Psal. 44.

decore tuo. Ad gloria Virginis ab intus in fimbrijs aureis, ideſt in humillimo ſua eſt: per fimbria enim, quæ pedes, & pauimentum tangit humilitas deſignatur.

¶Multa ſunt, quæ pulchritudinem iuuant, nempe proportio membrorum cum claritate, ſuauitas eloquij: aptus motus corporis, & inceſſus, decentia ornatus, atque odorum fragrantia. Sacratiſsima Virgo omnia hæc habuit cum magno cumulo, tam in corpore, quam in anima. In omnibus habuit maximã proportionẽ, tenuitq; medium: ſecundum Albertum Magnũ habuit enim debitam proportionem humorum, quare habuit medium colorem inter album, & rubeum nempè triticeũ: Vnde ipſa ait: Nigra ſum, ſed formoſa: ſicut tabernacula Cedar, ſicut pelles Salomonis. Cedareni, ſiue Ismaelitæ neque domos, neque proprias ſedes habent, ſed tabernaculis, quare aeris inclementia denigrantur, *Como Gitanos* & æſtu exuruntur; ſic Virgo pulcherrima habitauit cum habitantibus Cedar, nihil mirum, quod aeris, & hyemis inclementia, dum fugeret in Ægyptum, inter mundi tenebras infidelium perſecutiones, afflictiones, & dolores dilectiſsimi filij, potiſsimum cum aſtans cruci vidit ſine aſpectu & decore. Deinde vigilijs, ieiunijs fiderio, nil mirum, quod ex animi languore præ filij detus ſit: ſicque, vt in plurimum apparent antiquiſsimæ imagines Virginis Deiparæ ſubfuſci coloris. Cæterum pulcherrimę, & cũ maxima charitate, & ſplẽdore vultus.

¶Excelluit tamen Dei genitricis pulchritudo omniũ fœminarum pulchritudinem in hoc, quòd cum adeò eſſet pulchra à nuptijs quãtumcunq; flagitioſo nomine potuit vnquam concupiſcentia ſpiritualis animæ pulchritudo omnium corda penetrabat, & omnes motus illicitos extinguebat: quod nulli alij datum eſt. Ea ratione odor almæ Virginis cõparatur Cedro Libani, quia ſerpentes fugat: & Myrrhæ, quæ à corruptione præſeruat: Eccli. 24. Quaſi Myrrha electa dedi fuauitatem odoris.

Eccli. 24.

Era-

nuam, intrabo ad illum, & cœnabo cum illo, & ipſe mecum. Et Cant. 5. Aperi mihi ſoror mea, amica mea, colũba mea, formoſa mea. Proh dolor! Ezechi. 22. domus Iſrael verſa eſt mihi in ſcoriam. O fœliciſsimam ſortẽ animæ, quæ tam dignæ conſi vocem dulciſsimam audit, & amore plenam: illique præparat domũ mentis. Ecce (fratres dilectiſsimi) nobis, ait Petrus Apoſtolus, ipſi tãquã lapides viui ſuperædificamini in domos ſpirituales. Quo pacto ſit ædificanda domus docuit Chriſtus dominus Luc. 6. Audiendo verbum Dei, & faciendo: tunc ponitur fundamentum ſupra petram, & firmũ conſurgit ædificium. Sic firmatum eſt ædificium ſacratæ domus Virginis almæ. Adiecit igitur exemplar, quam ſapientia ædificauit ſibi, quam inhabitauit, non tantum corporaliter ventrem conſecrando, ſed potiſsimum mentem cœleſtibus donis, & diuinis chariſmatibus illuſtrando. Et nos præparemus domum animæ integram, mundã, & ornatam, ſicut tantum hoſpitẽ decet: vt dignetur Dominus nunc in nobis habitare per gratiam, vt meritò ab ipſo expectare poſsimus manſiones in domo gloriæ, ad quam nos perducat ipſe Dei filius. Amen.

Ezechi. 22.

1. Petri 2.

Luc. 6.

IN CONCEPTIONE intemeratæ Virginis.

CONCIO TERTIA

THEMA.

De qua natus eſt Ieſus, qui vocatur Chriſtus. Matth. 1.

HIS verbis explicuit veluti in ſumma, & cõpendio ſacer Euangeliſta Matthæus ſuprenam Virginis almæ dignitatẽ, qua ſub Deo nulla maior inueniri poteſt, neque in terris,

6

PRIMERA PARTE DE SVMMA, EN LA QVAL VA CIFRADO TODO LO QVE PERTENECE A LOS SIETE SACRAMENTOS, CON TODOS LOS CASOS Y DVDAS MORALES QVE SE PVEDEN OFRECER RESVELTAS Y DETERMINADAS.

Principalmente lo que toca al Sacramento de la Confeſsion, y cenſuras Eccleſiaſticas, y al Sacramento del Matrimonio, que va todo muy diſtinctamente declarado.

En eſta vltima impreſsion va muy curioſamente emendada, y añadida de tablas nueuas muy copioſas para la Primera, y Segunda Parte.

COMPVESTA POR EL PADRE MAESTRO Fr. PEDRO DE LEDESMA de la Orden de Sancto Domingo, Cathedratico de Viſperas en la Vniuerſidad de Salamanca.

BIBLIOTECA PROVINCIAL SORIA

Año 1621.

Con Priuilegio de Caſtilla, y de Aragon, y Portugal.

EN SALAMANCA.

En la Emprenta de Antonia Ramirez viuda.

Erratas de la Primera parte.

PAg.2.col.1.lin.13.tiene ſeñal,diga tiene ſer ſeñal.
Pag.2.col.2.linea,10.que ſe da hombre,diga que ſe da al hombre.
Pag.15.col.1.lin. vltima,da el baptiſmo,diga da al baptiſmo.
Pag.16.col.2.lin.16.entonces dixo començo,quiteſe,dixo.
Pag.18.col.2 lin.19.que es porque no le bueluen a lauar,dig. es porque no le bueluen a leuar.
Pag.19 col.1.lin.17.Clerigos,dig. Griegos.
Pag.20.col.2.lin.29.haſe de emendar, diga haſe de entender.
Pag.21.col.2.lin.antep. haſeſe,diga haſe.
Pag.24 col.1.lin.penultima,o es pecado,diga, luego es pecado.
Pap.30.col.2.lin.36 gracia de las, dig. gracia y las.
Pag.31 col.1. lin.2.fuego caliente,diga calienta.
Pag.32.col.1.lin.13.del ſacramento, diga de el ſacramento.
Pag.38.col 1.lin.31. ordenado y algunos,diga ordenado, ay algunos.
Pag.40.en la margen,ſeſsion 7.concluſ.2. diga can.2.
Pag.51.col.2.lin.43 es mal vtil,diga es mas vtil.
Pag.58.col.1.lin.1,accion y el fuego, diga accion del fuego.
Pag.76.col.1.lin 24.el efecto, diga el afecto.
Pag.77.col.2.li.35.efecto,diga afecto.
Pag.82.col.2.lin.47 es ocaſion,diga es accion.
Pag.135 col.2.lin.vlt. de la comun,diga de la comunion.
Pag.143.col.1.lin.32.la primera,diga prima.
Pag.151.col.2.lin.34.el Caliz, diga en el Caliz.
Pag.184.col.1.lin 2.el rogar,diga de rogar.
Pag.185.col.1.lin.1.de la pe. diga de la penitencia.
Pag.205 col.2.li.24.no haze mal, diga nos haze mal.
Pag.211.col.1.lin 21.el ſacramento,diga y el ſacramento.
Pag.216.col.2.lin.30.eſtas contriciones,diga eſta atricion es.
Pag.216 col.2.lin.3.del baptiſmo, diga de la penitencia.
Pag.233 col.2.lin.14. la tercera, diga la ſeptima.
Pag.234.col.1.lin.9.de la confeſsion, diga de la communion.
Pag.237.col.2.lin.12.replica,diga republica,y li.61.eſte,diga,no eſte.
Pag.278.col.2 li.17. la ſegunda,diga la primera.
Pag.288 col.2.li.16 mas que vna,diga no mas que vna.
Pag.295.col.2.li.26.y 31. afectos, diga efectos.
Pag.298 col.2.li.vlt. con derramamiento,diga, o en derramamiento.
Pag.324 col.2.li.34.en el diga el,li.35.el diga en el.
Pag.346.col.2.li.14 deſcomulgado comunique,diga deſcomulgado no comunique.
Pag.366 col.1.lin 46.del ſacramento y del baptiſmo, diga del ſacramento del baptiſmo, lin.53.es dar gracia,diga no es dar gracia,col.2.lin.14.original,diga venial, lin.61. luego no ſolamente, diga luego ſolamente.
Pag.391.col.2.li.6 eſta ſuſpenſo, ay vn renglon repetido.
Pag.393.col.1.li.51.menos, diga manos.
Pag.394 col.1.li.58.con la fe, diga con mala fe.
Pag.450.col.1.li.24.engeño, diga engaño.
Pag.480.lin.56.elclauo,diga eſclaua.
Pag.481 col.2.lin 56. y mas,diga y nó.
Pag.508.col.1.lin.59.baptizado ſe contraya,diga baptizado,y padre y madre del baptizado ſe contraya, lin.62. auer diga ſaber.
Pag.515.col.1.lin.18.naturales,diga eſpirituales.
Pag.517.col.1.lin.57.es valido,dig. no es valido.
Pag.532.col 1.lin.36.eſpiritual, diga Epiſcopal.
Pag.556.col.1.lin 4 coſa,diga caſa,col.2.lin.33.culpa, diga copula.
Pap.559.col.1.lin.36. que ſea,diga con ſer.
Pag.578.col.1.lin.antep.ritu,diga eſpiritu,col.2.li.13.corporales,diga eſpirituales, lin.14. eſpirituales,diga corporales.
Pag.583.col.2.lin.30.otras deſſos tus,diga otros deſaſtres.

Con eſtas erratas eſta impreſſa conforme a ſu original, eſta Primera parte de la Summa, del Padre Fray Pedro de Ledeſma. En teſtimonio de lo qual lo firme en Salamãca,hoy 14.de Mayo, 1611.

El Corrector,&c. Manuel Correa De Montenegro.

Licencia del Prouincial.

YO Fray Iuan de Villafranca, Prouincial de la Prouincia de Eſpaña, de la Orden de Predicadores. Por quáto ſoy informado, que el Padre Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma Cathedratico de Sancto Thomas en la Vniuerſidad de Salamanca, ha compueſto vna Summa, de lo tocante a los Sacramentos de la Igleſia en Romance, y de las cenſuras della, la qual ſera de grãn vtilidad y prouecho para todos por ſer de mucha erudicion. Por la preſente le doy licencia para que la pueda ſacar a luz, y imprimirla, y para mayor merito ſuyo ſe lo mando por obediencia, guardando el orden de las Pragmaticas Reales en la impreſsion, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sancto, Amen, no obſtante coſa en contrario. En fe de lo qual firme la preſente de mi propria mano, ſellada con el ſello de nueſtro oficio. Dada en nueſtro Conuento de San Eſteuan de Salamanca, a primero de Enero, de 1598. años.

Fray Iuan de Villafranca Prior Prouincial.

Cenſura.

POR mandado del Conſejo Real, vi los dos Tomos de Sacramentos, que compuſo el Padre Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma Cathedratico de Sancto Thomas de la Vniuerſidad de Salamanca, y el otro libro pequeño de la Doctrina Chriſtiana, y no hallo auer en ellos algun error, antes ſon de mucha vtilidad para qualquier Chriſtiano, y que merecen ſalir a luz para la de todos los fieles. Fecha a doze de Abril, de mil y quinientos y nouenta y ocho años.

Fray Franciſco Ortiz Lucio.

TASSA.

YO Alonſo de Vallejo Eſcriuano de camara del Rey nueſtro ſeñor, y vno de los que en el ſu Conſejo reſiden doy fe, que auiendoſe viſto por los Señores del vn libro que con ſu licencia fue impreſſo, intitulado, Summa de los Sacramentos, compueſto por el Padre Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma de la Orden de Sancto Domingo, Cathedratico de S. Thomas en la Vniuerſidad de Salamanca, taſſaron cada pliego del dicho libro a cinco blancas, y a eſte precio mandaron que ſe venda y no mas, y que ſe ponga eſta taſſa al principio de cada volumen, para que ſe ſepa y entienda lo que por el ſe ha de lleuar, y para que dello conſte de mandamiento de los dichos Señores del Conſejo, y pedimiento de la parte del dicho P. Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma di eſta fe, que es fecha en la Villa de Madrid, a diez y nueue dias del mes de Septiembre, de mil y quinientos y nouenta y ocho años.

Alonſo de Vallejo.

POR

EL REY.

POR quanto por parte de vos el Presentado Fr. Iuan de Rueda Procurador General de la Orden de Sancto Domingo, en nombre del Maestro Fray Pedro de Ledesma de la mesma Orden Cathedratico de Visperas de Theologia en la Vniuersidad de Salamanca nos fue fecha relacion, que el dicho Padre Maestro auia compuesto dos libros que se intitulauan Summa de Sacramentos en dos tomos, y declaracion de la Doctrina Christiana, y otro libro de Adiciones a la parte de la Summa de Sacramẽtos, y otro libro intitulado segunda parte de la Summa, los quales dichos libros auia impresso con licencia y priuilegio nuestro por cierto tiempo, el qual era cumplido, y nos suplicastes se lo mandassemos prorogar, y de nueuo dar priuilegio y licencia para los poder imprimir por tiempo de veynte años, o como la nuestra merced fuesse, lo qual visto por los del nuestro Consejo fue acordado que deuiamos de mandar dar esta nuestra cedula en la dicha razon, y nos tuuimoslo por bien: por la qual prorogamos y alargamos al dicho Padre Maestro Fray Pedro de Ledesma las licencias y priuilegios que le dimos para imprimir y vẽder los dichos libros que de suso se haze mencion, por otros cinco años mas, primeros siguientes, que corran y se cuenten desde el dia de la fecha desta nuestra cedula en adelante durãte los quales: el dicho Maestro, o la persona q̃ para ello su poder ouiere, y no otra alguna los pueda imprimir y vender por la orden y forma contenida y declarada en las primeras licencias y priuilegios, y guardando su tenor y forma sin exceder en cosa alguna, y cumplidos los dichos cinco años no se passe adelante con la dicha impresion sin tener para ello nuestra licencia y mandado, so las penas en que caen e incurren las personas que lo hazẽ sin tenerla, fecho en Madrid a veynte y tres dias del mes de Março de mil y seyscientos y nueue años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro Señor.

Iorge de Touar.

EL REY.

POR quanto por parte de vos Fr. Iuan Velazquez Procurador general de la Orden de Sancto Domingo, en nombre del Maestro Fray Pedro de Ledesma, Cathedratico de Sãcto Thomas en la Vniuersidad de Salamanca, de la mesma Orden, nos fue fecha relacion, que el dicho Maestro con mucho cuydado y trabajo, estudio y diligẽcia, auia compuesto dos libros en Romance, vno que se intitula Summa de Sacramentos, en dos tomos, y otro libro pequeño, que se llama Doctrina Christiana, y declaracion della, que eran muy vtiles y prouechosos, para todo genero de personas, y nos suplicastes mandasemos dar licencia para los poder imprimir, o como la nuestra merced fuesse. Lo qual visto por los del nuestro Consejo. Por quanto en los dichos libros, se hizo la diligencia que la pragmatica por nos sobre ello fecha dispone. Fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula en la dicha razon, e nos tuuimoslo por bien. Por lo qual damos licẽcia y facultad al dicho Maestro F. Pedro de Ledesma, para que por tiempo y espacio de diez años cumplidos primeros siguientes, que corren y se cuentan desde el dia de la fecha desta nuestra cedula en adelante, el o la persona que para esto su poder ouiere, y no otra alguna pueda vender ni imprimir los dichos libros que de suso se haze mencion, y por la presente damos licẽcia y facultad a qualquier impressor destos nuestros Reynos que nombrare, para que durante el dicho tiempo los pueda imprimir por el original que en el nuestro Consejo se vio, que todo ello va rubricado y firmado al fin de Alonso de Vallejo nuestro escriuano de camara, y vno de los que en el nuestro Consejo residen. Con que antes que se vendan los trayga ante ellos, juntamente con los dichos originales, para que se vea si la impresion esta cõforme a ellos, o trayga fe en publica forma, como por corrector por nos nombrado se vio y corrigio la dicha impresion por los dichos originales. Y mandamos al impressor q̃ ansi los imprimiere, no imprima el principio, ni primer pliego dellos, ni entregue mas de vn solo libro de cada vno, con los originales al Author o persona a cuya costa los imprimiere, nĩ a otra alguna, para efecto de la dicha correction y tassa hasta que antes y primero los dichos libros esten corregidos y tassados por los del nuestro Consejo, y estando fecho, y no de otra manera pueda imprimir el dicho principio y primer pliego, en el qual immediatamente, se ponga esta nuestra licencia, y la aprobacion, tassa y erratas, ni lo pueda vender el, ni venda persona alguna, hasta que estẽ los dichos libros en la forma susodicha, sopena de caer e incurrir en las penas cõtenidas en la dicha Pragmatica y leyes de nuestros Reynos, que sobre esto disponen, y mas que durante el dicho tiempo, que persona ninguna sin su licencia no le pueda imprimir ni vender, sopena que el que lo imprimiere o vendiere, aya perdido y pierda, qualesquier moldes, y libros, y aparejos que de ellos tuuiere, y mas incurra en pena de cincuenta mil marauedis, por cada vez que lo contrario hiziere. De la qual dicha pena sea la tercia parte para la mi camara y la otra tercia parte, para el juez que lo sentenciare, y la otra tercia parte para el que lo denunciare. Y mandamos a los del nuestro Consejo: Presidentes y Oydores de las nuestras audiencias, Alcaldes, alguaziles de la nuestra casa y Corte, y Chancilleria, y a otras qualesquier justicias de todas las Ciudades villas y lugares destos nuestros Reynos y señorios, y a cada vno en su jurisdiction, assi a los que agora son, como a los que seran de aqui adelante. que le guarden y cumplan esta nuestra carta, y merced, que ansi le hazemos, y contra ello no le vayan, ni passen, ni consientan yr ni passar de manera alguna, sopena de la nuestra merced, y de diez mil marauedis para la nuestra camara. Fecha en Madrid a veynte y seys dias del mes de Abril, de mil y quinientos y nouenta y ocho años.

Yo el Principe.

Por mandado del Rey nuestro señor.
Su Alteza en su nombre.

Don Luys de Salazar.

NOS

Priuilegio nueuo de Aragon.

NOs Don Phelippe por la gracia de Dios Rey de Caſtilla, de Aragon, de Leon, de las dos Sicilias, de Hieruſalem, de Portugal, de Hungria, de Dalmacia de Croacia, de Nauarra, de Granada, de Toledo, de Valẽcia, de Galicia, de Mallorcas, de Seuilla, de Cerdeña, de Cordoua, de Corcega, de Murcia, de Iaen, de los Algarues, de Algezira, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias Orientales y Ocidentales, Islas y tierra firme del mar Oceano, Archiduque de Auſtria, Duque de Borgoña, de Brabante, de Milan, de Athenas, y Neopatria, Cõde Habſpurg, de Flandes, de Tirol, de Barcelona, de Roſſellon y Cerdeña, Marques de Oriſtan, y Conde de Gociano, &c. Por quanto por parte de vos Fray Pedro de Ledeſma de la Orden de Sancto Domingo, Cathedratico de Viſperas en la Vniuerſidad de Salamanca, nos ha ſido hecha relacion que ſe han cumplido ya los diez años de licencia que os mande conceder para imprimir en los nueſtros Reynos de la Corona de Aragon el libro que aueys compueſto intitulado, Summa de Sacramentos, el qual es muy vtil y prouechoſo, ſuplicãdonos fueſſemos ſeruido hazeros merced de prorogaros la dicha licencia por otros diez años mas. E nos teniendo conſideracion a lo ſobredicho, y que ha ſido el dicho libro reconocido por perſona experta en letras, y por ella aprouado, para que os reſulte alguna vtilidad, y por la comun, lo auemos tenido por bien. Porende con tenor de las preſentes de nueſtra cierta ſciencia, y Real authoridad deliberadamente y conſulta, damos licencia permiſſo y facultad a vos el dicho Fr. Pedro de Ledeſma que por tiempo de otros diez años que ſe cuenten deſde el dia que ſe cumplieren, o vuieren cumplido los de la dicha licencia en adelante, vos o la perſona, o perſonas que vueſtro poder tuuieren y no otro alguno, podays y puedan hazer imprimir y vender el dicho libro intitulado Summa de Sacramentos en los dichos nueſtros Reynos de la Corona de Aragon, prohibiendo y vedando expreſſamente que ningunas otras perſonas lo puedã hazer por todo el dicho tiempo ſin vueſtra licencia permiſſo y voluntad, ni le puedã entrar en los dichos Reynos de la Corona de Aragõ para vender de otros adonde ſe vuiere imprimido: y ſi deſpues de publicadas las preſentes huuiere alguno, o algunos que durante el dicho tiempo intentaré de imprimir, o vender el dicho libro, ni meterlos impreſſos para vender (como dicho es) incurran en pena de quinientos florines de oro de Aragon diuidideros en tres partes, es a ſaber vna para nueſtros cofres Reales, otra para vos el dicho Fr. Pedro de Ledeſma, y otra para el acuſador y demas, de la dicha pena ſi fuere impreſſor pierda los moldes y libros que aſsi vuiere imprimido. Mandando con el miſmo tenor de las preſentes a qualeſquier lugar tinientes, y Capitanes generales, Regentes la Chancilleria, Regente el oficio y Portan-vezes de nueſtro general Gouernador, Alguaziles, Vergueros, Porteros, y otros qualeſquier oficiales y miniſtros nueſtros mayores y menores en los dichos nueſtros Reynos y ſeñorios conſtituydos, y a ſus lugar tinientes y Regentes los dichos oficios, ſo incorrimiento de nueſtra ira e indignaciõ, y pena de mil florines de oro de Aragon de bienes del que lo contrario hiziere exigideros y a nueſtros Reales cofres aplicaderos, que la preſente nueſtra licencia y prohibicion y todo lo en ella contenido, os tengan guarden, tener guardar y cumplir hagan ſin contradicion alguna, y no permitan ni den lugar a que ſea hecho lo contrario en manera alguna, ſi demas de nueſtra ira e indignacion en la pena ſuſodicha deſſean no incurrir. En teſtimonio de lo qual mandamos deſpachar las preſentes con nueſtro ſello Real comũ en el dorſo ſelladas. Datt. en Lerma a veynte y tres dias del mes de Mayo, Año del nacimiento de nueſtro Señor Ieſu Chriſto de mil y ſeyſcientos y diez.

YO EL REY.

Dominus Rex mandauit mihi don Franciſco Gaſſol Viſa per Clauero Vicecancellarium Ferro Regentem Theſaurariam generalem, Guardiola, Sabater, Mõter, & Banyatos Regentes Cancellariam, & Villanueua Conſeruatorem generalem. Vidit Month. de Guardiola Regẽs, Vidit Monter Regens, Vidit Villanueua Conſeruator generalis. Vidit don Didacus Clauero Vicecancellarius. Vidit Ferro Regens Theſaurariam generalem. Vidit don Ioannes Sabater Regens. Vidit Ioſ. Bayatos Regens. In diuerſorum vij. fol. CCCVIII.

EV el Rey faço saber aos que este aluara virem, que Frey Pedro de Ledesma religioso da Orden de San Domingos da Prouincia de Castella, me enuiou dizer por sua petiçam, que elle compuserá vn libro intitulado Summa de Sacramentos, e o imprimio con licẽça minha, em Salamanca, Eu lhe cõcedi priuilegio, para que nos Reynos de Castella, e Aragam, senam imprimisse, nem vẽdesse sem sua licẽça. E me pedia lhe fizesse merce do mesmo priuilegio nestes Reynos. E visto seu requerimento, hey por bem delhe fazer merce, que por tempo de dez annos Impressor, liureiro, nem outra persoa alguna de qualquier qualidade que seja, nam possa imprimir, nem vẽder nestes Reynos, e senhorios de Portugal, nem trazer de fora delles odito liuro, senam aquelas pessoas, que para isso tiueren seu poder, e licença. E qualquer impressor, liureiro, ou otra pessoa, que imprimir, ou vender, o dito liuro ou de fora otrouxer impresso, sem licença do dito Frey Pedro, perderá para elle todos os volumes que lhe forem achados, e encorrera mais em pena de cinquoẽta cruzados, a metade para minha camara, ea outra ametade para oacusador. E mando a todas as Iustiças, officiaes, e pessoas, a que oconhecimento disto, pertençer, cumpran, e guardem este aluara como nelle se contem, o qual se imprimira no principio de cada volume do dito liuro para se saber como assi ouue por bem, e valera posto que o efecto dello aja de durar mais de vm anno, sem embargo da ordenaçam do segundo liuro titulo quarenta en cõtrario. Ioan Feo o fez em Lisboa, a veinte dous de Agosto de mil seiscentos e quatorze,

REY.

Duarte Correa de Sousa o fez escreuer.

EMcumprimento do que sob as mesmas penas notifiquei a dita prouisam assi e da maneira que se nella contem a Pedro Chrasbecke a Iorge Rodriguez, e a Vicente Aluerez em seu nome e de Antonio Aluerez, seu Irmam impressores a todos e a cada hum delles a qual prouisam lhe ly, e declarey de verbo ad verbum, e os ouue por notificados na forma della, e com as penas nella declaradas. E por do sobre dito me ser pedida a presente, e me ser mandada dar em audiẽcia, e fazer a dita diligencia, a passei por mim sobscrita e assinada em Lysboa a tres dias do mes de Octubro de seiscẽtos e quatorze annos; e eu Antonio de Guerra, a sobscreui e assinei de meu final acostumado.

Antonio de Guerra.

Por

Prorogacion primera de los priuilegios Reales.

EL REY.

POR quanto por parte de vos el Prior, Frayles, y Conuento del Monasterio de S. Esteuan de la Ciudad de Salamanca de la Orden de Sancto Domingo nos fue fecha relacion que a pedimiento del Maestro Fr. Pedro de Ledesma Cathedratico que fue de Visperas de Theologia en la Vniuersidad de la dicha Ciudad se auia despachado la cedula que presentaua prorogacion de la licencia que se le dio para imprimir el libro que compuso intitulado Summa de Sacramentos y casos morales y adiciones a ellos, y aũque el dicho Fray Pedro de Ledesma era ya difunto auia de sucedido en todos sus derechos y acciones, y los tres años de la vltima prorogacion se cumplian a veynte y ocho dias deste presente mes de Março, y por ser el dicho libro de mucha autoridad y prouecho, y auer gastado en las impresiones que hasta aqui se auian hecho mucha suma de marauedis, nos pedistes y suplicastes mandassemos prorogar la dicha licencia por otros seys años mas, o como la nuestra merced fuesse. Lo qual visto por los de nuestro Consejo fue acordado que deuiamos de mandar dar esta nuestra cedula para vos en la dicha razon y nos tuuismolo por bien. Por lo qual prorogamos las dichas licencias y priuilegios que por nos se le dieron al dicho Maestro Fr. Pedro de Ledesma para imprimir el dicho libro, y casos morales primera y segunda parte, y adiciones a ellos que de suso se haze mencion por otros tres años mas primeros siguientes que corran y se cuenten desde cumplido y acabado el que vltimamente se dio y prorogo, durante los quales se puedan imprimir por la orden y forma contenida en los dichos priuilegios y licencia, y guardando en todo su tenor e forma sin exceder en cosa alguna. Fecha en Madrid a dos dias del mes de Abril de mil y seyscientos y veynte años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro señor.

Pedro de Contreras.

Prorogacion segunda de los Priuilegios Reales.

EL REY.

POr quanto por parte de vos el Presentado Fr. Pedro Benero Procurador General de la Ordē de Sācto Domingo, nos fue fecha relacion, que por licencia y priuilegio nuestro auia impresso el Maestro Fr. Pedro de Ledesma vn libro intitulado Summa de Sacramentos, y casos morales, primera y segunda parte, y Adiciones a ellos en romance, el qual dicho libro se auia impresso en virtud de los Priuilegios que auiamos dado, los quales eran cumplidos, y nos suplicastes se los mandassemos prorogar por el tiempo que fuessemos seruido, atēto ser los dichos libros de mucha importācia y auer hecho en su impresiō muy grandes gastos, o como la nuestra merced fuesse. Lo qual visto por los del nuestro Consejo fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula en la dicha razon, y nos tuuimoslo por bié. Por la qual prorogamos y alargamos al dicho Maestro Fr. Pedro de Ledesma las licēcias y priuilegios que por nos se le dieron para imprimir el dicho libro, y casos morales primera y segunda parte y adiciones a ellos que de suso se haze mencion, por otros tres años mas, primeros siguientes que corren y se cuentan desde el dia de la fecha desta nuestra carta en adelante, durante los quales se puedan imprimir por la orden, y forma contenida en los dichos priuilegios, y guardando en todo su tenor y forma sin exceder cosa alguna. Fecha en Madrid a veynte y ocho dias del mes de Março de mil y seyscientos y diez y siete años, &c.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro señor.

Pedro de Contreras.

A D.

A D. HERNANDO DAVILA, EL MAESTRO Fr. PEDRO DE LEDESMA DE LA ORDEN DE S. DOMINGO.

AQVEL gran Orador a quien todos comunmente llaman padre y señor de la eloquencia, en la oracion elegante que hizo en defensa de Murena, y todos los que han sido curiosos en lo que es acudir a la leyenda de los Anales, y Chronicas antiguas conuienē en dezir que toda la nobleza, aunque sea mas calificada y illustre que oy reconocemos en el mundo tuuo principio en hombres que con hechos ꝟaleroſos y prodigioſos aca nos moſtrarō auer alcançado gran parte de los primores que en la arte militar, ò exercicio de la guerra ſe deſcubren, ò que tuuo principio en hombres, que aunque es ꝟerdad q̄ las fuerças de ſus braços no fueron tan robuſtas que pudieſſen alcançar el ſer y reſplandor de los muy ꝟalidos y priuados de Marte, pero por ſerlo mucho las de ſus entendimientos ſe auentajaron de tal ſuerte en el exercicio de las letras, y en ſaber, que fueron poderoſos a dexar eternizadas ſus memorias, y blaſones, en lo mas alto y honroſo de la Dioſa Minerua. Por teſtigo de la ꝟna parte deſta ꝟerdad ſe me ofrece, y ſe ofrecera a qualquiera el Rey Dauid, cuya fortaleza y ꝟalor fue tanto, que con el pudo ꝟenir a trocar el ſer paſtor en ſer Principe Rey y Monarcha, de los mas excelentes que ha auido en el mundo. Por teſtigo de la otra parte parece q̄ ſe cōbida ꝟn Ioſeph eſclauo de ꝟn criado del Rey Pharaō, el qual por ſu ſaber ꝟino a ſer conſtituydo por Virey en todo el Reyno de Egypto. No es fuera de aqueſte propoſito el traer aquella celebre ley eſtablecida de los Perſas, en la qual ſe mandaua que en caſo que de la caſa Real faltaſſe legitimo ſuceſſor, fueſſe tenido por tal, en quien ſe hallaſſen muchas letras y ſaber. El Rey Salomon excelentiſsimo en ſaber, no ſolamente de la tierra, ſino tābien del Cielo con grandiſsima razon encarece la ſabiduria, y la antepone a todas las coſas del mundo, por grandes y excellentes que ſean, El Reyno y ſeñorio, y

el oro

el oro y la plata, y las riquezas, y theſoros del mundo, y la vida y ſalud, todas las pone como coſas inferiores a la ſabiduria. Ella es la que tiene el ſupremo lugar entre todas las coſas preciadas del mundo. El miſmo en otro lugar profundiſsimamente dize: que el varon ſabio es el verdadero fuerte, y el varon docto es el robuſto y valiente. De manera, que la verdadera fortaleza, y valentia conſiſte en la ſabiduria. De donde bien facilmente ſe colige la mucha y muy abonada nobleza que en v. m. todo el mundo reconoce. Los hechos valeroſos: y los tropheos glorioſos que los de la muy illuſtre caſa de Auila de donde v. m. deſciende declaran muy bien eſta verdad. Y quando no vuiera auido otros algunos ſino los del ſeñor Sancho Dauila padre de v. m. eran muy ſuficiẽtes, y muy poderoſos para illuſtrar y dar principio a vna muy eſclarecida caſa. Porque el ſolo pudo competir con todos los valientes, y excellentes en fortaleza que ha auido en el mundo. De lo qual no quiero tratar mas por auer dicho algo de lo mucho que auia en el en otra directoria del libro de Eſſe Dei, que yo dirigi a vueſtra merced. Eſta nobleza tan auentajada ſe colige tambien muy facilmente del mucho ſaber que Dios nueſtro Señor puſo en vueſtra merced, Dexo aparte, que la verdadera ſabiduria que ennoblece el hombre, conſiſte en acertar a ſaberſe el hombre ſaluar, y cumplir con la diuina voluntad y con ſus diuinos preceptos. Eſta verdadera ſabiduria muy particularmente puſo Dios, y la aſſento en el alma, y en el coraçon de vueſtra merced. Don ſuyo es muy particular que el temor de Dios nacido y engendrado del amor de Dios (que es la verdadera ſabiduria) reyne y triumphe en el coraçõ de vueſtra merced. Eſta es la verdadera nobleza que tiene fundamento en el verdadero ſaber que conſiſte en ſaberſe ſaluar. Fuera deſto ſe puede muy bien dezir que en v. m. ay vn ſaber muy auentajado, porque aunque es verdad que la profeſsion de v. m. no es de letrado, ni de hombre que aya profeſſado letras, ſino de Cauallero, nueſtro Señor doto a v. m. de vn entendimiento muy auentajado el qual ha cultiuado v. m. con leer en muchos libros principalmente que tratan de Chriſtiandad, virtud y perfection, y contratar con hombres doctos, y que profeſſan letras, de tal ſuerte, que ha venido y llegado a tener grã ſaber en todas las coſas que pertenecen a la profeſsion Chriſtiana. Es en tanto grado verdad que parece que v. m. ha profeſſado la facultad de Theologia, y ha ſido nueſtro Señor ſeruido de dar a v. m. para ſu compañia en eſtos dias vna muger tan principal en todo: como lo es la ſeñora doña Catalina de Vlloa: cuya nobleza es notoria en Auila, y en todo el mundo. Particularmente la ha dotado nueſtro Señor de excellentiſsimo entendimiento, y de mucho ſaber prudencia, y diſcrecion. Conſiderando pues q̃ lo poco deſtos mis trabajos ſeria eſtimado y preciado en mucho mas, viẽdoſe amparado de la ſombra del fauor y merced que v. m. con ſu ſingular nobleza continuamente haze a coſas mias, me determine a dedicarle, y ofrecerle eſte libro particularmente echando de ver que dedicandole a v. m. mi libro adquiria por defenſor y patron vna perſona tan calificada q̃ podia acudir a ſu

defenſa

defensa con tanta nobleza y saber. Y aunque es verdad que los dias passados dedique a v. m. el libro del ser de Dios, en el qual se tratan altissimos mysterios de la Theologia Escolastica, me parecio que deuia y estaua obligado a dedicarle este. Lo vno por la mucha merced que yo siempre recibo de la mano de v. m. sin cessar jamas. Lo otro, porque en este libro se trata de los siete Sacramentos de la Iglesia, y particularmente del Sacramento de la Confession, y del Sacramento del Altar, a los quales esta v. m. tan aficionado, y los frequenta tan continuamente como todo el mundo sabe. Por lo qual me parecio ser muy a proposito el ofrecer y dedicar a v. m. este pequeño libro. Y aunque el libro es pequeño en todo, puedo dezir con verdad que lo ofrezco acompañado de vna voluntad muy grande, con deseo de emplearme en seruicio de v. m. perpetuamẽte. A quien Dios nuestro Señor guarde y ampare largos y felices años con la prosperidad y buenos sucessos en lo temporal y espiritual que este su Capellan y seruo de v. m. dessea. Vale. De Salamanca à siete de Septiẽbre de mil y quinientos y nouenta y ocho años

AL

AL LETOR.

EL Sacroſancto y excellentiſsimo Concilio de Trento, queriendo començar a tratar de los perfectiſsimos Sacramentos de la ley de gracia, que cõtienẽ y encierrã en ſi vna diuina virtud de dar gracia, enſeña ſer neceſſario tratar deſta materia. Porque los ſacramentos ſon vnos diuinos inſtrumentos, por los quales ſe nos comunica la verdadera juſticia, y vida del alma, ò ſe augmenta la recebida, y ſi ſe pierde ſe repara. Los ſacramentos ſon fundamentos de la Igleſia Catholica. Por eſta miſma razon grauiſsima, en eſta primera parte deſta Summa de caſos de conſciencia, me ha parecido ſer conuenientiſsima coſa, y muy neceſſaria recoger y reſumir toda la doctrina moral tocante y perteneciente a todos los ſacramentos: muy particularmente, y mas extenſamente las coſas del ſacramento de la Penitencia, por ſer tan comun y ordinario entre los fieles. Pondre por cierto y aueriguado lo que es tal, y por dudoſo aquello en que dudan los Theologos y Canoniſtas, y que ay diferentes pareceres entre ellos. Para que doctrina tan neceſſaria ſea ſabida de todos los fieles, y cada coſa tenga ſu deuido lugar. Lo cierto ſea cierto, y lo dudoſo y que cae debaxo de opiniones probables ſea dudoſo, y no ſe ponga por cierto. Lo cierto y aueriguado ſe pone en concluſiones ciertas, y recebidas entre los Doctores. Lo que no es cierto ſino dudoſo y opinable, va pueſto a manera de duda con ſus fundamentos y razones, las que ſe pueden poner en Romãce, y cõ ſus Autores, con ſer cõtra mi natural inclinaciõ el poner y diſponer las coſas de Theologia derechos y en el lẽguaje vulgar y Eſpañol, me ha parecido ſer neceſſario en eſta ocaſion ſacar eſta Sũma en Romance, por dos razones. La primera y muy ſubſtancial es: para que todos los Fieles ſepan muy bien los fundamentos de nueſtra Religiõ, que ſon los ſacramentos. Para que los ſepan con policia y no groſſera mente, preciandoſe de ſaber coſas tan altas, y que ſon de tan grande vtilidad y prouecho para las conſciencias. Principalmente lo que toca al Sacramento de la confeſsion que es tan neceſſario, y el remedio vnico de los pecadores. Lo comun y ordinario es, que los fieles por diſcretos que ſean en otras coſas, ſon muy groſſeros en el confeſſarſe, y no ſe precian de ſaber muy bien lo que pertenece a eſte ſacramento. Lo que toca a eſte ſacramento que es vna diuina medicina, que reſuſ-

cita

cita del pecado va ordenado muy diligẽtemente, y muy ala larga para que todos entiendan y sepan lo que es razon, y se confiessen como se deuen confessar La materia de censuras como cosa anexa al sacramẽto de la Penitencia va tambien declarada muy particularmente. En el fin se pone vna Doctrina Christiana, que yo compuse en vn Synodo que vuo en el Obispado de Auila, y algunos la han sacado a luz cortamente, y no tan extensa como alli estaua, y sin ponerse mi proprio nõbre. La Doctrina Christiana es necessario saberla, y no la deue saber el Christiano grosseramente, sino con curiosidad. Por esta razon la puse al fin declarandola mas que lo ordinario, aunque con la breuedad possible. Para que todos la lean y sepan dar alguna razon de lo que creen. Preciese el Christiano de saber lo que deue saber, pues goza del nombre de Christiano, por la creencia destos diuinos mysterios, que se contienen en la Doctrina Christiana. La segunda razon es, porque lo que pertenece a los sacramentos, y a las cosas morales de Theologia, esta ya puesto en Romance, y en algunos Doctores no con tanta claridad y aueriguacion por la breuedad de la Summa, lo qual es ocasion que muchas vezes yerren los que leen semejantes cosas, y entienden diferentemente los que no alcançan tanto. Y assi me ha parecido sacar esta Summa en romance con alguna mas claridad, aueriguando las cosas con las razones que se puedan permitir en romance. En esta primera parte de la Summa està recogido y resumido todo lo que pertenece a los sacramentos de la Iglesia, que es lo que mas se vsa y frequenta en ella. Esta diuidida en ocho tratados. En el vno dellos se pone lo que toca a los sacramentos en general y en comun, y de cada sacramento se pone su tratado en particular, y estos tratados van diuididos por capitulos. En la segunda parte de la Summa se ha de tratar de todas las demas cosas morales.

TABLA DE LAS MATERIAS QVE SE TRATAN EN ESTE LIBRO.

DE Sacramentos en comun, pag. 1.
De Baptiſmo, pag. 15.
De confirmacion, pag. 35.
De Euchariſtia, pag. 45.
De Penitencia, pag. 172.
De Cenſuras, pag. 325.
De Deſcommunion, pag. 335.
De Extrema Vnction, pag. 361.
De Sacramento de Orden, pag. 371.
De Matrimonio, pag. 417.

EL eſtylo ordinario que los Summiſtas guardan en ſus Summas, es yr por vocablos, guardando el orden del Abecedario, poniendo primero los vocablos que comiençan en A. y los que comiençan en B. haſta el fin del Abecedario: yo me he deſuiado de eſte orden, guardando el de Sancto Thomas, en la Tercera parte, para lo de Sacramentos, como conſta de la Primera parte de la Summa, y en la Secunda Secundæ para las demas materias morales como ſe vee en el ſegundo tomo, o en la ſegunda parte de lo moral. La razon que me ha mouido es: porque procediendo por los vocablos y orden del Abeceda rio, no va la doctrina tan clara ni con tanto orden. Y lo que ſe dize primero, tiene dependecia de lo que eſta pueſto a la poſtre. Nueſtro Angelico Doctor S. Thomas, guarda el deuido orden de las materias, y las pone en ſu deuido lugar, lo qual me importa mucho para la deuida enſeñança. Pero porque algunos eſtan acoſtumbrados al orden del Abecedario, y de vocablos, pongo aqui el orden de los vocablos por Abecedario, diziendo, y enſeñando donde ſe trata la tal materia, porque todos ſe gouiernen por eſta Sũma, y vean que procede por el deuido orden.

Litera A.

Abogados, ſegunda parte de la Summa, pag. 390. col. 1.
Aborrecimiento de Dios, y de ſi miſmo, y del proximo, ſegunda p. pag. 61. col. 1.
Abſolucion ſacramental, primera p. pag. 183. 1.
Abſolucion de la deſcomunion, primera, p. pag. 355. 2.
Aceptacion de perſonas, ſegunda p. pag. 147. 2.
Abſtinencia, ſegunda parte, pag. 649. 1.
Acidia, ſegunda, par. pag. 65. 1.
Adiuinacion y adiuinar: ſegunda, p. pag. 598. 1.
Adjuracion, ſegunda p. pag. 597. 1.
Adulacion, ſegunda p. pag. 638. 1.
Adulterio, ſegunda p. pag. 669. 2.
Adoracion y adorar, ſegunda p. pag. 448. 1.
Afabilidad, ſegunda p. pag. 638. 1.
Ambicion, ſegunda p. pag. 644. 1.
Amor de Dios, ſegunda p. pag. 57. 2.
Amor del proximo, ſegunda parte, pag. 60. 2.
Amor de los enemigos, ſegunda p. pag. 50. 1.
Amor mundano, ſegunda parte, pag. 63. 2.
Apoſtaſia, ſegunda parte pag. 39. 2.
Atricion, primera p. pag 215. 1.
Acuſacion, ſegunda p. pag. 345. 2.
Audacia, ſegunda parte, pag. 642. 2.
Auaricia, ſegunda p. pag. 639. 2.
Ayuno, ſegunda p. pag. 649. 1.

Litera B.

Baptiſmo, primera, p. pag 15. 2.
Beneficios Eccleſiaſticos, primera p. pag. 398. 1. y ſegunda p. pag. 149. 1.
Beneficencia, ſegunda p. pag. 91. 2.
Blaſphemia, ſegunda, p. pag. 43. 1.

Litera C.

Caça y peſca, ſegunda p. pag. 261. 1.
Cambio, ſegunda, p. pag. 463. 2.
Captiuos, ſegunda p. pag. 82. 1.
Cenſos, ſegunda p. pag. 457. 2.
Caſtidad, ſegunda, p. pag. 663. 1.
Charidad, ſegunda p. pag. 49. 2.
Ciſma, ſegunda p pag. 68 1.
Colegiales, ſegunda p. pag. 256. 2.
Confeſsion y confeſſores, primera p. pag. 221. 1. 245. 2.
Confirmacion y ſacramento de confirmacion, primera p. pag. 35. 1.
Compañia y contrato de compañia, ſegunda p. pag. 461. 2.
Comunion, primera p. pag. 78. 2.
Comunion debaxo de ambas eſpecies, primera p. pag. 90. 2.
Cortar leña, ſegunda p. pag. 260. 1.
Contricion, primera p. pag. 199. 1.
Contencion, ſegunda p. pag. 68. 1.
Contumelia, ſegunda, p. pag. 383. 2.
Correction fraterna, ſegunda p. pag. 119. 2.

Litera D.

Deſafio, ſegunda p. pag. 314. 2. in fin.
Deſcomunion, primera p. pag. 335. 1.
Deſeſperacion, ſegunda p. pag. 47. 1.
Diezmos, ſegunda p. pag. 500. 2.
Diſcordia, ſegunda p. pag. 67. 2.
Doctrina Chriſtiana, primera p. pag. 579. 2.
Donacion, ſegunda p. pag. 443. 1.
Dote, ſegunda p. pag. 221. 1.
Dominio, ſegunda p. pag. 210. 1.

Litera E.

Eleccion, ſegunda p. 149. 2.
Embidia, ſegunda p. pag. 67. 1.
Embriaguez, ſegunda p. pag. 661. 2.
Entredicho, primera p. pag. 315. 2.
Eſcandalo, ſegunda p. pag. 138. 2.
Eſperança, ſegunda p. pag 46. col. 1.
Eſtupro, ſegunda p pag. 668. 1.
Examinadores, ſegunda p. pag. 160. 2.

Litera F.

Fe Chriſtiana, ſegunda p. pag. 7. 1.
Fieſtas de guardar, primera p. pag. 158. 1.
Fornicacion, ſegunda p. pag 664. 1.

Litera G.

Gratitud y ingratitud, ſegũda p. pag. 634. 1.
Guardas, ſegunda p. pag. 299 1.
Guerra, ſegunda parte, pag. 72. 1.
Gula, ſegunda parte, pag. 661. 1.

Litera H.

Heregia, ſegunda p. pag. 18. 1.
Hypocreſia, ſegunda p. pag. 637. 1.
Homicidio, ſegunda p. pag. 307. 2.
Horas Canonicas, ſegunda p. pag. 476. 1.
Humildad, ſegunda, p. pag. 683. 1.
Hurto, ſegunda p. pag. 319. 2.

Litera I.

Iactancia ſegunda p. pag. 637. 1.
Idolatria, ſegunda p. pag. 31. 2. y 598. 1.
Igleſia violada, primera p. pag. 110. 2.
Ignorancia, ſegunda p. pag. 12. 1.
Immunidad de la Igleſia, primera p. pag. 137. 1.
Impedimentos de matrimonio, primera p. pag. 477. 1.
Impiedad, ſegunda p pag. 630. 1.
Inceſto, prim. p. pag. 513. col. 2. y 2. p. pag. 671. 2.
Infidelidad, ſegunda p. pag. 2 1. 1.
Ingratitud, ſegunda p. pag. 634. 1.
Intimidad, ſegunda p. pag. 642. 1.
Injuſticia legal, ſegunda p. pag. 145. 1.

Ironia, segunda par. pag. 637. 2.
Irregularidad primera p. pag. 316. 1. y 2. parte pag. 315. 2.
Irrision, segunda part, pag. 400. 1.
Iuezes, segunda parte, pag. 335. 1.
Iuyzios temerarios, segunda, par. pag. 201. 2.
Iuegos, segunda, p. pag. 686. 1.
Iuramentos, segunda p. pag. 556. 1.

Litera L.

Litigio, segunda p. pag. 638. 1.
Liberalidad, segunda p. pag. 639. 1.
Limosna, segunda p. pag. 100. 1.
Luxuria, segunda p. pag. 663. 2.

Litera M.

Magnanimidad, segunda p. pag. 643. 1.
Magnificencia, segunda p. pag. 645. 1.
Maldicion, y maldezir, segunda parte, pagina 400. 2.
Martirio, segunda p. pag. 641. 1.
Matrimonio, primera parte, pag. 1. 420. col. 1.
Maleficio, primera parte pag. 520. 2.
Mentira, segunda p. pag 636. 1.
Missa y pecados cometidos en la Missa, primera parte, pag. 61. 1. & seqq.
Misericordia, segunda p. 96. 1.
Murmuracion, segunda p. pag. 386. 1.
Mutilacion de miembro, segunda p. pag. 318. 1.

Litera N.

Negociar negociacion, segunda parte, pag. 402. 1.

Litera O.

Obediencia, y inobediencia, segunda parte, pag. 631. col. 1.
Obseruancia, segunda p. pag. 631. 1.
Ofrendas, segunda p. pag. 500. 1.
Ofrecer sacrificio, segunda p. pag 498. 2.
Oracion segunda p. pag. 474. 1.
Orden y ordenados, primera parte, pag. 375. 1. y 385. 1.

Litera P.

Paciencia, segunda p. 646. 1.
Paruificencia, segunda p. pag. 645. 1.
Pensiones, segunda p. 173. 2.
Perjurio, segunda p. pag. 587. 2.
Pertinacia, segunda p. pag. 647. 2.
Perseuerancia, segunda p. pag. 646. 1.
Piedad, segunda p. pag. 619. 1.
Polucion, segunda p. pag. 675. 2.
Prescripcion, segunda p. pag. 131. 1.
Presumpcion, segunda p. pag 643. 1.
Presumpcion, contraria a la esperança, segunda p. pag. 47. 2.
Prodigalidad, segunda, p. pag. 640. 1.
Promission, segunda p. pag. 211. 1.
Pusilanimidad, segunda p. pag. 644. 2.

Litera R.

Rapto, segunda, parte pag. 669. 1.
Rapina, segunda p. pag. 324. 2.
Restitucion, segunda p. pag. 235. & seqq.
Reos, segunda p. pag 349. 2.
Religion, segunda p. pag. 473. col. 1.
Rixa, segunda p. pag. 95. 1.

Litera S.

Sacrilegio, segunda parte, pagina 600. 1. 671. 2.
Satisfacion sacramental; primera parte, pagina 319. col. 1.
Sedicion, segunda p. pag. 95. 2.
Secreto sacramental, primera p. pag. 213. 1.
Simonia, segunda, p. pag. 602. 1.
Sodomia, segunda p. pag. 673. 2.
Soberuia, segunda p. pag 683. 2.
Sobriedad, segunda p. pag. 661. 1.
Sospecha, y sospechar segunda p. pag. 206. 1.
Superstition, segunda p. pag. 598. col. 1.
Suspension, primera p. pag. 235. 1.
Seruidumbre, segunda p. pag. 213. 2.

Litera T.

Temença, segunda p. pag. 648. 1.
Tentacion de Dios, segunda p. pag. 599. 2.
Testamentos, segunda p. pag. 216. 1.
Testigos, segunda p. pag. 359. 2.
Testimonio falso, ibidem.
Tributos. segunda p. pag. 187. 1.

Litera V.

Vanagloria, segunda parte, pag. 644. 1.
Verdad, segunda p. pag. 636. 1.
Ventas, y compras, segunda p. pag. 401. 2.
Vendicacion, segunda p. pag 635. 1.
Virginidad, segunda p. pag. 663. 1.
Voto, segunda p. pag. 505. 1.
Vsura, segunda p. pag. 545. 434. 2.

FINIS.

Tenia, segunda per. pag. 637. 1.
Irregularidad, primera p. pag. 316. 1. y 2. parte pag. 316. 1.
Irrision, segunda parte, pag. 400. 1.
Iuezes, segunda parte, pag. 33[illegible]. 1.
Iuyxios temerarios, segunda, pag. pag. [illegible]
Iuegos, segunda p. pag. 686. 1.
Iuramentos, segunda p. pag. 750. 1.

Litera L.

Letrigio, segunda p. pag. 618. 1.
Liberalidad, segunda p. pag. 619. 1.
Limosna, segunda p. pag. 100. 1.
Luxuria, segunda p. pag. 663. 1.

Litera M.

Magnanimidad, segunda p. pag. [illegible]
Magnificencia, segunda p. pag. [illegible]
Maldicion, y maldeçio, segunda parte, pagina 400. 1.
Martirio, segunda p. pag. 641. 1.
Matrimonio, primera parte, pag. [illegible] col. 1.
Maleficio, primera parte, pag. [illegible]
Mentira, segunda p. pag. 636. 1.
Missa, y pecados cometidos en la Missa, primera parte, pag. 81. 1. & seqq.
Misericordia, segunda p. pag. 96. 1.
Murmuracion, segunda p. pag. 386. 1.
Mutilacion de miembro, segunda p. pag. 318. 1.

Litera N.

Negociar negociacion, segunda parte, pag. 402. 1.

Litera O.

Obediencia, y inobediencia, segunda parte, pag. [illegible] col. 1.
Obseruancia, segunda p. pag. 634. 1.
Ofrendas, segunda p. pag. 500. 1.
Ofrecer sacrificio, segunda p. pag. 458. 1.
Oracion segunda p. pag. 474. 1.
Orden y ordenados, primera parte, pag. 375. 1. y 385. 1.

Litera P.

Paciencia, segunda p. 646. 1.
Paruificencia, segunda p. pag. 645. 1.
Pensiones, segunda p. pag. 23[illegible]
Perjurio, segunda p. pag. 487. 1.
Pertinacia, segunda p. pag. 647. 1.
Pertauerancia segunda p. pag. 646. 1.
Piedad, segunda p. pag. 619. 1.
Polucion, segunda p. pag. 675. 1.
Prescripcion, segunda p. pag. [illegible]
Presumpcion, segunda p. pag. [illegible]
Presumpcion, contraria a la esperança, segunda Sum. p. pag. 41. 1.
Prodigalidad, segunda p. pag. 640. 1.
Prouision, segunda p. pag. [illegible]
Prouisionidad, segunda p. pag. [illegible]

Litera R.

Rapto, segunda, parte pag. 6[illegible]
Rapina, segunda p. pag. 374. 1.
Restitucion, segunda p. pag. 1[illegible]. & seqq.
Reos, segunda p. pag. 349. 1.
Religion, segunda p. pag. [illegible]
Risa, segunda p. pag. 95. 1.

Litera S.

Sacrilegio, segunda parte, pagina 600. 2.
Satisfaccion sacramental, primera parte, pagina [illegible]
Sacrificio, segunda p. pag. 95. 1.
Secreto sacramental, primera p. pag. 113. 1.
Simonia, segunda p. pag. 601. 1.
Sodomia, segunda p. pag. 6[illegible]
Soberuia, segunda p. pag. 6[illegible]
Sobriedad, segunda p. pag. [illegible]
Sospecha, y sospechar segunda p. pag. 100. [illegible]
Suposicion, segunda p. pag. 498. col.
Suspension, primera p. pag. 2[illegible]
Seruidumbre, segunda p. pag. 1[illegible]

Litera T.

Templança, segunda p. pag. 6[illegible]
Tentacion de Dios, segunda p. pag. 599. 2.
Tentacion, segunda p. pag. 116. 1.
Tesoros, segunda p. pag. 377. 1.
Testimonio falso, ibidem.
Tributos, segunda p. pag. 187. 1.

Litera V.

Vanagloria, segunda parte, pag. 644. 2.
Verdad, segunda p. pag. 636. 1.
Ventas, y compras, segunda p. pag. 401. 2.
Vendicacion, segunda p. pag. 635. 1.
Virginidad, segunda p. pag. 663. 1.
Voto, segunda p. pag. 505. 1.
Vsura, segunda p. pag. 545. 434. 2.

FINIS.

TABLA

DE LOS CAPITV-

LOS DE LA PRIMERA PAR-TE, Y DE LO QVE CONTIENEN.

Tratado de los Sacramentos en general.

CAP. I. De la essencia y naturaleza del Sacramento en general, y en comun, pag. 1.

Cap. II. De la necessidad de los sacramentos, pag. 5.

Cap. III. De la diferencia entre los sacramentos de la ley Nueua, y de la Vieja, pag. 6.

Cap. IIII. Del efecto principal de los sacramentos de la nueua ley, que es la gracia, pag. 7.

Cap. V. Del efecto de los sacramentos, que es el character, pag. 7.

Cap. VI. De la causa efectiua de los sacramentos, pag. 8.

Cap. VII. Del numero de los sacramentos, y de su qualidad. pag. 14.

Tratado del sacramento del Baptismo.

Cap. I. De la essencia del sacramento del Baptismo, pag. 15.

Cap. II. De la institucion del sacramento del Baptismo, pag. 15.

Cap. III. De la materia del sacramento del Baptismo, pag. 16.

Cap. IIII. De la forma del sacramento del Baptismo, pag. 19.

Cap. V. Del sacramento del Baptismo, si se puede iterar, pag. 21.

Cap. VI. Del ministro del sacramento del Baptismo, pag. 23.

Cap. VII. De la necessidad del sacramento del Baptismo, pag. 26.

Cap. VIII. De los que reciben el sacramento del Baptismo, pag. 28.

Cap. IX. De los efectos del Baptismo, pag. 30.

Cap. X De la disposicion necessaria para recebir el sacramento del Baptismo, pag 31.

Cap. XI. De lo que puede impedir el efecto del baptismo que los Theologos llaman fiction, pag. 31.

Cap. XII. De algunas cosas preparatorias para el baptismo, pag. 32.

Cap. XIII. De los padrinos del sacramẽto del baptismo, pag. 33.

Tratado del sacramento de la Confirmacion.

Cap. I. De la naturaleza y essencia de la Confirmacion pag. 35.

Cap. II. De la materia del sacramento de la confirmacion, pag. 35.

Cap. III. De la forma del sacramento de la confirmacion, pag. 37.

Cap. IIII. Del efecto del sacramento de la confirmacion, que es el character, pag. 38.

Cap. V. Del efecto de la confirmaciõ, que es la gracia, pag 39.

Cap VI. De la disposicion necessaria para recebir el sacramento de la confirmacion, pag.40.
Cap.VII. De los que han de recebir este sacramento,pag.41.
Cap. VIII. De la necessidad deste sacramento,pag 42.
Cap. IX. Del ministro deste sacramento, pag.42.
Cap. X. De los ritos y ceremonias deste sacramento,pag.44.

Tratado del Sacramento del Altar, que se llama Eucharistia.

Cap.I. De la naturaleza y essencia deste sacramento, pag.45.
Cap.II. De la necessidad del sacramento de la Eucharistia, pag.49.
Cap. III. De la institucion del sacramẽto de la Eucharistia, pag.50.
Cap. IIII. De la materia deste sacramẽto en quanto a la especie de pan, y vino, pag.50.
Cap.V. De la forma deste sacramento, pag.59.
Cap.VI. De la conuersion de la substãcia del pan, y vino en cuerpo y sangre de Christo,pag. 63.
Cap. VII. Del modo y manera como esta Christo en este sacramento, pagina 65.
Cap.VIII. De los acidentes que quedã en este sacramento,pag. 68.
Cap. IX. Del ministro deste sacramento,pag.68.
Cap.X. De los efectos deste sacramento,pag.71.
Cap.XI. Del vso y recepcion deste sacramento,y de la disposicion necessaria para recebirle, pag 78.
Cap. XII. De quando se ha de negar el sacramento de la Eucharistia al pecador, pag. 82.
Cap.XIII. De algunas cosas que pertenecen a la razon de disposicion para este sacramento, pag.86.
Cap. XIIII. De la communion quotidiana,pag. 88.
Cap.XV. Del precepto de comulgar,assi diuino,como Ecclesiastico,p.89.
Cap. XVI. De la comunion debaxo de ambas especies, pag.90.
Cap.XVII. De la Eucharistia en quanto es sacrificio, pag 91.
Cap.XVIII. Del estipendio de las Missas,pag 96.
Cap. XIX. De vna circunstancia de la Missa que es el tiẽpo en que se ha de dezir, pag.108.
Cap.XX. De la circũstãcia del lugar en que se ha de dezir la missa,pag 116.
Cap.XXI. De los vasos sagrados,y vestiduras sagradas con que se ha de dezir missa,pag.131.
Cap. XXII. Del respecto y reuerencia q̃ se deue a las Iglesias y templos,y a los vasos sagrados,y ornamẽtos con que se dize missa, pag.136.
Cap. XXIII. De la preparaciõ q̃ es necessaria para dezir missa, pag.140.
Cap.XXIIII. De las cosas q̃ esta obligado el sacerdote a dezir en la missa,pagina 143.
Cap.XXV. Del modo que se ha de tener en euitar los defectos de la missa y suplirlos,pag.146.
Cap. XXVI. Del ministro de la missa,y de la obligaciõ que tiene, pag.156.
Cap.XXVII. Del precepto de oyr missa, pag. 158.

Tratado del sacramento de la Penitẽcia.

Cap. I. De la essencia y naturaleza del sacramento de la Penitencia en comun, pag. 172.
Cap. II. De la materia deste sacramento,pag.179.
Cap.III. De la forma deste sacramẽto q̃ es su cõpleméto essencial,p.183.
Cap.IIII. De algunas propriedades pertenecientes al sacramento de la Penitencia, pag.190.
Cap.V. De las partes del sacramẽto de la Penitencia en general,pag 197.
Cap. VI. De la contricion que es vna de las partes de la materia deste sacramento,pag.199.
Cap.VII. De la atricion,pag 215.
Cap. VIII. De la confesion en quanto a su necessidad,pag. 221.

Cap.

Cap. IX. Del precepto diuino de la cõfeſsion y contricion quando obliga, y en que caſos pag. 236.
Cap. X. De la verdad de la confeſsion, pag. 241.
Cap XI. De la eſſencia, y quididad de la confeſsion, pag. 244.
Cap. XII. Del miniſtro de la confeſsion, pag 245.
Cap XIII. Del miniſtro de la confeſsiõ eligible por la Bula de la Cruzada, pag. 255.
Cap. XIIII. Del miniſtro de la confeſsion en el articulo de la muerte, pag. 272.
Cap. XV. De otras cõdiciones y calidades q̃ ha de tener el confeſſor fuera de la juriſdiction, pag. 275.
Cap. XVI. De la confeſsion formada, o informe, pag 277.
Cap. XVII. De la integridad de la confeſsion, quanto al numero de los pecados, pag. 286.
Cap. XVIII. De la integridad de la confeſsion quanto a las circunſtancias, pag. 288.
Cap XIX. De las circunſtancias q̃ pertenecen a la confeſsion mas en particular, pag. 291.
Cap. XX. De algunos caſos en que es licito dimidiar la confeſsion, pag. 301.
Cap. XXI. De algunas condiciones, que ſon neceſſarias para la confeſsiõ pag. 307.
Cap. XXII. Del ſigillo y ſecreto de la confeſsion, pag. 313.
Cap. XXIII. De la ſatisfactiõ, pag. 319.

Tratado de las cenſuras Eccleſiaſticas.

Cap I Si ay cenſura Eccleſiaſtica, y q̃ coſa ſea, pag. 325.
Cap. II. De la materia de la cenſura, y de ſu virtud y eficacia, pag 327.
Cap. III. De la cauſa por la qual ſe ha de poner la cenſura Eccleſiaſtica, pag. 329.
Cap IIII De la cauſa como efectiua de la cenſura, pag. 334.

Tratado de la Deſcomunion.

Cap. I. De la difinicion y eſſencia de la deſcomunion, pag. 335.
Cap. II. Si ay deſcomunion en la Igleſia, pag. 336.
Cap. III. De la cauſa por la qual ſe ha de poner la deſcomunion, pag. 336.
Cap. IIII. La ſentencia de deſcomuniõ quando es injuſta ſi tiene algun efecto, pag 342.
Cap V. De la cauſa eficiente de la deſcomunion, pag 343.
Cap. VI. De la virtud y eficacia de la deſcomunion, pag. 344.
Cap VII. De la participacion con los deſcomulgados, pag. 353.
Cap. VIII. De la abſolucion de la deſcomunion, pag. 355.

Tratado del Sacramento de la Extrema Vnction.

Cap. I. De la eſſencia de la extrema vnction, pag 361.
Cap. II. De la materia deſte ſacramento, pag. 362.
Cap. III. De la forma de la extrema vnction, pag. 365.
Cap. IIII. Del efecto deſte ſacramento, pag. 366.
Cap. V. Del miniſtro deſte ſacramento, pag. 367.
Cap. VI. De los que han de recebir eſte ſacramento, pag. 369.
Cap. VII. De las partes que ſe han de vngir al enfermo, y de la ſolemnidad con que ſe ha de hazer, pag. 371.
Cap. VIII. De como ſe puede iterar eſte ſacramento, pag. 373.
Cap. IX. De la diſpoſicion neceſſaria para recebir eſte ſacramento, y de ſu vtilidad, ibid 373.

Tratado del ſacramento del Orden.

Cap. I. De la eſſencia del ſacramento de la Orden, pag 375.
Cap. II. De la forma deſte ſacramẽto, pag. 377.
Cap. III. De la materia deſte ſacramẽto, pag. 378.

Cap.

Cap. IIII. Del efecto deſte ſacramento, pag. 381.
Cap. V. Del miniſtro de la orden, pagina 382.
Cap. VI. De los que han de ſer ordenados, y de ſus calidades, pag. 385.
Cap. VII. De la edad, tiempo, y honeſtidad, y ſciencia neceſſaria para ordenarſe, y del patrimonio, o beneficio, pag. 393.
Cap. VIII. De las letras dimiſſorias è interſticios, pag. 406.
Cap. IX De la honeſtidad del veſtido, y de las exempciones de los ordenados, pag. 413.

Tratado del ſacramẽto del Matrimonio.

Cap. I. Del precepto natural de Matrimonio pag. 420.
Cap. II. Del Matrimonio en quanto ſacramento, pag. 422.
Cap. III. De los deſpoſorios, pag. 432.
Cap. IIII. De la diſinicion del Matrimonio, pag. 447.
Cap. V. Del conſentimiento que es neceſſario para el matrimonio, pagina 444.
Cap. VI. Del conſentimiento que ſe declara en oculto por palabras de preſente, y del matrimonio clandeſtino, pag. 451.
Cap. VII. Del conſentimiẽto forçado, y auido por violencia, pag. 467.
Cap. VIII. Del matrimonio de los hijos, ſi los pueden cõpeler los padres, pag. 469.
Cap. IX. Del conſentimiento de los contrahentes, qual ha de ſer, pagina 471.
Cap. IX. De los bienes del matrimonio con los quales ſe honeſta, y el vſo del pag. 472.
Cap. X. De los impedimentos del matrimonio en general, pag. 477.
Cap. XI. Del impedimento del error, pag. 478.
Cap. XII. Del impedimento de la condicion de ſeruidumbre, pag. 480.
Cap. XIII. Del impedimento del voto y de la orden, pag. 483.
Cap. XIIII. Del impedimento de la conſanguinidad, pag. 487.
Cap. XV. Del impedimento de afinidad, pag 489.
Cap. XVI. Del impedimento de la publica honeſtidad, pag 504.
Cap. XVII. Del impedimẽto de la cognacion eſpiritual, pag. 505.
Cap. XVIII. Del impedimento de la cognacion legal, pag. 512.
Cap XX. Del impedimento de la impotencia, pag. 515.
Cap. XXI. Del impedimento de la furia o locura, pag. 522.
Cap XXII. Del inceſto, y de otros delictos que impiden el matrimonio, pagina 523.
Cap. XXIII. Del impedimento de la edad, pag. 525.
Cap. XXIIII. Del impedimento de diſparidad de la religion pag. 526.
Cap. XXV. Del impedimento que llaman vxoricidio, pag 529
Cap. XXVI. Del impedimento que nace del rapto, pag. 530.
Cap. XXVII. De las coſas que neceſſariamente ſe han de poner en la ſuplica para que ſea valida la diſpenſaciõ que ſe haze en los impedimentos del matrimonio, pag. 532.
Cap. XXVIII. Del impedimẽto del matrimonio que es voto ſolemne quando ſobreuiene al matrimonio, pagina 543.
Cap. XXIX. Del impedimento que ſobreuiene al matrimonio conſumado que es la fornicacion, pag. 544.
Cap. XXX. De las ſegundas bodas, o ſegundo caſamietno, pag. 548.
Cap. XXXI. De la obligacion que tienen los caſados a pagar el debito cõjugal, pag. 551.
Cap. XXXII De la bigamia, pag. 556.
Cap. XXXIII De la indiſſolubilidad del matrimonio, pag. 559.
Cap. XXXIIII. De los hijos ilegitimos, pag. 561.

FIN.

PRIMERA PARTE

DE LA SVMMA,

EN LA QVAL SE SVMMA Y CIFRA TODO LO MORAL, QVE toca y pertenece à los Sacramentos, con todos los casos y dudas, disputadas con sus razones breuemente.

Cõcil. Trident. Sess. 7. in proœmio.

¶ *Ante todas cosas es necessario disputar y tratar de los Sacramentos en general, y en cõmun. Porque como lo enseña el Concilio Tridentino, los Sacramentos son, por los quales comiença la verdadera justicia, ò se augmenta la recibida, ò se repara.*

CAPITVLO PRIMERO.

De essencia y naturaleza del Sacramento en general; y en commun.

D. Tho. 3. p. q. 60. ar. 1. & 2. Definitiones Sacrament. Prima definitio. Signum rei sacræ sanctificãtis nos. De cons. dist. 1. ca. Sacrificiũ Magist. 4. dist 1. Augusti. lib. 2. de doctrina Christia.

PRIMERA Conclusion. Las definiciones del Sacramento en general son muy buenas. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de santo Thomas cõ el mismo, y todos los Doctores. Esta conclusion tiene necessidad de declararse, poniendo las difiniciones del Sacramento. La primera definicion y mas principal, à la quàl se reducen todas es. Sacramento es lo mesmo que señal sensible de cosa sagrada, que nos sanctifique. Pongo exemplo. El Sacramento del Baptismo es aquel lauar exterior sensible, junto con aquellas palabras: *Ego te baptizo in nomine Patris & Filij, & Spiritus sancti* el qual es vna señal sensible, que significa la gracia que nos justifica el alma: esta definicion es de san Augustin, y se refiere en el Derecho, de consecratione dist. 2. cap. sacrificium, y el Maestro en el 4. d. 1. Ante todas cosas, el Sacramento ha de ser señal, como lo enseña santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. Ha de ser señal instrumental, que dizen los Dialecticos; y traen la difinicion de san Augustin, señal no es otra cosa, sino aquello, que fuera de las especies que imprime en los sentidos, representa otra cosa, y la trae a la memoria, como la imagen de Christo, que pone delante los ojos aquella figura, y pinta, y representa a Christo, y lo trae a la memoria. Desta misma suerte el Sacramento, que es vna señal instrumental, como en el Baptismo el lauar, pone delante de los ojos aquella obra exterior, y representa y trae a la memoria el lauatorio interior y espiritual del alma. Esta señal es instituyda por Christo, y por su voluntad, y beneplacito, aunque tiene algun fundamento en las mismas cosas. El lauatorio exterior tiene fundamento y proporcion alguna, para significar el interior y la gracia con que se laua el alma: mas ha de ser signo, ò señal sensible: sensible se llama, porque se ha de sentir, o poder sentir con alguno de los sentidos, aun exterior, como se vee en el lauatorio exterior del Baptismo. Ha de ser señal practica que diga orden a algun efecto de suerte que lo que significa juntamente se obre y no basta que sea señal especulatiua. La señal especulatiua no haze lo que significa, ni dize orden a operacion ninguna. La imagen de Christo es señal especulatiua de Christo. Porque no produze a Christo, ni lo haze, ni dize ordena obra ninguna. Pero la señal practica haze lo que significa, o lo significado se haze quando se aplica la señal. El sacramento es señal practica, que haze lo que significa, como el Sacramento de la nueua ley que significa la gracia y la haze, o que se haze en la aplicacion del Sacramento, como en el Sacramento de la vieja ley que significaua la gracia, y dauase la gracia en la aplicacion del Sacramento.

De cosa sagrada que nos sanctifica. Acerca desta particula se ha de aduertir que para ser sacramento, no basta que sea señal de alguna cosa sagrada. Porque la imagen de Christo y la Cruz son señales de cosas sagradas, y no son Sacramentos, sino han de ser señales de cosa sagrada qne nos sanctifica, y justifica el alma. De suerte que es de razon del Sacramento significar la gracia, por la qual nos justificamos, y que es vna forma que nos sanctifica. Esto enseña el Doctor Angelico, quando dize que es de razon del Sacramento ser señal demonstratiua de la gracia. La razon es clara. Porque el sacramento de su razon tiene señal practica: de suerte, que da gracia quando se aplica, ò la da Dios. Luego necessariamente ha de significar la gracia que nos sanctifica. Tambien se ha de aduertir con Santo Thomas en el lugar immediatamente citado, que qualquier Sacramento significa tres cosas. La primera es la causa efectiua de nuestra sanctificacion que es la passion de Christo. Lo segundo y principal la causa formal de nuestra sanctificacion que es la gracia. Lo tercero es la causa final, que es la gloria. Declaremos esto en el principal de los Sacramentos, porque lo mesmo es en lo demas. Deste dize santo Thomas, ò sagrado combite en el qual se recibe Christo y se reuerencia la memoria de la passion, que es lo primero, y el alma se hinche de gracia que es lo segundo, y dase vna prenda de la gloria, que es lo tercero.

D. Thom. q. 60. art. 3.

O sacrum conuiuiũ

La duda es acerca desto vltimo, si el Sacramento principalmente ha de significar la gracia. La razon de dudar es. Porque el Sacramento del altar es verdadero sacramento, y tiene vna razon de sacramento con todos los demas sacramentos, y no significan principalmente la gracia, sino el cuerpo, y la sangre de Christo, luego esto no es intrinseco al sacramento.

A esta duda brevemente se responde, que el principal significado del sacramento es la gracia que justifica el alma. Assi lo enseña el Angelico Doctor. La razon es. Porque el sacramento, no es otra cosa, sino vna señal de vna cosa sagrada que nos santifica, y lo que principalmente nos santifica es la gracia. Luego la gracia es el principal significado del sacramento. A la razon de dudar que es dificultosa se responde, que el sacramento de la Eucharistia, tambien tiene por significado principal la gracia. Porque significa la carne, y sangre de Christo a manera de manjar espiritual que sustenta el alma por la gracia. Otras soluciones ay en el lugar citado.

D. Thom. in 4. q. 1. art. 1.

La segunda difinicion del Maestro es. El sacramẽto no es otra cosa, sino vna forma è imagen visible de la gracia inuisible, que la representa y causa, ò Dios en ella. Esta difinicion se ha de declarar conforme a lo dicho en la primera difinicion. Porque viene a coincidir con ella casi en todo.

Secunda diffi. Magist. in 4. dist. 1. in uisilis gratiæ uisibilis forma, uel eius imaginẽ gerat & causa existit.

La tercera difinicion es de san Augustin. Sacramento es, por el qual la diuina virtud secretamente obra nuestra salud espiritual, debaxo de cubiertas de cosas visibles. Esta difinicion tambien se ha de declarar conforme a lo dicho en la primera, porque tãbien viene a dezir lo mismo.

Tertia diffinitio Aug. lib. de corpor. Christi. Sa-

La vltima difinicion es de Hugo de Sancto Victore. Sacramento es vn material elemento, propuesto, exteriormente, y visiblemente, que tiene representacion que nace de alguna semejança, y significa por particular institucion, y de la sanctificacion nace, encerrar en si alguna inuisible y espiritual gracia. Esta difinicion tambien acude a la primera, y assi se ha de declarar, como se declara la primera.

cram. est per quod sub tegumentis rerum visibilium diuina virtus secretius salutem operatur.

Segunda conclusion. El sacramento es cosa sensible determinada. Esta conclusion tiene como dos partes. La primera parte es de santo Thomas, y todos sus discipulos, y quede declarada en la primera definicion. La razon es, porque como dize el Doctor Angelico, el sacramento es vna señal que se da hombre para conocer los mysterios de la gracia. Por lo qual siendo el hombre sensible, necessario es que las señales sean sensibles. La segunda parte de la conclusion es tambien de santo Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar alegado. Y esta parte de la conclusion hablando de los sacramentos de la nueua ley, de los quales principalmente hemos de tratar es clarissima: porque todos ellos son cosas sensibles determinadas, como se vè claramente en el Baptismo, el qual es vna señal sensible determinada: porque es el lauatorio exterior debaxo de aquellas palabras: *Ego te baptizo, &c.* Lo qual es vna cosa sensible determinada, para significar el efecto de la gracia. Esto mismo se vee en la confirmacion, y en los demas sacramentos. Pero hase de aduertir, que solo Dios puede determinar las cosas sensibles que han de tener razon de sacramentos: porque el solo es el autor de la gracia, y assi el solo puede instituyr los sacramentos, señales obradoras de la gracia ò con su poder y comission, y les da el la virtud, y se la junta.

Vlti. diffinit. Sacramentum est materiale elementum foris sensibiliter propositũ, ex similitudine re præsentãs, ex institutione signans ex sanctificatione continens aliquã in uisibilem & spiritualem gratiam. Hugo de S. Victore. lib. de sacramẽtis 2. p. c. 1.

Tercera conclusion. En los sacramentos de la nueua ley se requieren palabras. Hablando de los sacramentos de la nueua ley, es cosa notoria, y assi lo enseña santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. Esto se vee claramente en todos los sacramentos de la ley de gracia que se hazen con palabras, como se vee en el sacramẽto del Baptismo que tiene aquellas palabras: *Ego te baptizo, &c.* y lo mesmo es en los demas sacramentos. De los sacramentos de la ley vieja santo Thomas en la solucion del primer argumento da a entender, que no todos los sacramentos de la ley vieja tenian palabras. La razon es porque los sacramentos de aquella ley, eran como sombras y no imagines de las cosas de la gracia. Y assi la significacion de los sacramentos de la ley vieja era confusa como de sombra, y no clara, como la de la imagen. Por lo qual fue cosa conueniente, que no todos los sacramentos de la ley vieja constassen de palabras. Porque como enseña san Augustin, las palabras tienen excelencia en significar, y tienen la significacion muy clara.

D. Thom. 3. p. q. 60. art. 4. Art. 5.

Artic. 6.

Quarta conclusion que se sigue destas dos passadas. Todos los sacramentos de la nueua ley constan de cosas y de palabras, como de materia y forma. Esta conclusion es contra Durando que enseña lo contrario del sacramento del Matrimonio. Pero nuestra conclusion es certissima, y la enseña santo Thomas y todos sus discipulos en los lugares citados. Esta conclusion se prueba lo primero del Concilio Florentino que lo dize expressamente, y lo mesmo haze el Concilio Tridentino, y esto esta recibido entre todos los Theologos. Lo segundo se prueua de todos los sacramentos de la nueua ley, los quales constan de cosas y de palabras, como se vee en el Baptismo que consta del lauatorio junto con aquellas palabras: *Ego te baptizo, &c.* y lo

Durand. in 4. d. 1. q. 3. D. Thom. vbi sup. Conc. Florentin. in decre. de vnione Armenorum. Conc. Trident. sess. 14. ca. 3. can. 4.

y lo mismo es de la Confirmacion, y de los demas sacramentos. Lo tercero se declara con esta razon. Porque los sacramentos de la ley de gracia tienen mas clara significacion, y son como imagines de las cosas. Luego fue cosa conuenientissima, que constassen no solamente de obras, sino tambien de palabras que tienen excelencia en significar, y tienen mas clara la significacion.

Quinta conclusion. En los sacramentos de la nueua ley, ha de auer gran determinacion en las palabras que tienen lugar de forma. Esta conclusion enseña santo Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar alegado. La razon es, porque la significacion de los sacramentos principalmente esta en las palabras. *D. Thom. art. 7.*

Sexta conclusion. Certissimo es segun la fè que las formas de los sacramentos que tiene en vso la Iglesia estan determinadas por Christo nuestro Señor. De suerte que las palabras que tienen lugar de forma en el Baptismo, y en la Confirmacion, y en los demas sacramentos las instituyo Christo determinadas. Esto consta lo primero de la tradicion antiquissima de la Iglesia que tiene gran fuerça. Lo segundo del Cõcilio Florentino, en el lugar citado que dize lo mismo, y el Concilio Tridentino determina tambien esta verdad. Pero ha se de aduertir, q̃ esta fue la suaue disposicion de Christo nuestro Señor, que determino palabras en los sacramentos q̃ fuessen conuenientissimas para declarar el efecto del sacramento. Esto se vee en el sacramẽto del Baptismo, en el qual aquellas palabras. Yo te Baptizo, &c. son acomodadas para significar el efecto del sacramento, que es el lauatorio interior del alma. *Conc. Trid. sess. 7. canon 1.*

Septima conclusion. Esta determinacion de palabras no consiste en el sonido exterior dellas, sino en la virtud de significar; de suerte, que si diuersas palabras en el sonido tienen la misma virtud de significar hazen la misma forma. Como en el sacramento del Baptismo dezir: *Ego te Baptizo*, *Ego te abluo* que es lo mismo. Esto enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos en el lugar citado. La razon es, por que lo que se pretende en las palabras, es la significacion, y no el sonido dellas. De lo qual se sigue que la republica que tiene autoridad de imponer palabras para significar, puede vsar dellas quando las impusiere para significar lo mismo que las palabras sacramentales: porque entõces tendran la misma fuerça de significar. *Art. 7. ad primum.*

Octaua conclusion. El modo conuenientissimo de ministrar los sacramentos es, que los ministros vsen de las palabras mas comunes en aquella lengua en la qual ministran el sacramento, pero esto no es necessario. La primera parte de la conclusion se declara anssi: Los sacramentos se pueden ministrar en lengua Latina, ò Griega, ò Espaõla, o Italiana. Es conuenientissima q̃ en estas lenguas, y en las demas se vse de las palabras mas comunes. Anssi lo enseña santo Thomas, y sus discipulos en el lugar imediatamẽte citado. La razõ es, porq̃ siẽpre se ha de tener atencio a la significacio, la qual se halla mejor en las palabras mas comunes. La segũda parte enseña q̃ esto no es necessario. Porq̃ como las palabras signifiqué el efecto del sacramẽto, aũq̃ no sea las mas comunes, basta para hazer verdadero sacramẽto, assi no solamẽte se haze verdadero sacramento del Baptismo, diziendo: Yo te Baptizo, q̃ es la palabra mas comun, sino tambien diziendo: Ego te abluo, que no es tan comun. Acerca destas conclusiones es necessario dezir algo del mudar de las palabras de la forma quando quita la virtud de la significacion, de suerte que no se haze verdadero sacramento, y lo mismo es del añadir palabras à la forma del sacramento. Debese aduertir, que el mudar las palabras de la forma, puede acontecer de quatro maneras. La primera es, quando vno pronuncia corruptamente la forma del sacramento. La segunda manera es, quando vno añade algo a las palabras de la forma sacramental, ô si disminuye. La tercera manera puede acontecer, quando se interrumpen las palabras de la forma. Lo qual puede acontecer cessando de hablar, ò poniendo otras en medio. La vltima manera puede acontecer, trasponiendo las mismas palabras de la forma sin quitar, ni poner ninguna.

Lo segundo se ha de aduertir, que puede auer mudança en orden a las palabras sacramentales de parte de la intencion del ministro: lo qual puede acontecer de dos maneras. La primera es de industria, pretendiendo poner otra forma que la que pone la Iglesia, ò introduzir nueuo rito en ella. La segunda manera puede acontecer por negligencia, ò ignorancia.

Nona conclusion. Sino ay tanta mudança en las palabras sacramentales de parte de la forma que quite el sentido, se haze verdadero sacramento. Pero si la mudança es tan grande, que quite el sentido de las palabras, no se haze verdadero sacramento. Esta conclusion se determino en el capitulo Retulerunt, en el qual se determina, que si alguno por ignorancia de la lengua Latina pronuncia la forma del Baptismo de esta manera: *Ego te baptizo in nomine Patrias, & Filias, & Spiritus Sancta* haze verdadero Baptismo, y esto enseña santo Thomas. La razon es porque las palabras son forma del sacramento segun el sentido que hazen ora tenga al principio el sentido en la fuerça de las palabras, ò en auerlas acomodado el vso a significar aquello como de las palabras referidas en el capitulo retulerunt. *Cap. Retulerunt de 4.* *D. Thom. ar. 7. & 8.*

Decima conclusion que se sigue desta, si el ministro pone legitima materia y forma, y tiene intencion de hazer lo que haze la Iglesia, haze verdadero sacramento, aunque pretenda introduzir nueuo rito, ò error en la Iglesia, el qual no es toierado en ella. Declaremos esta conclusion, la intencion necessaria para hazer verdadero sacramento es pretender hazer lo que hizo Christo por los sacramentos, y lo que pretende la verdadera Iglesia que en realidad de verdad es la Iglesia Romana. Como el ministro del sacramento tenga esta intencion en general, poniendo verdadera forma, y materia haze verdadero sacramento, aunque cõmo persona particular pretenda introduzir nueuo rito contra la Iglesia. Esta conclusion enseñan los discipulos de santo Thomas en el lugar citado. Porque el tal ministro pone verdadera materia y forma y tiene la intencion que basta: luego haze verdadero sacramento. De lo qual se sigue que si el ministro declara su rito, o su error en la misma forma de tal suerte que no poga verdadera forma no haze verdadero sacramento, aunque tenga intencion de hazer lo que haze la Iglesia. Como si vno Baptizasse por aquellas palabras. *Ego te baptizo in nomine Patris maioris, & Filij, & Spiritu Sancti.* Porque en el tal caso no pone la verdadera forma instituyda por Christo.

Acerca desta vltima conclusion ay vna dificultad quando en la misma forma no se declara suficientemente el rito, o error que pretende introduzir en la Iglesia. Pongo exẽplo en la forma del *cap. Retulerunt*, baptiza vno de baxo de aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patria, & Filia, &c.* Con intencion de hazer lo que haze la verdadera Iglesia Pero pretende introduzir este error en la Iglesia que en Dios ay hija.

La duda es, si este tal hara verdadero sacramento? El Padre Maestro Soto enseña q̃ en este caso no se haze verdadero sacramẽto, no por falta de la forma, sino por defecto de la intẽciõ del ministro. Porque las palabras tienẽ suficiẽte significaciõ para ser forma deste sacramento, como cõsta del *cap. Retulerunt*. Luego tan solamente por defecto de la intencion, no es verdadero sacramento.

Otros modernos Theologos tienẽ q̃ en este caso no se haze verdadero sacramento, no por defecto de la intẽciõ, porq̃ tiene intenciõ de hazer lo q̃ haze la verdadera Iglesia, sino por falta de forma, porq̃ declara su error en la forma del sacramẽto. Esta duda procede quando las palabras, q̃ pronuncia el tal ministro por su fuerça, y virtud, o por fuerça, y virtud del vso q̃ las ha acõmodado assi hazẽ forma dudosa, de tal suerte q̃ en vn sentido son verdadera forma, y en otro no, como en el exẽplo puesto del *c. Retulerunt*. Tãbien puede ser exẽplo, si vno baptizasse con aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, & B. Virginis*? Estas palabras hazen forma dudosa, que reciben dos sentidos, en el vno no es forma, y en el otro si, porque si debaxo de aquellas palabras se pretẽde que la Virgen concurra para efecto del sacramento como las personas diuinas, no es verdadera forma. Pero si pretende inuocar la Virgen para efecto del sacramento, es verdadera forma.

A esta duda se responde que en este caso no se haze verdadero sacramento, y no por falta de la intencion del ministro: porque tiene muy suficiente intẽciõ, pues pretende hazer lo que haze la Iglesia, sino por falta de forma, porque en el sentido que el tal ministro pronuncia aquellas palabras no son verdadera forma. De su intencion particular nace el pronũciar aquellas palabras en el sentido q̃ no son verdadera forma del sacramento. Conforme a esta doctrina se ha de entender el caso del *c. Retulerunt*. Porque el q̃ baptizò cõ aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patria, & Filia, & Spiritus sancta*, las tomo en el sentido legitimo que hazen verdadera forma. Y si las tomara en otro sentido que podian hazer, significando que en Dios ay hija, no fuera verdadera forma, ni se hiziera verdadero sacramento.

Vndecima cõclusiõ. El que de proposito pronuncia las palabras de la forma corruptamẽte como en el caso del *c. Retulerunt*, ò pretende introduzir nueuo rito en la Iglesia, contra el vso recebido della, ha se de presumir que no haze verdadero sacramento por falta de la intenciõ legitima: de suerte que sino constasse legitimamente por otro camino de la intencion del ministro, se auia de presumir que no tiene legitima intencion, ni haze verdadero sacramento. No dezimos que no haze verdadero sacramento, porque puede tener legitima intencion y hazer verdadero sacramento, sino q̃ los hombres que juzgan como hombres, tienen suficiente causa para presumir que no haze verdadero sacramento. Esto enseña santo Thomas en el lugar citado.

D. Thom. ar. 7. & 8.

Duodecima cõclusiõ. Si el ministro del sacramẽto tiene legitima intẽciõ de hazer lo q̃ haze la Iglesia, y lo q̃ pretẽdio Christo q̃ se hiziesse en los sacramẽtos, y pone legitima materia y forma, haze verdadero sacramẽto, aũq̃ piẽse por error particular q̃ alguna palabra sea de essencia de la forma, no lo siendo y la añada Pongo exẽplo en el sacramẽto del altar. Aquella particula enim, no es de essencia de la forma, si alguno pensasse que lo era por su error particular y la pusiesse, haria verdadero sacramẽto. La razon es, porque entonces pone verdadera materia y verdadera forma, y tiene legitima intencion. Luego haze verdadero sacramẽto. Lo mismo se ha de dezir, si vno por error particular piensa que vna palabra es de essencia de la forma, y realmẽte no lo es, y dexala de dezir. Este tal haze verdadero sacramento. Como en el exẽplo puesto, si vno por error particular pensasse que aquella palabra, enim, es de essencia de la forma y la dexasse, haria verdadero sacramento, porque pone verdadera materia y forma, y tiene legitima intencion. Esta conclusion es verdadera, aunque es contra Soto.

Soto in 4. d. 3. q. 2.

Acerca desta conclusion, es la primera duda. Si vn ministro tiene intencion de hazer lo que haze la Iglesia, y baptiza con aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti, & B. Virginis*, y por error particular piensa que aquellas palabras, *& B. Virginis*, son de essencia de la forma del Baptismo en este sentido que la Virgen cõcurre al baptismo como las personas diuinas? Este tal no haze verdadero sacramento, como lo enseña S. Thomas. Y esto tan solamente, porque añade alguna cosa que piensa que es de essencia de la forma. Luego la conclusion puesta no es verdadera.

A esta duda se respõde q̃ sin duda ninguna en este caso no seria verdadero sacramento, no por falta de intenciõ, sino por falta de forma: porq̃ del error particular nace q̃ no pone legitima forma, y en el sentido legitimo de forma. Pero en el caso de nuestra conclusion pone legitima forma y el error particular, no quita el legitimo sentido de la forma.

La segunda duda es. Si vn ministro de la Iglesia baptiza con aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti, & B. Virginis*, y toma aquellas vltimas palabras deprecatoriamente, y haze verdadero sacramento, como es cosa auerigua da en Theologia. Otro ministro viendole baptizar de aq̃lla manera, y cõ aq̃lla forma, pretende hazer lo q̃ el otro hazia. Pero cõ error particular, piensa q̃ el otro no tomaua aq̃llas palabras *de precatorie*, sino como las otras, *in nomine Patris, & Filij &c.* La duda es, si este tal haze verdadero sacramẽto? La razõ de dudar es, porq̃ este pretende hazer lo que hazia el otro, y el otro hizo verdadero sacramento.

A esta duda se responde, que este ministro no haze verdadero sacramento, no por falta de intenciõ, porque pretende hazer lo que el otro hazia, y esto bastaua, sino porque no pone legitima forma, lo qual nace de error particular.

Decima tercia cõclusiõ: q̃ se sigue de lo dicho; el ministro q̃ tiene intẽcion de hazer lo q̃ haze la Iglesia, y pone legitima materia y forma, haze verdadero sacramento, aunque piẽse que alguna cosa no es de essencia, q̃ realmente es de essencia. Exẽplo. Baptiza vno diziendo, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sacti*, y por error particular, piensa q̃ aquellas palabras, *in nomine Patris*, no son de essencia, con todo esso haze verdadero sacramẽto. La razon

zon es porque tiene legitima intencion, y pone legitima materia y forma. Luego haze verdadero ſacramento. Eſta concluſion enſeñan los diſcipulos de ſanto Thomas contra Scoto.

Acerca deſta concluſiõ ay vna duda, quãdo ſe ha de iterar el ſacramento, y ponerſe la forma ſobre la miſma materia, por razon de auer duda ſi ſe puſo legitima forma, ora proceda eſta duda de ignorancia del miniſtro del ſacramento, ora lo hizieſſe de propoſito, o por oluido. Soto en el lugar citado dize lo primero, que ſi ay duda de la verdad de la forma ſe ha de repetir el ſacramento y iterar, y poner la forma ſobre la miſma materia. Dize lo ſegũdo, q̃ ſi ay razonable duda ſe ha de iterar el ſacramento. Y eſto tiene verdad en todos los ſacramẽtos, ora ſeã iterables, ora no. En eſtas dos coſas, como ciertas, conuiene nẽ todos los Thomiſtas en el lugar citado. Pero ha ſe de aduertir, q̃ eſte dicho ſegundo ſe ha de entender q̃ ſe ha de iterar el ſacramento debaxo de condicion, ſino eſtas baptizado, *Ego te baptizo, &c.* Pero no es neceſſario q̃ la condicion ſe declare exterior mẽte. Sino baſta q̃ ſe tẽga en la mẽte. Principalmente tiene eſto verdad en el ſacramẽto del Altar, en el qual al tiẽpo del cõſagrar ſe procede cõ tãto ſilẽcio por la reuerẽcia q̃ ſe deue a tã alto ſacramento. Y aſſi baſta poner la codicion interiormente. En el ſacramento del Baptiſmo: algunas vezes ſera neceſſario poner la cõdiciõ exteriormẽte, por amor del eſcãdalo q̃ puede auer en la gente comũ, ſi la auiã viſto baptizar otra vez. Dize lo tercero eſte autor, que mayor duda ſe requiere para repetir la forma ſobre la miſma materia en los ſacramẽtos q̃ no ſe puedẽ iterar, como es el Baptiſmo, Cõfirmaciõ, y Ordẽ, q̃ no en los q̃ ſe pueden iterar quales ſon los reſtãtes. Segũ eſta ſentencia cõ alguna duda ſe puede iterar el ſacramento de la penitẽcia, y los demas q̃ ſe pueden iterar, con la qual duda no ſe puedẽ iterar el Baptiſmo, y los demas ſacramẽtos q̃ no ſe puedẽ iterar de ſu naturaleza. La razõ es, porq̃ los ſacramentos primeros de ſu naturaleza ſon iterables, y ſe pueden repetir, y anſi con mayor facilidad ſe han de repetir. Quãto a eſte pũto no todos los diſcipulos de S. Thomas cõuienẽ cõ el M. Soto. Antes muchos dizẽ q̃ los ſacramentos q̃ no ſe pueden iterar de ſu naturaleza, con menor duda ſe hã de repetir y iterar q̃ no los q̃ de ſu naturaleza ſe pueden repetir. Y entre todos el ſacramento del Baptiſmo que es grãdemente neceſſario, tiene el primer lugar, y luego el ſacramento del Orden, y luego la Confirmacion. De ſuerte q̃ ſegũ eſta ſentencia con alguna duda ſe pueden iterar los ſacramentos q̃ de ſu naturaleza no ſon iterables, con la qual no ſe pueden iterar los demas. La razon es, porque los ſacramẽtos que de ſu naturaleza no ſon iterables, ſon mas neceſſarios en la Igleſia, como el Baptiſmo y el Orden. Por lo qual es neceſſario que ſean mas ciertos que los demas.

A eſta duda ſe reſponde q̃ eſta ſegũda ſentẽcia, es muy mas probable, y eſto conuẽce la razõ hecha en ſu fauor. Haſe de aduertir q̃ eſtos ſacramentos no ſe dizen de ſu naturaleza no iterables, porq̃ no ſe pueden repetir, ſi ay duda razonable, ſino porque nõ ſe pueden repetir, ſi es cierto q̃ ſe recibieron vna vez. Tãbiẽ ſe ha de aduertir, q̃ en todos los ſacramẽtos, es el miſmo inconueniente repetir la forma ſobre la miſma materia, ſino ay razonable duda. Y eſto es mas a propoſito de lo que vamos platicando.

Sera neceſſario dezir vna palabra de quando es pecado mortal, y qual pecado mortal ſea mudar las formas de los ſacramentos.

Quarta decima concluſion. El mudar la forma ſacramental de ſu propria razon, es pecado mortal. La razon es, porque es ſacrilegio de ſu naturaleza y violaciõ de la coſa ſagrada. Eſto tiene ſanto Thomas en el lugar ya citado.

Quinta decima cõcluſion. El mudar la forma, de ſuerte q̃ mude totalmẽte el ſentido de la forma de hecho es grauiſſimo pecado mortal. Porq̃ es ſacrilegio, y en coſa grauiſſima, y no haze verdadero ſacramẽto. Eſto enſeñã todos los Doctores citados.

Decima ſexta cõcluſio. Aunq̃ el mudar de la forma ſacramẽtal no quite el ſentido de la forma, ſi es notable y graue la mudãça es pecado mortal, pero ſino fuere graue, ni notable, ſera pecado venial. La primera parte de la cõcluſion ſe verifica, quãdo vno de propoſito baptizaſſe con aq̃llas palabras, *Ego te baptizo in nomine patriæ, & filiæ, & ſpiritus ſancti* tomandolas en el ſentido que hazen verdadero ſacramento. Y lo miſmo es ſi lo hizieſſe por negligencia craſſa. La razon es, porque la tal mudança es graue y notable. Luego es pecado mortal. La ſegũda parte de la concluſion ſe verifica quando vno en la conſagracion dexaſſe aquella particula, enim. Entonces ſeria pecado venial y no mortal, porque no es graue la materia. Pero el pecado venial ſeria grauiſſimo por ſer contra la virtud de religion, que es muy alta, y en materia de ſacramentos.

Acerca deſtas concluſiones ay vna duda del quẽ muda las palabras de la forma ſacramental en otras que no ſon conuertibles pero hazen verdadera forma conforme a ſentencia probable. La duda es, ſi en eſte caſo ſeria pecado mortal. El exemplo es, ſi vno baptizaſſe con aquellas palabras, *ego te baptizo in nomine genitoris, geniti & procedentis ab vtroque.* Las quales ſegun probable ſentencia de Cayetano, hazen verdadero baptiſmo. La razon de dudar es, porque no es pecado ſeguir la opinion probable, como lo determinan los Teologos. *In 1. 2. q. 18.*

A eſta duda ſe reſponde q̃ es pecado mortal la tal mudança y vſar de tal forma. La razo es, porque en vna coſa grauiſſima ſe aparta del vſo comun de toda la Igleſia. Luego es pecado mortal. Como ſeria pecado mortal baptizar con aquellas palabras, *Baptizetur ſeruus Chriſti, &c.* Porque ſe aparta del vſo comun de la Igleſia. A la razon de dudar ſe reſponde q̃ es probable ſentencia que con aquellas palabras ſe haga valido ſacramento del baptiſmo. Pero no es opinion probable que es licito vſar dellas, apartandoſe del vſo comun de la Igleſia. *Soto in 4. d. 1. q. 1. ar. 8.*

Vltima concluſio. El que en la forma de los ſacramentos pretende introduzir nueuo rito contra el vſo de la Igleſia, peca pecado de ſacrilegio. Porque no ſe puede hazer eſta introduccion ſin menoſprecio de la Igleſia, o ſin ſer herege, o ſciſmatico. De lo qual ſe ha de ver el padre Maeſtro Soto.

De lo qual ſe ſigue la definiciõ como phyſica del ſacramento de la nueua ley. Sacramento es vna ſeñal ſenſible de coſas y palabras determinadas, compueſta por fuerça y virtud de la diuina inſtitucion. Eſta definicion ſe colige de todas las concluſiones, pueſtas acerca de la naturaleza del ſacramento. *Definitio ſacramenti nouæ legis Sacra eſt ſignũ ſenſibile rebus, & verbis diuina inſtitutione determinatis compoſitum. D. Thom. 3. p. q. 61. art. 1. 4. cont. gẽt. ca. 56.*

Cap. II. De la neceſsidad de los ſacramentos.

PRimera concluſion, cõuenientiſsima coſa fue, y en alguna manera neceſſaria, que vuieſſe Sacramentos en la Igleſia. Eſta verdad enſeña el Angelico Do-

co Doctor, y todos sus discipulos. La primera razon es, porque el hombre de su naturaleza tiene venir en conocimiento de las cosas espirituales por las cosas sensibles y materiales. Luego fue conuenientissimo, y en alguna manera necessario, que Dios instituyesse sacramentos que son señales sensibles, por las quales el hombre viene en conocimiento de las cosas espirituales. La segũda razon es, porque el hombre pecando se subjecto a las cosas corporales y sensibles. Luego conuenientissima cosa fue que Dios pusiesse el remedio y la medicina del pecado en las cosas corporales y sensibles, quales son los sacramentos q̃ son vnas medicinas diuinas. La tercera razon es, para que los instrumentos de nuestra santificacion tuuiessen proporcion con la causa principal de nuestra justificacion, q̃ es el Verbo en carne: el qual debaxo de la humanidad que es corporal y sensible encierra en si la virtud de la diuinidad. Assi los sacramentos que son sensibles y corporales encierran en si virtud diuina.

Segũda cõclusion. No fue cõueniẽte, ni necessario q̃ vuiesse sacramentos en el estado de la innocẽcia. *Artic.2.* Esta cõclusiõ enseña S. Thomas en el lugar citado. La razõ es, porq̃ entõces estaua el hõbre recto, y perfecto. Por lo qual no fue cosa cõueniente q̃ se aprouechasse de las cosas inferiores, quales son las cosas corporales y sensibles para el conocimiento de las cosas diuinas y espirituales, y para la perfeccion de la gracia, y assi no tuuo necessidad de sacramẽtos. Declaremos mas esto. Los sacramẽtos no fueron necessarios en aquel estado para el remedio del pecado, pues no vuo pecado ninguno, ni lo auia de auer; ni tampoco fueron necessarios para la perfeccion de la misma gracia: porque en vna cosa tan alta dependiera el hombre de las cosas que eran inferiores a el, lo qual no era cosa conueniente, estando el hombre tan perfecto en aquel estado.

Tercera conclusiõ. Despues del pecado antes de la venida de Christo fue cõuenientissima cosa, y en alguna manera necessaria q̃ vuiesse sacramẽtos. Esto enseña S. Thom. en el lugar citado. *Artic.3.* La razõ es, porque los sacramẽtos son señales sensibles de las cosas espirituales cõ q̃ el hõbre se santifica, y despues del pecado ninguno se puede justificar, sino es por la fè de Iesu Christo, como se enseña en la materia de fè. *2.2. q. 2.* Luego necessario fue q̃ entonces vuiesse algunas señales sensibles, por las quales el hombre protestasse la fè, que tenia en lo interior, y en las quales se justificasse: y estas señales son sacramentos.

Quarta cõclusion. Despues de Christo venido al mundo en el tiempo de la ley de gracia, fue conuenientissima cosa y muy necessaria en alguna manera, que vuiesse sacramentos. Esta conclusion enseña el Doctor Angelico y sus discipulos en el lugar alegado. *Artic.4.* La razon es porque en la ley de gracia tambien nos saluamos y justificamos por la fè de Iesu-Christo que ha ya venido y nascido en el mundo. Luego necessario fue que vuiesse sacramentos y señales sensibles, con las quales protestasemos esta Fe de Christo ya venido al mundo.

Cap. III. De la diferencia de los sacramentos de la ley nueua, y de la ley vieja.

PRimera conclusion. Los sacramentos de la ley de gracia difieren grandemente de los sacramentos de la ley vieja. Esta cõclusion enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, y en el 4. cont. gent. *4. Contra gen. c. 57.* Esta cõclusion no se puede prouar sino es poniẽdo las diferẽcias que ay entre los vnos y los otros sacramentos. Ante todas cosas, todos estos sacramentos conuienen en ser señales sensibles de cosas espirituales, quales son Christo y la gracia, y la gloria. Esto supuesto.

La primera diferẽcia que ay entre los vnos y los otros sacramentos, se toma de la razõ de señal, que es intrinseca y essencial a los sacramentos. Porque los sacramentos de la ley vieja significauan a Christo, que estaua por venir, y protestauan la fee de Christo venidero. Pero los sacramentos de la ley de gracia, significan a Christo ya venido. Esta diferencia pone S. Thomas y todos sus discipulos en este vltimo lugar alegado; y esta diferencia es grandemente essencial, porque se toma de lo muy essencial del sacramento, que es la razon de señal.

La segunda diferencia tambien essencial se toma de la razon de señal. Porque los sacramentos de la vieja ley, aunque significauan la passiõ de Christo, la gracia y la gloria, pero significauan todas estas cosas muy obscura y confusamente. Como toda la ley de Moysen era como vna sombra que representaua obscuramente los mysterios, assi tambien los sacramentos de la tal ley eran confusos y obscuros en su significacion y como sombras. Pero los sacramentos de la ley nueua tienen mas clara y mas perfecta significacion de aquellas cosas que significan. Como toda la ley tiene razon de clara imagen, assi tambien los sacramentos representan mas claramente. Esta diferencia apunta santo Thomas. *D. Thom. 3.p.q. 60. art. 3.*

La tercera diferencia se toma de la causalidad de estos sacramentos: la qual se reduze a la razon de señal practica y obradora. Los sacramentos de la ley vieja no encerrauan en si la virtud de la passion de Christo para dar gracia: porque la passion de Christo aun no auia sido en el mundo. Por esta razon el Apostol san Pablo a los sacramentos de la vieja ley llama pobres, y elementos vazios de fuerça y virtud para dar gracia: y assi ni encerrauan en si gracia, ni la dauan, sino Dios la daua en la applicacion del sacramento. Pero los sacramentos de la ley de gracia encierran en si la virtud de la passiõ de Christo, que ya fue en el mundo. Tienen en si fuerça y y virtud para dar gracia, y en hecho de verdad la dan a aquellos que no ponen impedimento. Esta diferencia pone el Concilio Florentino, y la significa el Concilio Tridentino. *Conc. Floren. dec. de vnione Armenorum Concil. Trid. sess. 7. can. 6.*

Acerca desta conclusiõ podia auer vna dificultad si esta diferencia era essencial entre los vnos y los otros sacramentos. La razõ de dudar es, porq̃ el causar la gracia, ò no la causar, parece muy fuera de la razon de señal, y assi no parece diferencia essencial entre los sacramentos. A esto se puede dezir, que se reduze a differencia essencial. Porq̃ de razon del sacramento, es ser señal practica, y causadora de la gracia: y los sacramentos de la nueua ley son señales mas practicas, y obradoras de la gracia. Porque ellos mesmos tienen virtud de causar la gracia, la qual no tienen los sacramentos de la ley antigua, si no dauase la gracia quando se aplicaua, lo qual no era ser perfectamente señal obradora.

Lo segundo se puede dezir, que esta diferencia aunque no sea essencial, es muy intrinseca, porque se toma de vn accidente muy intrinseco al sacramento que es el causar la gracia. Este accidente por diuina ordenacion es muy intrinseco al sacramento de la nueua ley, y es como propria passion suya que tiene gran cõjunccion cõ la significacion del sacramen-

cramento de la nueua ley, que significa a Christo presente y su passion que passo ya. Por este accidente se diferencian los sacramentos de la ley de gracia, de los sacramentos de la ley antigua que no tenian esta propriedad, como el hombre se diferencia de los demas animales por este accidente tan intrinseco, que es ser risible.

La quarta diferencia q̃ se sigue desta es, que los sacramentos de la ley nueua de si dan gracia, por la virtud que tienen y encierran en si: lo qual llaman los Theologos dar gracia, *ex opere operato*. Pero los sacramentos de la ley antigua no dauan gracia desta manera, sino Dios la daua en la aplicacion del mismo sacramento. Pero ellos de si no tenian fuerça, y virtud, y assi en todo rigor no se dezia que dauan gracia, *ex opere operato*.

Segunda cõclusiõ. Los sacramentos de la ley de gracia, son mas perfectos que los sacramentos de la ley vieja. Esta conclusion se sigue claramente de las diferencias puestas. Porque en razõ de señales sensibles son mas perfectos, y en razon de causar gracia ni mas ni menos, porq̃ como pertenecen a la ley de gracia, encierran en si la gracia, y la virtud de causarla. Destos sacramentos mas perfectos de la ley de gracia hemos de tratar mas en particular, y de estos hablaremos en lo que se sigue.

Cap. III. Del efecto principal de los Sacramẽtos de la nueua ley, q̃ es la gracia.

HEmos platicado que los sacramentos de la ley de gracia, son causadores de la gracia, la qual tienen por efecto, y assi es necessario muy en particular declarar este mysterio.

Primera cõclusion. Los sacramentos de la nueua ley, no son causas principales de la gracia, sino instrumẽtales, porq̃ la causan como instrumẽtos de la diuina virtud. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, porq̃ solo Dios es la causa principal de la gracia. Luego los sacramentos solamente han de ser como causas instrumentales.

D. Thom. 3. p. q. 62. art. 1.

Segunda cõclusiõ Certissimo es segũ la Fè, q̃ los sacramentos de la ley de gracia, cõtienẽ y encierrã en si la gracia, y la dan a aquellos que no ponen impedimento. Esta conclusion se determina en el Cõcilio Florẽtino, y Tridentino. De suerte que los sacramentos desta ley dan gracia por la fuerça y virtud q̃ encierran en si, y como dizẽ los Theologos, *ex opere operato*. Esta cõclusiõ se prueua de las diferẽcias, porque diñere el Sacramento de la nueua ley del Sacramento de la ley vieja. De suerte q̃ hemos de considerar, que los sacramentos de la nueua ley dan gracia de si, fuera de la que responde a las obras sobrenaturales que haze el hombre.

Con. Floren. in decreto de vnione Armenorum. Con. Trid. sess. 7. præcipue, canone. 6.

Tercera conclusion. Todos los sacramẽtos de la ley nueua tienen fuerça y virtud para dar gracia primera, y hazer de atrito cõtrito, aunq̃ sean los sacramentos de los viuos. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. Y la razon es, porq̃ todos los sacramentos de la ley de gracia, son vnos instrumentos de la Passion de Christo, la qual da la primera gracia, y haze de atrito contrito. Y assi estos sacramentos q̃ encierrã en si la virtud de la Passion de Christo tienen essa misma fuerça. Los sacramentos de los muertos como son la penitencia y el baptismo, cosa clara es, q̃ puedẽ dar la primera gracia y hazer de atrito contrito. De los sacramẽtos de los viuos, tãbiẽ es cosa cierta q̃ tienen la misma fuerça, como abaxo se declara, aun en el sacramento del Altar, el qual tiene fuerça de dar primera gracia, y hazer de atrito contrito, y en algun caso lo haze assi. Como los sacramẽtos de la nueua ley causen la gracia, y tegã diuina virtud para darla, no solamẽte como causas morales, sino como instrumẽtos physicos enseñalo los Theologos en la materia de *Sacramentis in genere*. Alli se ha de ver que no pertenece a este lugar.

3. par. q. 62. art. 1.

Cap. V. Del efecto de los Sacramentos, que es el character.

PRimera cõclusiõ. Cierto es segũ la Fè, que algunos sacramẽtos de la nueua ley imprimen character. Esta cõclusiõ enseña S. Thomas y todos sus discipulos cõ el, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua del cap. maiores, en el qual se determina esta verdad. Esto mesmo determina el Cõcilio Tridentino, y es comun consentimiento de toda la Iglesia, y de todos los Sanctos.

D. Thom. 3. par. q. 63. art. 1. Cap. maiores, de baptismo, & eius effectu. Concil. Trid. sess. 7. can. 1.

Segunda conclusion. El character es vna potencia espiritual q̃ Dios mediante el sacramẽto imprime en el alma. Esta verdad enseña el Doctor Angelico con todos sus discipulos en el lugar alegado, y assi trae S. Thomas su razon. El character baptismal no es otra cosa sino vna potencia passiua, por la qual se haze el hõbre capaz de recebir los demas sacramentos. Y el character de la Confirmacion es, vna potencia, por la qual el hombre tiene fuerça y virtud para professar la Fè recebida en el baptismo. Y el character de la orden no es otra cosa sino vna potencia, por la qual el hombre puede consagrar, sin la qual en ninguna manera podria.

Tercera cõclusiõ. El character que es potẽcia sobrenatural està en el entendimiento del hombre como en su proprio subjecto. De suerte, que como la gracia esta en la essencia del alma y la perficiona, assi tambien el character esta en el entendimiento. Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos sus discipulos, y de otros muchos Doctores. Esto enseña San Dionysio, quando dize que el character es vna señal, y vna luz q̃ nos configura y haze semejantes a Christo. La luz pertenece al entendimiento, y assi el character pertenece al entendimiento. Esto se prueua lo primero porque professar la religio Christiana es proprio del entendimiento, que es como la lengua del alma. Y el character ordenase a protestar la Fè, y la religiõ Christiana por el culto externo. Luego el character se ha de poner en el entendimiento. Lo segundo porque el character es vna señal de nobleza y dignidad. Luego fue cosa conuenientissima que se pusiesse en el entendimiẽto que es la potencia nobilissima del alma.

Artic. 4. D. Dionys. ca. 2. de eccles. Hierarc.

Quarta cõclusiõ. El character es vna potẽcia perpetua que no se puede borrar del alma. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar alegado. Esto enseña el Concilio Florentino, y el Concilio Tridentino en los lugares ya alegados.

Artic. 4.

Quinta conclusion. Solos tres Sacramentos de la nueua ley imprimen Character, Baptismo, Confirmacion, y Orden. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos. Esto determina expressamente el Concilio Florentino, y el Tridentino en los lugares citados, y es comun sentencia de todos los Doctores. De lo qual se sigue que estos Sacramentos que imprimen character no se pueden iterar, como lo dizen estos mismos Concilios, y Doctores.

Artic. 6.

Cap. VI. De la causa efectiua de los Sacramentos.

ANte todas cosas se ha de aduertir que bien assi como los efectos tienen causa principal, y instrumental, assi tambien los Sacramentos tienen estas dos maneras de causas, y de ambas hemos de tratar en este capitulo.

Primera conclusion. Solo Dios es causa principal del efecto de los Sacramentos, ora sea la gracia, ora el character. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos: porque estos efectos del Sacramento, son tan altos que solo Dios como causa principal, los puede produzir. *D. Thom. 3. part. q. 64. art. 1.*

Segunda cõclusion. Como causa instrumẽtal sub ordenada a la principal, tãbien puede el hõbre quãdo miñistra el Sacramẽto cõcurrir a produzir y causar estos efectos interiores de los Sacramẽtos. Esta conclusion enseña S. Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el. De manera que no solamente los sacramentos causan el efecto de la gracia, y del character, sino tambien el ministro.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si la deuocion del ministro que ministra los Sacramẽtos augmenta la gracia de tal suerte y qualidad, que la mayor deuocion del ministro sea causa de que se de mayor gracia en el Sacramento. El exemplo esta claro, quando se baptiza vn niño. En esto ay diuersos pareces: pero la verdad es la que tiene S. Thomas, y Cayetano en el lugar alegado, la qual se declara cõ estos dichos.

Digo lo primero. La bondad y deuocion del ministro, no augmenta el efecto proprio que tiene de si el Sacramento que es la gracia. La razon es, porq̃ el Sacramento no recibe la virtud, o fuerça de causar gracia del ministro, sino de solo Dios. Luego por el mejor ministro no da Dios mayor gracia. Diximos que hablamos de la gracia que es proprio efecto del sacramento, y que prouiene del. Porque podria ser que el ministro con su bondad, y deuocion y por sus oraciones alcance de Dios que el q̃ recibe el Sacramento se disponga mejor, y entonces se le de mayor gracia. De lo qual se sigue que en el baptismo todos los niños que no tienen vso de razon reciben ygual gracia. Porque las oraciones del ministro no pueden ser causa de que los niños se dispongan mejor.

Digo lo segundo, el ministro del Sacramẽto por su deuociõ y ruego puede alcançar algunos dones del cielo, q̃ tẽgã cõnexion cõ la gracia. Como en el baptismo puede el buẽ ministro alcãçar algunos dones ordenados a la misma gracia, como son la protection de los peligros, y del demonio, y la buena criãça, è institucio̅ de la vida, q̃ son cosas annexas a la misma gracia del Sacramẽto. Y si es adulto le puede alcãçar, q̃ se dispõga mejor para recebir el sacramẽto. De lo qual se sigue, quã bueno y santo sea elegir buẽ ministro, para q̃ ministre los Sacramentos. Particularmẽte tiene esto verdad en el Sacramẽto de la Penitẽcia, en el qual puede ser de gran prouecho el buẽ ministro para disponer biẽ el penitente.

Tercera conclusion. Solo Dios es instituydor de los sacramentos. Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado. Porque solo Dios es causa de nuestra sanctificacion, y por consiguiente el solo es instituydor de los instrumẽtos con que se justifica el alma. *Art. 2.*

Quarta conclusion. Certissimo es segun la Fee, que todos siete Sacramentos de la Iglesia los instituyo immediatamente Christo nuestro Señor. Esta conclusion determina el Concilio Tridentino. Y esto enseñan todos los Doctores. Y de los Sacramẽtos se dira en particular quando se tratare de qualquiera de los Sacramentos. *Con. Trident. sess. 7. can. 1.*

En este capitulo es necessario tratar muy en particular de los ministros de los Sacramẽtos que son como causa del Sacramento.

Quinta conclusion. Cierto es segun la Fee, que la malicia y pecado del ministro, no le quita el poder de ministrar los Sacramentos. De suerte que los malos ministros pueden hazer verdaderos Sacramentos, si ponen todos los requisitos para la cõstitució del sacramento, como es la materia y forma y la intencion. Lo mismo es de los ministros descomulgados suspensos y degradados, è irregulares. Esta conclusion determino el Cõcilio Cõstãciense, y el Concilio Tridentino muy de proposito. Esto enseñan todos los Doctores, con el Maestro en el quarto distinctione quinta. Esto mismo enseña el Doctor Angelico. La razon es, porque el ministro en los sacramentos obra como ministro, y no como principal agente. Luego la bondad, o malicia del ministro, no haze que el sacramento no sea valido. *Con. Constan. sess. 8. Concil. Trid. sess. 7. can. 12. sess. 14. can. 6. & 10.*

Sexta conclusion. Los malos ministros que estan en pecado mortal, pecan pecado mortal de su propria razon, ministrando los sacramentos, y el tal pecado de su propria razon es sacrilegio contra el sacramẽto que es cosa sagrada. Para declarar esta verdad se ha de aduertir, que los ministros de los sacramentos son de dos maneras. La primera manera de ministros es, quando lo hazen de oficio proprio. Y estos se llaman ministros de solẽnidad, y Religion. Como el Sacerdote quando ministra el sacramento del Baptismo, que lo haze de oficio proprio, y con solemnidad. Otra manera de ministros ay de necessidad: Como quando vn lego ministra el sacramento del Baptismo a vn niño en caso de necessidad. Aquellos se llaman ministros de oficio, que estan consagrados con alguna especial consagracion, y deputados para aquel oficio, y que participan la razon del Sacerdocio de Christo: y se les da gracia, y sanctidad en su consagracion para exercitar deuidamente su oficio. Estos tambien se llaman ministros de Religion, porque los sacramentos que ministran son vnas ceremonias sagradas ordenadas al culto Diuino; y sanctifican los hombres. Ministros de necessidad se llaman aquellos que no tienen nada desto, sino tan solamente tienen ministrar los sacramentos en caso de necessidad. Esto supuesto. *D. Thom. 3. par. q. 64. art. 5. 4. cõt. gentes c. 167 Scot. d. 5. q. 5. ar. 5.*

La primera dificultad es, si todos los ministros que ministran los Sacramentos en pecado mortal, pecan mortalmente pecado de sacrilegio, ora sean ministros de oficio, ora sean ministros de necessidad.

Septima cõclusion que declara la passada. El ministro de oficio, y solẽnidad, y Religion q̃ ministra el Sacramento en pecado mortal, peca mortalmente de su propria razõ pecado de sacrilegio. Esta cõclusiõ se prueua. Lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad en muchos capitulos. Esto se puede cõfirmar, porq̃ assi lo enseñan casi todos los Sãctos. Lo segundo se prueua, porq̃ el tal ministro, ministrãdo los sacramẽtos de oficio hase como ministro de Dios. Luego para ministrarlos ha de estar en gracia de Dios, y tener limpieza cõformandose *1. qu. 1. per multa capita peculeariter in ca. per Esai. de consec. d. 4. cap. Baptismus.*

doſe con Dios. Tambien porque el que miniſtra el Sacramento de oficio eſtando el en pecado mortal, quanto es de ſu parte, manzilla y enſuzia los Sacramentos: y anſi peca mortalmente. Eſta ſentencia tienen todos los Scholaſticos, con el Maeſtro Durando, Palude, Gabriel, Eſcoto, Ricardo, Adriano, Cayetano en el lugar de Sãcto Thomas alegado, y en otros. De lo qual ſe ſigue, que el tal miniſtro peca mortalmente en particular miniſtrando el Sacramẽto en pecado mortal. La razon es, porque como ſe dize en la concluſion, eſto de ſu propria razon es pecado mortal de ſacrilegio. Y la materia es grauiſſima, como conſta, porque es miniſtrar el Sacramento en pecado mortal.

Magiſt. in 4. diſt. 5. Duran. q. 2. Palude q. 2. Gab. q. 1. a. 3. aub. 2. Scoto d. 1. q. 5. art. 6. Ricar. in 3. quæſt. 8. Adrian. in 4. de Baptiſmo art. 3. Nauar. in Manu. c. 25. n. 71. Caiet. tom. 3. opuſc. tract. 3.

Octaua concluſiõ. El miniſtro de neceſsidad no peca mortalmente, miniſtrando el Sacramento en pecado mortal. Eſto enſeña el Doctor Angelico en el lugar ya alegado, y le ſiguen todos ſus diſcipulos en aquella ſolucion del tercero argumento. La razon es, porq̃ eſte tal no ſe ha como miniſtro de Dios, ni eſta conſagrado con particular conſagracion para hazer aquel oficio, ni recibio gracia particular para adminiſtrarle deuidamente, luego no peca mortalmente adminiſtrando el Sacramento, como miniſtro de neceſsidad. Pero haſe de aduertir, que haze poco alcaſo que el miniſtro de neceſsidad ſea lego, o ſacerdote para verificar nueſtra concluſion. De ſuerte que ſi vno baptiza en caſo de neceſsidad, ora ſea lego el que baptiza, ora ſea Sacerdote ſi baptiza ſin ſolemnidad, no peca mortalmente, aunque baptize en pecado mortal. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caſo no ſe ha como miniſtro de Dios conſagrado con eſpecial conſagracion para aquel oficio. De ſuerte que para pecar mortalmente, lo ha de hazer de oficio proprio.

Acerca de la ſexta, y ſeptima concluſion. Ay algunas dudas morales, que es neceſſario declararlas, para que entiendan los miniſtros como ſe han de auer en la adminiſtracion de los Sacramentos quãdo los adminiſtren de oficio, y como miniſtros de ſolemnidad y Religion.

La primera dificultad es, ſupueſto que el miniſtrar los Sacramentos de oficio en pecado mortal, es pecado mortal, ſi el miniſtrarlos en mas graue pecado, o en mas pecados, ſea mas graue pecado: de ſuerte que por lo menos agraue notablemẽte el pecado quanto es de eſta parte, eſtando todas las demas coſas y guales. La razon de dudar es, porque el tal peca mortalmente por miniſtrar el Sacramento en pecado mortal, y porque ſe ha como miniſtro de Dios conſagrado con eſpecial conſagracion para eſte miniſterio, y ſanctificado con eſpecial ſanctidad para hazer deuidamente el tal oficio. Para todo eſto impertinente coſa es a lo que parece, eſtar en mas, o en menos graue pecado mortal, o tener mas, o menos pecados mortales. Luego eſto no agraua el pecado.

A eſta duda ſe reſponde diziẽdo lo primero, que el que adminiſtra ſacramento alguno en pecado mortal mas graue, o en mas pecados mortales, ſin duda ninguna peca mas grauemente. La razon es, porque ſi el miniſtrar el Sacramẽto en pecado mortal, es pecado mortal: luego el que eſta en mas graue pecado mortal, o tiene mas pecados mas grauemente peca. Lo ſegũdo, porque el tal miniſtro menos ſe conforma con la ſanctidad de la cauſa principal, que es Dios, y mas repugna a la ſanctificacion, que recibio en ſu conſagracion, para miniſtrar los ſacramentos. Luego peca mas grauemente. Digo lo ſegundo, que comunmente hablando, el mas graue pecado, o mas pecados, no hazen que el miniſtro que eſta en ellos, miniſtrando en ellos peque mas graue pecado notablemente: de ſuerte que eſto ſea neceſſario declararlo en la confeſsion. Sino baſta dezir que miniſtrò vn ſacramento en pecado mortal. Pero ſi fueſſe vna coſa gratiſsima, de ſuerte que el miniſtro miniſtraſſe el Sacramento eſtando en vn grauiſsimo pecado mortal extraordinario, o fueſſe vn hombre perdido, que miniſtraſſe eſtando en muchos pecados y graues, mẽ parece que ſeria notablemẽte mas graue pecado mortal, de ſuerte que fueſſe neceſſaria declararlo en la confeſsion.

La ſegunda dificultad es. Si el miniſtrar mas excelente Sacramento en pecado mortal ſea mas graue pecado, de ſuerte que ſea neceſſario declararlo en la confeſsion. A eſta duda ſe reſpõde, que es mas graue pecado notablemẽte, de ſuerte que es neceſſario declararlo en la confeſsion. No baſta dezir que peco pecado de ſacrilegio miniſtrando ſacramento en pecado mortal, ſino que ha de dezir que ſacramento miniſtro. La razon es, porque violar la coſa ſagrada que es ſacrilegio haze mas graue peca do mientras la coſa ſagrada fuere mas excelente notablemente. Sacrilegio grauiſsimo ſera hazer alguna injuria al ſacramento del Altar, por ſer excelentiſsima coſa ſagrada, y eſto ſe auia de declarar en la confeſsion. Luego tambien ſe ha de declarar el auer miniſtrado tal, o tal ſacramento. Porque es notablemente mayor ſacrilegio por ſer el ſacramẽto mas excelente.

Pero haſe de aduertir acerca del ſacramento del altar, que el que celebra en pecado mortal peca pecado de ſacrilegio por lo menos por dos titulos. El vno es conſagrando y haziendo tan alto ſacramento en pecado mortal. El otro es recibiendo el ſacramento del altar en pecado mortal, ſin confeſſarſe. Y en lo de confeſsion diremos ſi es particular pecado llegarſe al ſacramento del altar ſin confeſſarſe, de ſuerte que ſea neceſſario declararlo en la confeſsion.

Acerca deſto ay dos dudas. La primera es, ſi para miniſtrarſe a ſi miſmo el ſacramento del altar ſera nueuo titulo de ſacrilegio. De lo qual diremos luego. La ſegunda duda que puede auer es, ſi ſacrificando es otro nueuo titulo de ſacrilegio. La razon de dudar es, porque el Sacerdote eſta conſagrado con eſpecial conſagracion para hazer eſte oficio de ſacrificar a Chriſto nueſtro Señor debaxo de las eſpecies ſacramentales, y para eſte efecto le dan gracia en la conſagracion. Luego ſacrificando en pecado mortal ſera nueuo titulo de ſacrilegio: particularmente conſiderando que en la Euchariſtia la razon de ſacrificio, y la razon de ſacramento ſon diſtinctiſsimas, como lo dizen todos los Doctores. Y aſsi la obra de hazer el ſacramento, y la de ſacrificar ſon muy diſtinctas. A lo qual digo, que me parece que quien dixeſſe, que eſte es nueuo titulo de ſacrilegio no diria improbablemente, ſino muy probablemente, aunque algunos podian dezir que la obra de ſacrificar no es obra que haze y cõſtituye ſacramẽto, por lo qual no es nueuo titulo de ſacrilegio: como luego diremos: de doctrina de Cayetano para ſer pecado mortal el hazer algũ miniſterio,

nisterio, estando en pecado mortal ha de ser obra que haga sacramento, y no basta otra qualquiera. Pero aduiertase, que aunq̃ sean varios y diuersos titulos y razones de sacrilegio, cõ todo esso no es necessario declararlos en la confesion en particular, sino basta dezir que celebro estãdo en pecado mortal todo el tiempo que celebro, porque alli se entiẽde todo lo demas. Verdad es, que si al tiempo del consagrar estuuiesse en gracia de nuestro Señor, y despues antes de consumir cometiesse algun pecado mortal con algun consentimiento, seria necessario declarar esto en la confesion, porque no seria tan graue pecado. Y lo mismo es si consagro en pecado mortal, y despues tuuo verdadera contricion para recebir el sacramento.

La tercera duda es. Que disposicion se requiere en el ministro que esta en pecado mortal para ministrar los sacramentos, si bastara atricion, o sera necessaria contricion? En esta duda no queremos hablar del que celebra y dize Missa, que de esse tal diremos luego, sino tan solamẽte del que ministra los demas sacramentos. En esta duda, cosa certissima es acerca de todos los Authores, que el que esta en pecado mortal para ministrar los sacramentos no tiene necessidad de confessarse. Porque no ay tal precepto en la Iglesia. Toda la dificultad esta, si sera necessario ponerse en gracia de Dios por la contricion. Algun Doctor de nuestros tiempos, o algunos han querido dezir que no es necessaria cõtricion para ministrar estos sacramentos sino q̃ basta atricion. Verdad es, que lo dizẽ con algunos limites y con miedo. En fauor desta sentencia se pueden hazer algunas razones. La primera es, porque el tener contricion es cosa dificultosa. Luego parece que es cosa muy dura obligar a vno que esta en pecado mortal a que tenga contricion, y se ponga en gracia de Dios La segunda razon es, porque para recebir el sacramento del baptismo, o de la penitencia basta atricion, como diremos abaxo. Luego para ministrar estos sacramentos tambien bastara atricion, porque mas es recibir que no darlos. La tercera razon es, porque por la atricion ya comiença el hombre a desuiarse del pecado. Luego esta bastara para ministrar los sacramentos.

A esta duda digo lo primero, que para ministrar qualquier sacramento no basta atricion, sino que es necessaria contricion, o atricion, juntamente con el sacramento de la penitencia que equiuale a contricion. Y lo contrario no lo tengo por opinio probable. Esta es comun sentencia de todos los Sanctos, y Doctores que piden en el ministro que ministra los sacramentos gracia y Sanctidad. Esto enseña particularissimamente Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque como Dios es Sancto y puro, tambien los ministros que ministrã sus sacramentos lo han de ser, conformandose con el. Y por sola la atricion el que peco mortalmente no queda sancto. Luego necessaria es contricion. Esto se entiende de si, de la naturaleza desto que es ministrar sacramentos.

D. Thom. 3. part. q. 64. art. 4.

Digo lo segundo, el ministro que hizo suficiente diligencia moralmente para tener contricion y razonablemente le parecio, que la tenia, escusase de pecado mortal ministrando los sacramentos con atricion. De suerte que la atricion pensando que lleua legitima contricion es suficiente disposicion para ministrar los sacramentos. En esto conuienen todos los Doctores arriba alegados. Y particularmente enseña esto Cayetano. La razon es, porque de otra manera seria cosa durissima obligar al ministro a hazer mas diligencia de la que humana y moralmente se puede hazer, y siempre estaria dudoso si podia ministrar, o no.

Caiet. in opusculo de vsu spiritualiũ.

A la primera razon de dudar se responde, que cõ la diuina gracia todas las cosas no solamente son posibles, pero no son muy dificultosas de hazer.

A la segunda razon se responde, que no es la misma razon del que ministra el sacramento, y del que le recibe, y ay dos diferencias. La primera es, porq̃ mas perfection es menester para dar el sacramento y la gracia del sacramento, que no recebilla. El que la da ha de tener mas perfection que no el que la recibe, y por consiguiente ha de tener gracia. La segunda diferencia es, porque en el sacramento de la penitencia, o baptismo, la atricion juntase con el sacramento, y ansi da gracia, pero en el que lo da, y lo ministra no se junta la atricion con el sacramento, y ansi es necessaria contricion.

A la tercera razon se responde, que el hombre cõ la atricion sola no sale de pecado mortal, ni adquiere gracia.

La quarta duda es mas particular del sacramento del altar Si el que celebra este sacramento es necessario que este en gracia de Dios. En lo qual no ay dificultad ninguna, porque es necessario para recebir el sacramento del altar no solamente estar en gracia de Dios, sino tambien es necessario que si ha cometido pecado mortal se cõfiesse como lo determinaremos abaxo hablando del sacramento de la Eucharistia. Lo qual se entiende auiendo copia de confessor. Toda la dificultad esta, si es necessario confessarse para lo que es consagrar, de suerte q̃ para hazer esta obra, que es cõsagrar baste tener cõtricion si ha auido pecado mortal, y no sea necessario confessarse? Posible cosa es, aun moralmente, quando no uuiesse escandalo consagrar primero teniendo contricion de su pecado, y despues confessarse para recebir el sacramento, porque como deziamos el celebrar tiene razon de dos sacrilegios y como dos titulos. El vno es consagrar, y el otro recebir el sacramento.

A esta duda se responde, que es cosa bien aparente, y verosimil que el consagrar sin confessarse primero, pero teniẽdo contricion en caso que aya precedido pecado mortal no es pecado mortal. La razon es porque en el Concilio Tridentino tan solamente se determina que es necessaria disposicio para recebir el sacramẽto del altar el confessarse auiẽdo precedido pecado mortal, y lo mismo enseñan los Doctores. Luego el consagrar precisamente sin confessarse no es pecado mortal. Toda via ay dificultad porque es necessaria gracia en el ministro para consagrar. La razon es, porque el consagrar no es hazer alguna obra en la qual se justifique el hombre, sino constituyr, y hazer sacramento del altar. A esto se responde que el constituyr el sacramento del altar de su naturaleza dize ordẽ a la justificacio del hõbre, y esto basta para q̃ aq̃lla obra de cõsagrar sea pecado mortal haziẽdose en pecado mortal, porque aq̃lla obra es instrumẽto de la diuina virtud en orden a la sanctificacion del hobre. ¶ La quinta dificultad es, si el Sacerdote que como ministro de oficio y solẽnidad comulga a los fieles, y les ministra el sacramento de la Eucharistia estando en pecado mortal peq̃ mortalmẽte? En esta dificultad muchos Doctores enseñan, q̃ el comulgar a los fieles estando el

Cõ. Trid. sess. 13. c. 7. & can. vlt.

do el ministro en pecado mortal es pecado mortal. La razon es, porque como dizen los Theologos, el ministrar los sacramentos en pecado mortal es pecado mortal, si lo haze como ministro de oficio. Y este tal lo haze como ministro de oficio consagrado para aquel ministerio. Luego es pecado mortal. Esta sentencia es bien probable por la razon hecha, y por los Doctores que la tienen. Con todo esso.

Theologi in 4. d. 3. & 3. p. q. 64. art. 6.

A esta duda se responde, que es probable, q̃ el tal ministro en este caso no peca mortalmente. Esta sentencia tienen muchos Doctores. Prueuase lo primero, porque en el tal caso el sacerdote no es ministro de Dios para causar la gracia: porque solo el sacramento de la Eucharistia la causa. Luego no peca mortalmente ministrando el sacramento. Lo segundo, porque este tal ministro no haze obra ninguna sagrada y causadora de sacramento. Luego no peca mortalmente ministrando el sacramẽto. Porque por esta razon el que confiessa la fé en pecado mortal, estando confirmado, y consagrado con la gracia y con el character para este efecto, no peca mortalmente, porque la confession de la fee no es accion sacramẽtal causadora de sacramẽto. Hase de aduertir con Cayetano, que dos condiciones son necessarias para que el ministerio Ecclesiastico que ministra el ministro de oficio sea pecado mortal haziendose en pecado mortal. La primera condicion es, que el ministro en el tal ministerio se aya como ministro de Christo. La segunda que es lo que haze a nuestro proposito, que el tal ministerio sea acciõ sacramental, en nuestro caso la tal obra no es sacramẽtal, y assi no es pecadò mortal, pero sera pecado venial muy graue. A la razon desta duda se responde facilmente, poniendo los ojos en esta segunda condicion. Cò todo esso la cõtraria sentẽcia es la comũ y ordinaria, y que se ha de seguir en la practica.

Caiet. 3. p. q. 64. art. 6.

La sexta duda es del diacono que ministra en su oficio solemnemente estando en pecado mortal, si peca mortalmente, y la misma dificultad es del subdiacono. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que estos ministros pecan mortalmente haziendo sus oficios en pecado mortal. Esta sentencia tiene santo Thomas en el quarto, Alberto Magno, san Anton no, Sylueestro Cayetano, Suma Angelica, y el Doctor Nauarro. Esta sentencia tiene fundamento en que esto ministros estan consagrados con especial consagracion para hazer su oficio, y recibieron gracia particular para seruir debidamente en aquellos ministerios Ecclesiasticos, y que se ordenan al sacramento del altar. Luego pecan mortalmente exercitando sus oficios en pecado mortal

D. Thom. in 4. d. 5. q. 2. ar. 2. quæstiuncul. 5. ad 4. Alber. in 4. d. 24. D. Anto. 3. p. titul. 14. cap. 6. §. 14. Sylueest. verbo clericus 2. Caiet. in 2. 2. q. 60. art. 2. Angelus verbo clericus S. §. 1. verbo ordo. 3. §. 3. Nauarro in manuali.

La segunda sentencia es, que el Diacono y Subdiacono no pecan mortalmente exercitando sus oficios en pecado mortal, aunque los exerciten con solemnidad. En esta sentencia inclina el padre Maestro Soto y esta sentencia tuuo el padre Maestro Victoria, y el Maestro fray Martin de Ledesma y otros Doctores. En esta dificultad.

Digo lo primero, los de primera corona y ordenes menores no pecan mortalmente haziendo sus oficios en pecado mortal aunque los hagan solemnemente. Esta es doctrina comun de los discipulos de santo Thomas y de los demas Doctores. Particularmente enseña esto el padre Maestro Soto en el lugar alegado. La razon es, porque los oficios destos ministros se han muy remotamente en orden a la consagracion del sacramento del altar, que los puede hazer con toda solemnidad vn seglar y que no este ordenado. Luego no es pecado mortal, pero es pecado venial.

Sot. in d. 1. q. 5. art. 6. Victoria Sup. D. Thom. art. 5. & erit. Martin. de Ledesma. Discipuli D. Thom. 3. p. q. 64. art. 6.

Digo lo segundo, que hablãdo del Subdiacono, es probable sentencia que peca mortalmente, pero mas probable sentencia es la contraria. La primera parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienẽ, y cõ la razon hecha en su fauor. Y hase de aduertir para confirmacion desto, que el ministerio del Subdiacono es grãdemente cõjuncto con el del altar, y como parte de la Missa. Y assi es obra muy consagrada, y por cõsiguiẽte es pecado mortal hazerla en pecado mortal. La segunda parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen y con esta razõ. Porque la obra que haze el Subdiacono no es cosa sagrada ni muy cõjuncta cò la obra que haze el sacerdote. Luego no es pecado mortal. Esto se confirma porque la materia parece ligera, y no es muy graue, pero hase de aduertir, que sin duda ninguna es pecado venial y muy graue.

Digo lo tercero, el Diacono que exercita su oficio con solemnidad en pecado mortal, es probable que no peca mortalmente, pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas para prouar que el Subdiacono no peca mortalmente. La segunda parte se prueua lo primero, porque san Pablo hablando del Diacono dize: que ha de ministrar en su oficio sin pecado ninguno. Lo segundo porque el ministerio del Euangelio es muy conjuncto y immediato al ministerio del Sacerdote, y assi la materia es graue, y ninguno puede ministrar en el tal oficio, sino esta consagrado. Luego es pecado mortal ministrar en pecado mortal. Pero es cierta cosa que peca venialmente y muy graue pecado.

D. Paul. 1. ad Timoth. c. 3.

La septima dificultad es, si vno que leuanta el sacramẽto del altar del suelo, ò del lodo estãdo en pecado mortal, peca mortalmente. Adriano dize que peca mortalmente pecado de sacrilegio. Porque llega a la cosa sagrada estando en pecado mortal.

Adria. in 4. q. 7. de baptismo.

A esta duda se responde, que no es pecado mortal. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es clara, porque no lo haze como ministro de oficio particularmente consagrado para aquel ministerio.

La duda octaua es, si quando es pecado mortal ministrar el sacramento en pecado mortal se puede escusar de tal pecado por razon del escandalo, ò por miedo de muerte, de tal suerte, que no sea pecado mortal.

A esta duda se responde, que por ningun caso, y por ninguna necessidad se puede escusar de pecado mortal Esto enseñan todos los discipulos de santo Thomas en el lugar immediatamente citado. La razon es, porque es de derecho diuino el no ministrar el sacramento en pecado mortal, siendo ministro de oficio.

La nona duda es, si el Sacerdote que assiste al sacramanto del matrimo peque mortalmente, si esta en pecado mortal. En esta dificultad se ha de aduertir, que algunos Doctores han querido dezir, que el ministro del sacramento del matrimonio es el Sacerdote, el qual con sus palabras haze verdadero sacramento de matrimonio, y segun esta sentencia auiase de dezir, que el Sacerdote que ministra el sacramento del matrimonio en pecado mortal, peca mortalmente, porque

que haze en pecado mortal vna obra sacramental, para la qual esta consagrado con especialissima cõsagracion. Pero la comun sentẽcia es entre los Doctores, que el sacerdote que assiste al sacramento del Matrimonio, verdaderamente no es ministro del sacramento, sino los mismos contrayentes.

A esta duda se responde, que el sacerdote q̃ assiste al sacramẽto del Matrimonio no peca mortalmẽte: esta es comun sentẽcia porq̃ no haze obra sacramental, ni es ministro del sacramẽto. Pero q̃da dificultad de los mismos contrayẽtes, q̃ son ministros del sacramento del Matrimonio, si pecarã mortalmẽte cõtrayẽdo quãdo estã en pecado mortal. En lo qual es cosa cierta y aueriguada, que pecan mortalmẽte recibiendo el tal sacramento en pecado mortal.

A esta duda se responde, que los contrayentes en razon de ministros del sacramento del Matrimonio, no pecan mortalmente. Esta es comun sentencia, y la razon es clara, porque no estan consagrados con especial consagracion para aquel oficio ni recibieron gracia para hazerle deuidamente.

La decima duda es, si es pecado mortal exercitar y hazer obras de jurisdiccion y de orden fuera de las dichas estando en pecado mortal. Pongo exẽplo en particular en el sentenciar y descomulgar, y en otras obras semejantes.

Digo lo primero, hazer obras de jurisdicciõ espiritual estando en pecado mortal, no es pecado mortal. Como si vn juez Ecclesiastico, o el Obispo diesse vna sentencia, o descomulgasse a vno. Esta es doctrina comũ de todos los Doctores. La razon es, porque estas obras no son sacramentales, ni santifican, ni el q̃ las haze esta cõsagrado con particular consagracion, para hazerlas, ni recibio particular gracia para hazellas deuidamente, y vn seglar por comission por lo menos del Papa podria hazer estas obras luego no es pecado mortal hazellas.

Digo lo segudo, bẽdezir, o consagrar lugares sagrados, o vestiduras, o vasos con los quales se hazen los sacramẽtos, o bendezir virgines y Abadessas, y hazer otras cosas semejãtes q̃ pertenecen a la potestad de la ordẽ no es pecado mortal, aunq̃ se hagã en pecado mortal. La razõ es porq̃ no son obras sacramentales, para las quales este el hõbre cõsagrado con especial consagraciõ por fuerça y virtud del derecho diuino, sino tã solamente por derecho Ecclesiastico.

Digo lo tercero, consagrar la Chrisma q̃ es materia de la Cofirmaciõ, ò el Oleo de los enfermos que es materia del sacramẽto de la Extrema vncion, es pecado mortal, si se haze en pecado mortal, esta es doctrina de los Doctores en el lugar de santo Thomas ya alegado. La razon es, porque la tal obra tiene ministro diputado y cõsagrado, y la misma obra es sacramental, pues santifica la materia necessaria para el sacramento: solo el Obispo puede hazer estas obras estando en derecho diuino.

Digo lo quarto. El Obispo que haze ordenes menores en pecado mortal peca mortalmente, porque el Obispo esta consagrado con especial consagracion para aquel ministerio, y las ordenes menores son sacramentos como diremos abaxo.

La duda vndecima es, si predicar en pecado mortal sea pecado mortal. La razon de dudar es, porque predicar solẽnemente es obra de orden para la qual esta cosagrado el ministro que es el Obispo. Luego es pecado mortal predicar estando en pecado mortal. En esta duda Cayetano en vn opusculo queda dudoso. Pero en la tercera parte por el argumento hecho en seña ser pecado mortal predicar estando en pecado mortal. Y en la Summa enseña lo mismo, aunque por otra razon, porque el que predica indignamente vsa mal de la predicacion, teniendo en poco su virtud, o menospreciando el oficio de predicar. En esta duda.

Caiet. in opuscul., *de vsu rerum spiritualiũ & in 3. p. q. 64. a. 6. in Sũma v. predicatorum peccata.* *D. Thom. 2. Cor. ca. 6.*

Digo lo primero, predicar estando en pecado mortal de si y sacando el escandalo, no es pecado mortal. Esto enseña expressamente santo Thomas, y le siguen sus discipulos en el lugar ya alegado de la tercera parte: la razon es. Porque el predicar, como luego diremos, no es obra de orden, ni se haze por menosprecio, que ansi lo suponemos, ni se impide el efecto de la predicaciõ, pues el pecado es oculto. Luego no es pecado mortal. De lo qual se sigue que el que enseña Theologia, o Biblia, o Canones estando en pecado mortal no peca mortalmẽte hablando de si. La razon es porque la tal obra de leer no es sagrada, ni el que lee esta consagrado con particular consagracion para aquel oficio. Esta es comun sentencia de los Theologos. A la razon de dudar se responde que el predicar no dize obra sagrada para la qual este el hombre consagrado con especial consagracion, ni es obra de orden estando en derecho diuino, sino de jurisdiccion como se dira en otro lugar.

Digo lo segundo. El predicador que es publico pecador peca mortalmente predicando. Esto enseña el Angelico Doctor en el lugar vltimamente citado. Esto se prueua del derecho en el qual parece que se determina esto. La razon es. Porque la mala vida del predicador es causa que se menosprecie su doctrina, como dize san Gregorio, y escandalo, luego es pecado mortal.

Cap. infames 3. q. 7.

Aqui sera necessario declarar quãdo sea licito recebir los sacramentos de los malos ministros: desto habla S. Thomas y distingue del ministro tolerado de la Iglesia, y del no tolerado. Hase de suponer que como diremos en la materia de descomunion despues del Concilio Constãcienſe, no todos los descomulgados estamos obligados a euitar, si son tolerados de la Iglesia, sino tã solamente dos maneras de descomulgados. La vna es los q̃ estan descomulgados por sus proprios nombres, y la otra, los que publicamente hieren algun clerigo. Esto supuesto.

D. Thom. 3. p. q. 64. art. 6. ad 2.

La nona conclusion es en este capitulo, no es licito fuera de caso de necessidad induzir al mal ministro a que ministre los sacramentos no estando el aparejado para ministrarlos. De suerte, que si yo se que vno esta en pecado mortal, no me es licito fuera de caso de necessidad, induzirle a que me ministre algun sacramẽto, si el por otra parte no esta aparejado para ministrarlo. Esta conclusion es con vna sentencia de todos los discipulos de santo Thomas en el lugar alegado, y esto enseñan todos los Doctores. La razon es clara, porque el tal puede euitar muy facilmente, y sin detrimento suyo, el pecado mortal del tal ministro, y no lo euita: luego peca mortalmente contra la ley de la amistad que deue a Dios, pues puede euitar la ofensa diuina y no la euita. Lo segundo, porque este tal induze a pecado mortal al tal ministro y lo escandaliza: luego peca mortalmente.

La decima conclusion. Licito es recebir los sacramentos del ministro aunque sea muy malo y descomulgado, si es tolerado de la Iglesia, y el por otra parte esta aparejado para ministrar los sacramentos. Esta conclusion determina Nicolao primero.

primero. Pruevase de aquella regla general que es licito vsar del pecado ageno para proprio comodo y vtilidad, quando el pecador esta aparejado, como se vee claramente en el vsurero aparejado a dar a vsuras, q es licito pedille dineros a vsuras. Esto se confirma porque en este caso cessa la razõ del escandalo, y no es induzirle a pecar porque el se esta aparejado para esso. Y aunque el tal quando actualmente ministra el sacramento peca mortalmente, el tal pecado ya lo tenia cometido como en virtud, pues estaua aparejado para ministrar los sacramentos.

Cap. scisitantibus .15. q.8.

La vndecima conclusion. Licito es induzir al ministro aunque sea muy malo y descomulgado, pero tolerado de la Iglesia, todas las vezes que el de su proprio oficio esta obligado a ministrar los sacramentos, como si es proprio parrocho, o Obispo, o Prelado Esta conclusion se prueua, porque entonces el tal subdito vsa de su derecho, y nadie peca vsando de su derecho, como es licito pedir al deudor la deuda, aunque sepa que el la ha de negar con juramento. Lo segundo, porque los mismos ministros en estos casos estan obligados a estar aparejados para ministrar los sacramentos. Luego licito es pedirles que los ministren. Esta conclusion se ha de entender todas las vezes que al subdito le viene alguna vtilidad de pedir el sacramento a su proprio parrocho y prelado. Porque sino se le recreciesse alguna vtilidad, no seria licito. Si tuuiesse a la mano otro confessor tan docto y bueno como su proprio parrocho, no seria licito induzirle a que le cõfessasse. Porque no es licito vsar siempre de su proprio derecho de justicia, sino es conforme a las leyes de prudencia y de charidad. Porque aunque no peque contra justicia, pecara contra charidad. Y assi en el tal caso pecara contra la charidad, como pecaria contra la charidad, el que pidiesse a su deudor la deuda, auiendo de caer en graue, o extrema necessidad, si se la paga, y esto es cosa sin duda.

La duodecima conclusion. En caso de necessidad licito es induzir al ministro malo y muy malo tolerado, aunque no este aparejado: y aunque no sea prelado, ni proprio parrocho. Esto se prueua lo primero, porque en el tal caso el sacerdote que no es proprio parrocho esta obligado de misericordia a hazer lo mismo que el proprio parrocho. Luego licito sera induzirle, y pedirle lo mismo que el esta obligado a hazer de misericordia.

Acerca destas cõclusiones, es la primera duda graue y dificil, si en el caso, en el qual es licito induzir el descomulgado tolerado de la Iglesia, sea licito al mismo descomulgado auiẽdo hecho penitẽcia del pecado, y no auiendo podido alcançar absolucion de la descomunion ministrar los sacramentos. Esta duda se ha de declarar muy de proposito en la materia de excommunicatione.

La segunda duda es. Si en caso de extrema necessidad podra pedirse el sacramento al ministro no tolerado de la Iglesia? Desta duda se ha de tratar en la materia de descomunion y de penitencia.

La tercia decima conclusion. La intenciõ del ministro es necessaria para la perfeccion y essencia del sacramento, de tal suerte que sin la tal intencion, no aura verdadero sacramento. Esta conclusion enseña santo Thomas, y todos los Theologos con el. Esta conclusion se determina en el Concilio Florentino en el lugar comunmente citado, en el qual se dize expressamente, q de tres cosas se perficionan los sacramentos, que son materia y forma y intencion del ministro. Esto mismo determina el Concilio Tridentino. La razon desta cõclusion pone santo Thomas en el lugar citado. De lo qual se sigue, que es error dezir que no se requiere mental intencion interior en el ministro, sino que basta la exterior demonstracion en el ministro. La razon es por que de la conclusion passada consta de fẽ, que es menester intencion en el ministro para ministras los sacramentos, de tal suerte que sin ella no se haze verdadero sacramento. Y la verdadera intencion, es la mental, e interior. Lo segundo, porque si el ministro hiziesse exteriormente demonstracion de querer ministrar vn sacramento â vno, y esso fuesse fingido, de tal suerte que interiormẽte no tiene tal intencion este tal no daria verdadero sacramento, como es cierto en la fẽ: luego necessario es que el ministro tenga intencion mental interior.

D. Tho. 3. p. q. 64. artic. 8.

Concilio Trid. Sess. 7. can. 11.

La decima quarta conclusion. La intencion que es necessaria en el ministro que dà algun sacramẽto, es que pretenda hazer lo que haze la santa Madre Iglesia, y lo que pretendio hazer Christo, y que quiso que se hiziesse. Declaremos esta conclusion. No es necessario que formalmente pretenda hazer lo que haze la Iglesia, sino basta que virtualmente, y como implicitamente tenga tal intencion. Esta intencion virtual tienen todos aquellos que pretẽden justificar al hombre que recibe el sacramento, y lleuarlo al Cielo. Esta intencion tienen aquellos q̃ pretenden hazer lo que hizo Christo y sus Apostoles, y lo que hazen los ministros de la Iglesia. Esta intencion pueden muy bien tener los hereges y paganos. Esta conclusion assi declarada se colige de los Concilios alegados por la conclusion passada, y conuencese con esta razon. Porque esta intencion basta, para que se diga ministro de Christo, y de la Iglesia, y esta intencion basta para determinar las cosas que se han de hazer en los sacramentos. Luego la tal intencion es muy bastante.

Vltima conclusion. No basta tener esta intẽcion habitual, ni es necessario q̃ sea actual, sino basta virtual. Declaremos esta conclusiõ. Intenciõ habitual se llama la que el hõbre tiene como en habito y le dura quando duerme. Esta intencion no basta para hazer verdadero sacramento. Porq̃ esta intencion tienen todos los ministros de la Iglesia. Y tambien porque propriamente hablando la habitual intencion no es intencion. Porque intencion dize alguna aduertencia, y algun acto. Y la habitual no dize nada de esto, porque se halla en los q̃ duermen. Tãpoco se requiere actual intẽcion, y q̃ actualmẽte este el hõbre diziendo dẽtro de si, q̃ pretẽde hazer lo q̃ haze la Iglesia. La razõ es, porq̃ muchas vezes los ministros quando ministran los sacramentos no estan aduertidos, y con todo esso hazẽ verdadero sacramẽto. Luego la actual intenciõ no es necessaria. De lo qual se sigue, que basta la intencion virtual. Y intencion virtual se llama, la que procede en virtud de alguna obra que passo. Que esta intencion baste, se prueua, porque esta intenciõ basta para que la obra hecha en su virtud sea libre: y por consiguiẽte basta para determinar las cosas que se hazen en los sacramentos. Y assi si el ministro tuuo intenciõ de dar el sacramento, aquella basta para hazer verdadero sacramento, mientras no se interrumpe la intencion por otra obra contraria.

Acerca destas conclusiones. La primera duda es, como podemos tener certidumbre que los sacramen-

cramentos sean validos, si es necessaria intencion interior del ministro, pues no nos puede constar juntamente de la intencion del ministro. A esto se responde que podemos tener vna manera de certidumbre moral: y por conjecturas. Porque por el mismo caso que el ministro exteriormente declara su intencion, hemos de entender que tiene la tal intencion interiormente. Y no puede auer otra manera de certidumbre y esta basta.

La segunda duda es, si vno pretende Baptizar vn muchacho y le ponen vna niña, si queda Baptizada. Y lo mismo es si el Obispo pretende ordenar a Pedro y ordena a Paulo, si queda ordenado?

A esta duda se responde que el error de la persona en la intencion del ministro, no quita la verdad del sacramento. La razon es, porque la virtud de la religion destos sacramentos pide que la intencion del ministro no sea tan limitada. Por lo qual se ha de dezir que en aquellos casos se haze verdadero sacramento, y la niña queda baptizada, y Paulo queda ordenado. Otra cosa seria en el sacramento del matrimonio que tiene razon de contracto. En el qual el error de la persona anula el matrimonio, como se dize en la materia de matrimonio.

Cap. VII. Del numero de los sacramentos, y de su qualidad.

D. Thom. 3. p. q. 65. art. 1. Duran. in 4. d. 2. q. 2. Alexand. Alen. 4. p. q. 8. mēb. 7. art. 2. Concilio Trid. sess. 7. cano. 7.

PRimera conclusion. Los sacramentos de la Iglesia son siete. Esta conclusion enseña santo Thomas y todos sus discipulos, y Durando, y Alexandro de Ales. Esta conclusiō se prueua del Concilio Florentino en aquel decreto de la vnion de los armenos, y del Concilio Tridentino. El Angelico Doctor en el lugar alegado trae vna muy buena razon del numero de los sacramentos. Estos sacramentos son Baptismo, Confirmacion, Eucharistia, Penitencia, Extrema vncion, Orden, Matrimonio. Los cinco primeros son para la perfeccion espiritual de cada hombre en si mesmo, los dos vltimos para el gouierno y multiplicacion de la Iglesia. El Baptismo se ordena a reengendrarnos espiritualmente. Y este sacramento es como segundo nacimiento, en el qual por la gracia somos hechos hijos de Dios. Con la confirmacion somos augmētados en gracia, y fortalecidos en la Fé para resistir a los enemigos della, con la Eucharistia estamos mātenidos espiritualmente con la gracia y dones espirituales. La Penitencia vale para alcançar perdon de los pecados cometidos despues del Baptismo. La Extrema vncion da gracia, y aliuia el enfermo. El sacramento de la Orden es para el gouierno y multiplicacion espiritual de la Iglesia en quanto los ordenados son ministros de la Iglesia. El Matrimonio para la multiplicacion.

Segunda conclusion. Los sacramentos de la nueua ley conuenientemente se ordenan al modo dicho. De suerte que el primero es el Baptismo, el segundo la Confirmacion, el tercero la Eucharistia, el quarto la Penitencia, el quinto la Extrema vncion, el sexto Orden Sacerdotal, el septimo el Matrimonio. Esta conclusion es del Concilio Florentino, y Tridentino, en los lugares alegados, y la declara santo Thomas y sus discipulos en el vltimo lugar. *Artic. 2.*

Tercera conclusion. El sacramento de la Eucharistia es el principal, y tiene el primer lugar en perfeccion entre todos los sacramentos. Esto determina S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. Tambien se colige del Concilio Tridentino, en el qual se determina como cosa cierta en la Fé, que los sacramentos de la nueua ley no son iguales, sino que vno es mas digno que otro. Entre todos los sacramentos ninguno puede ser tan digno y excelente como el sacramento de la Eucharistia: luego este es el excelentissimo entre todos. La razon conuence esto mismo. Porq̄ la fuerça y virtud deste sacramento, con que causa la gracia, es el mismo cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor. *Artic. 3.* *Conc. Tri. sess. 7. canon. 3.*

Quarta conclusion. No todos los sacramentos de la nueua ley, son necessarios para nuestra salud, sino tā solamēte tres, el Baptismo la Penitēcia, y el Orden hablando a boca llena. Aunque no son necessarios de la misma manera. Porque el Baptismo es absolutamente necessario: la penitencia supuesto que ay pecado. Porque si vno conseruasse la inocencia Baptismal, no tendria necessidad del sacramento de la Penitencia. El sacramento de la Orden, es necessario para toda la comunidad de la Iglesia, y no para cada persona en particular. Esto determina santo Thomas en el lugar alegado, y todos sus discipulos con el.

Acerca desta conclusion. Es la primera dificultad del sacramento de la Eucharistia, el qual tambien es necessario, como diremos en su propria materia. Luego ay mas sacramentos necessarios. *Artic. 4.*

A esta duda se responde, que aunque es verdad q̄ el sacramento de la Eucharistia, es necessario en razon de precepto como el Baptismo, porque assi esta mandado, lo vno como lo otro; pero en razō de medio necessario a la vida eterna, no tiene tanta necessidad. Y assi no se llama a boca llena necessario.

La segūda duda es del matrimonio, el qual es necessario para toda la comunidad de la Iglesia como el ordē. Luego hase de llamar sacramēto necessario,

A esta duda se responde que el matrimonio es necessario para toda la comunidad, quāto a la natural propagacion, pero no quāto a lo espiritual, y sobrenatural que encierra en si. Y assi en razon de sacramento, no es necessario. Pero el Orden es necessario en toda la Iglesia quanto a lo espiritual, y sobrenatural que tiene, y por esta razon se llama sacramento necessario.

Tratado del ſacramento del Baptiſmo en particular.

El Baptiſmo es la entrada de los Sacramentos: por lo qual es neceſſario tratar del, antes que tratemos de los demas ſacramentos.

Cap. I. De la eſſencia del ſacramento del Baptiſmo.

Definitio Baptiſmi

PRIMERA concluſion. La definicion del ſacramento del Baptiſmo es muy buena. Eſta concluſion no ſe puede prouar, ſino es trayendo la forma y manera de la definicion deſte ſacramento: la qual pone el Maeſtro de las Sentencias, y le ſiguen todos los Doctores, Baptiſmo es vn lauatorio exterior del cuerpo, hecho debaxo de vna forma de palabras determinada. Declaremos eſta definicion, y probarla hemos en la manera que fuere poſsible. Ante todas coſas es vn lauar, ò vn lauatorio exterior. El ſacramento del Baptiſmo no es el agua, ſino el lauatorio que ſe haze con el agua material. Eſta es la acertada ſentencia del Angelico Doctor, que ſiguen todos ſus diſcipulos, y recebida comunmente. Tiene fundamento en ſan Pablo, que llama a eſte ſacramento lauatorio de agua en palabra de vida. Tiene tambien fundamento en ſan Auguſtin, el qual dize que el Baptiſmo no es otra coſa, ſino tocamiento en agua: y eſſo dize el miſmo nombre de Baptiſmo. Eſto conſta, porque la forma. Ego te baptizo, no determina el agua, ſino el lauatorio que ſe haze con el agua. Eſte lauatorio exterior del cuerpo, no tiene razon de ſacramento, ſino es que ſe haga con determinadas palabras, las quales ſon forma del ſacramento. Eſta definicion aprueban todos los Doctores, entre ellos, el Padre Maeſtro Soto. Finalmente eſta definicion declara la materia proxima deſte ſacramento, qne es el lauatorio exterior, y la forma. Luego es buena definicion, pues declara las cauſas intrinſecas del ſacramento del Baptiſmo. Otras definiciones traen los Doctores: pero es facil coſa acomodarlas a eſta, que es la mejor.

Magiſt. in 4. d. 3. Baptiſmus eſt ablutio exterior cor poris facta ſub forma verborum præſcripta & determinata. D. Thom. 2. part. q. 66 ar. 2. Ad Eph. cap. 5. ad Tit. 3. D. Augu. tract. 80. in Ioan. Sotus in 4. d. 3.

Segunda concluſion. El lauatorio exterior que tiene verdadera razon de ſacramento de Baptiſmo, es el que ſe recibe en el Baptizado. Quiero dezir, que puede ſer anſi que el lauatorio de parte del miniſtro que laua ſea vno, y eſte tal recibido en muchos, haze muchos ſacramentos de Baptiſmo. Como ſi con vn miſmo lauar de vn miniſtro baptizaſſe muchos ſerian muchos ſacramentos. No ſe ha de mirar tan ſolamente la vnidad de la obra del miniſtro, ſino la multiplicidad de los lauatorios, que ſe reciben en tan diſtintos ſubjectos. Eſto enſeñan los diſcipulos de ſanto Thomas en el lugar alegado, y el Padre Maeſtro Soto donde le citamos.

Ad primũ ca. debitũ de Baptiſmo.

Tercera concluſion es. El ſacramento del Baptiſmo entre todos los ſacramentos por eſpeciales razones ſe llama ſacramento de la Fè. Eſta enſeña ſanto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Eſta excelencia tan grande da el Baptiſmo Innocencio III. La primera razon es. Porque en el Baptiſmo ſe haze vna profeſsion de la fé, y vna promeſſa de guardarla: lo qual no ſe haze en los demas ſacramentos. La ſegunda razon es; porque por el Baptiſmo ſe aſsienta el hombre en la comunidad de la Igleſia, y de los fieles, y ſe haze fiel.

Cap. II. De la inſtitucion del Sacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion. El ſacramento del Baptiſmo fue inſtituydo antes de la paſsion de Chriſto, quando fue baptizado. Eſto enſeña el Doctor Angelico, y todos ſus diſcipulos, la miſma ſentencia tiene el Maeſtro de las Sentencias, y otros muchos Doctores. La razon es. Porque Chriſto ordeno de Sacerdotes a los Apoſtoles el Iueues ſanto, antes que padecieſſe: y en el miſmo dia recibieron el ſacramento del altar. Luego ya eſtauan baptizados con el Baptiſmo de Chriſto. Porque es la entrada y la puerta para todos los ſacramentos, y no es coſa conueniente dezir, que Chriſto que tenia poder con excelencia, diſpenſo con los Apoſtoles. Porque de la regla general, no es licito hazer excepcion ſin teſtimonio claro, o razon que conuença, y aqui no la ay.

3. p. q. 66. art. 2. Magi. in 4. d. 3.

Segunda concluſion. La forma del Baptiſmo de que agora vſa la Igleſia, fue inſtituyda antes de la paſsion de Chriſto. Eſta concluſion tienen los miſmos authores. La razon es, porque como queda dicho en la concluſion paſſada, el ſacramento del Baptiſmo fue inſtituydo antes de la paſsion de Chriſto, y el tal ſacramento conſta de materia y forma, que es la que agora vſa la Igleſia. Luego la forma de que vſa la Igleſia, fue inſtituyda antes que Chriſto padecieſſe. Tambien porque ſi antes de la paſsion lo inſtituyera con otra forma no fuera el miſmo ſacramento, ſino otro, pues tenia otra forma.

Tercera cõcluſiõ. El ſacramẽto del Baptiſmo fue inſtituydo en el rio Iordan quãdo Chriſto fue Baptizado. De ſuerte, q̃ quando Chriſto fue Baptizado con el Baptiſmo de S. Iuã, entõces inſtituyo el ſacramento del Baptiſmo q̃ ay en la Igleſia, y inſtituyo materia y forma del tal ſacramento para los demas. Eſta cõcluſiõ enſeña el Maeſtro y los demas Doctores alegados en las cõcluſiones paſſadas. Porq̃ entõces ſantifico las aguas, y les dio virtud de reengendrar en el ſer eſpiritual (como dizen los Sanctos) y aparecio el Spiritu Sancto, y ſono la voz del Padre, y ſe abrieron los Cielos. Luego muy veriſimil es, q̃ entõces ſe inſtituyo el ſacramẽto del Baptiſmo. Declaremos eſto. Entõces ſe abrierõ los Cielos, para ſignificar que eſte ſacramento abre la puerta del Reyno de los Cielos, como dizen todos los Sanctos. Y, ſino eſtuuiera entonces inſtituydo el Baptiſmo, no ſe ſignificara eſto, luego entonces ſe inſtituyo.

Acerca deſtas concluſiones ay vna duda como

fue

fue instituydo el sacramento del Baptismo antes de la passion de Christo, pues los sacramentos tienen fuerça y virtud de la passion de Christo, como lo enseñan los Theologos, conforme a esto parece que el sacramento del Baptismo no tuuo fuerça antes de la passion. Esto se confirma, porque como dize Santo Thomas, y sus discipulos, y comunmente los Doctores, todos los sacramentos manaron de aquella fuente que se abrio en el lado de Christo muerto. Luego antes de la passion no fue instituydo sacramento ninguno.

3. part. q. 62.

A esta duda se responde, que esto no conuence, porque es cierto, segun la fee, que algunos sacramẽtos de la nueua ley, fueron instituydos antes de la passion y muerte del Señor: como se vee claramente en el sacramento de la Eucharistia, y en el sacramento de la Orden, los quales fueron instituydos antes de la passion de Christo en la Cena. Por lo qual a la razon de dudar hemos de dezir, que los sacramentos recibieron fuerça y virtud de los meritos de Christo, que ya estaua en el mundo, y de su passion, porque ya estaua como començada, y aceptada. De suerte que el merito de la passion estaua ya en el mundo. Por esta razon se dize muy bien, que los sacramentos recibieron fuerça y virtud de la passion de Christo. Tambien podemos dezir, que el sacramento del Baptismo recibio gran fuerça y virtud de la passion de Christo. Porque aunque es verdad que el Baptismo antes tenia fuerça por la muerte y passion como començada: pero despues de consumada tuuo mayor fuerça y virtud. Lo mismo se ha de dezir a lo segundo, que los sacramentos manaron del lado de Christo por la razon ya dicha, y tambien porque entonces començaron a obligar. Acerca desto sera necessario declarar breuemente, quando començo a obligar el precepto diuino y sobrenatural, que Christo puso de recebir el sacramento del Baptismo.

Quarta cõclusion. El Baptismo antes de la muerte y passion de Christo, no cahia debaxo de precepto, sino tan solamente estaua en consejo. Esta conclusion quanto a la primera parte es comun entre todos los Theologos, particularmente discipulos de santo Thomas. La razon es, porque la ley vieja, y la circuncision estaua en precepto, y tenia fuerça de obligar antes de la passion de Christo: y assi lo dize el Concilio Florentino: Luego no era cosa conueniente, que juntamente obligasse el precepto del Baptismo. La segunda parte de la conclusion se prueua, porque Christo nuestro Señor y sus discipulos, baptizauan antes de la passion con el Baptismo de la ley de gracia. Luego el tal Baptismo por lo menos estaua en consejo. Lo segundo, porque el tal sacramento daua gracia. Luego consejo era recebirle, como es consejo recebir agora el sacramento de la Eucharistia, quando no corre obligacion ninguna.

Acerca desta conclusion ay vna duda, y es. Porque Christo nuestro Señor puso el precepto del bap-
Ioan. c. 3. tismo por san Iuan quando hablaua con Nicodemus, y le dixo. *Nisi quis renatus fuerit, &c.* Luego el precepto del Baptismo, pusolo Christo antes de su passion, y por consiguiente obligaua.

A esta duda se responde, que el precepto del Baptismo, no obligaua antes de la muerte y passion de Christo. Porque el tal precepto no fue puesto en el lugar de san Iuan alegado. Porque no era conueniente cosa, que tan solemne precepto se pusiesse en secreto, y hablando con vn hombre particular, que no auia de ser promulgador del tal precepto. Sino tan solamente le dio a entender vn gran secreto del Cielo, que era que el Baptismo auia de ser vn medio necessario para la salud eterna: y por consiguiente, que auia de caer debaxo de precepto: pero no se puso entonces el precepto.

Quinta conclusion. El Baptismo començo a caer debaxo de precepto luego despues de la Resurreccion. De suerte que luego començo a obligar despues de la Resurreccion. Y esto enseñan santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar ya citado. Esta conclusion se prueua, porque el precepto de la Circuncision se acabo en la muerte y Resurreccion del Señor, porque entonces dixo Christo. *Consummatum est*: Luego entonces dixo començo a obligar el precepto del Baptismo, porque de otra manera no auria ley ninguna.

Acerca desta conclusion es la duda, porque la promulgacion de la ley es necessaria para que obligue, como lo enseña santo Thomas, y sus discipulos. Y es assi. Que antes de la passion, y luego despues de la Resurreccion, no se promulgo la ley del Baptismo, sino los Apostoles despues de la venida del Espiritu Santo la promulgaron. Luego no obligaua luego despues de la Resurreccion.

D. Tho. 1. 2. q. 90. artic. 4.

A esto se responde, que la promulgacion sin duda ninguna es necessaria para que obligue la ley. Pero hase de dezir, que la ley del Baptismo la promulgo Christo antes de su passion, declarando, que la obligacion no començaua hasta despues de la Resurreccion. Y esto, aunque no conste del Euangelio es muy verisimil: porque otros muchos mysterios declaro Christo a sus discipulos antes de la Resurreccion.

Cap. III. De la materia del Sacramento del Baptismo.

EN los sacramentos ay dos maneras de materia, como dizen todos los Theologos. Vna materia proxima q̃ immediatamente se informa por la forma del sacramento, que son las palabras sacramentales. Otra es materia remota, que cõcurre al sacramento mas de lexos, y no tan immediatamente. Esto supuesto.

Primera conclusion. La materia remota del sacramento del Baptismo, es el agua verdadera, y que tiene verdadera naturaleza de agua. Esta conclusion es cierta segun la fee, y assi lo enseña Santo Thomas en el lugar citado. Esta conclusion se prue- *Artic. 3.*
ua de aquellos de san Iuan. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c.* En el qual se significa, que verdadera agua es materia deste sacramento. Esta verdad se determina en el Concilio Lateranense, y en el Concilio Florentino en el lugar ya alegado: y en el Concilio Tridentino se determina esta verdad como de fee.

4. Cap. firmiter de summa Trinitate & fide Catholica Concil. Trid. sess. 7. de Baptismo. can. 2.

Hase de aduertir, que es muy verisimel cosa, que todas las aguas naturales son de la misma especie, y tienen la misma naturaleza, como lo enseña el Doctor Angelico: pero quando no fuessen de la misma especie, como sea agua verdadera y natural, se puede Baptizar con ella, y sera verdadero Baptismo. El exemplo es claro en el vino blanco y tinto, que son materia del sacramento del altar, ora seã de la misma especie, ora sean de diferentes especies.

D. Tho. 3. p. q. 66. art. 4.

De

De aqueſto ſe ſigue lo primero, que en aguas turbias, y de baños encendidos, ſe puede hazer verdadero baptiſmo. Porque no ay ninguna razon, que conuença, que la tal agua no tiene verdadera naturaleza de agua. Lo miſmo es del agua de la mar. De la lexia dudan algunos, ſi es verdadera materia deſte ſacramento. Pero a mi me parece que es verdadera materia, con la qual ſe puede hazer verdadero ſacramento del baptiſmo. La razon es, porque por paſſar la tal agua por las cenizas no pierde la naturaleza de agua. Luego es verdadera materia deſte ſacramento.

Cap. non vt apponeres de baptiſm. & eius effectu, & in capite in quodã de celeb. Miſſarũ.

Lo ſegundo ſe ſigue que en aguas artificioſas como en agua roſada, y en otros humores, no ſe haze verdadero ſacramẽto de Baptiſmo. Porque no tienen verdadera razon de agua. De la ſaliua, y la flema eſta determinado en el Derecho que no ſon verdadera materia en el ſacramento del baptiſmo, y anſi baptizãdo con eſtas coſas no ſe haze verdadero ſacramento.

Lo tercero ſe ſigue: que en nieue, yelo, y granizo no ſe puede hazer verdadero ſacramento de baptiſmo. Lo vno, porque no tienen verdadera eſſencia de agua. Lo ſegundo, porque no ſon acomodados para lauar lo qual es de eſſencia del baptiſmo. Eſto tiene verdad, aunque tuieſſen la miſma eſſencia de agua. El exemplo es claro en el moſto que eſta dentro de la vua, y fuera que ſon de la meſma eſpecie, y el moſto, que eſta fuera de la vua ſe puede conſagrar, y no el que eſta dentro, porque el que eſta dentro, no eſta de ſuerte, ni en figura que ſe pueda beuer. De la miſma ſuerte a nueſtro propoſito. Pero haſe de aduertir, que con el agua que ſe reſuelue de la nieue, o del granizo, ſe puede baptizar, porque tiene verdadera naturaleza de agua. Pero con la miſma nieue, o granizo en ſu propria forma, no ſe puede hazer verdadero ſacramento de baptiſmo.

Acerca deſta concluſion ay vna duda, ſi ſera pecado mortal miniſtrar el ſacramento en materia dudoſa: ſacado el caſo de neceſsidad, no auiendo otra materia licito ſeria. Pongo exemplo. Ay duda entre los Doctores ſi la lexia es verdadera agua; la dificultad es, ſi auiendo otra agua ſera pecado mortal baptizar con lexia. La miſma dificultad es del caldo donde ſe ha cozido carne, que es coſa muy dudoſa, ſi tiene verdadera naturaleza de gua.

A eſta duda ſe reſponde, que es pecado mortal baptizar en materia dudoſa, como las dichas ſino es en caſo de neceſsidad, quãdo no ay otra materia. La razon es, porque ſe haze grande injuria al ſacramento, y ſe pone a gran peligro la ſalud eſpiritual de aquel que ſe baptiza.

Segunda concluſion. La materia proxima deſte ſacramẽto es el lauatorio, o el miſmo lauar, que ſe haze con el agua. Eſta concluſion es ciertiſsima, como conſta de lo que queda dicho en el primer capitulo, acerca de la diffinicion del ſacramento del baptiſmo. La razon es clara. Porque lo que immediatamente informa aquella forma (*Ego te baptizo*) es el miſmo lauatorio, como lo ſignifican las palabras de la forma Luego la materia proxima deſte ſacramento es el lauar cõ que ſe laua el baptizado. De lo qual ſe ſigue, que para auer materia proxima deſte ſacramento, ſe ha de verificar, que ay lauatorio de agua.

Tercera concluſion. No es de neceſsidad del ſacramento del baptiſmo meter tres vezes el baptizado debaxo del agua, ni tampoco vna, porque ſe puede baptizar derramando agua ſobre el, o echandole agua. Eſta concluſion enſeñan Sancto Thomas y ſus diſcipulos, y todos los Doctores. La razõ es. Porque ſe puede muy bien verificar, que ay lauar, y lauatorio ſin meter a vno debaxo del agua vna vez, o tres vezes. Eſto ſe determina en el derecho. Verdad es, que antiguamente vuo precepto de baptizar, metiendo tres vezes el baptizado en el agua, como cõſta del capitulo, *Siquis presbyter*, en el qual ſe pone depoſicion al Obiſpo, o clerigo, que baptizaſſe ſin meter tres vezes en el agua el baptizado. Lo miſmo ſe determina en otros capitulos del derecho. Pero eſto eſta ya abrogado por el vſo contrario de la Igleſia, que baptiza ſin eſtas ceremonias.

D. Thom. 2. 2. q. 66 art. 7. & 8. De conſecrat. d. 4 cap. de trina.

De conſecrat. diſ. 4. cap. ſiquis preſbyt. cap. multis.

La regla ſea, que en el modo de baptizar ſe ha de guardar el vſo y coſtumbre de la Igleſia Matriz. Si ella baptiza derramando agua ſobre el que ſe baptiza, eſſe vſo ſe ha de guardar, y lo miſmo es ſi baptiza metiendo al baptizado vna vez en el agua, o dos, o tres.

Acerca deſta concluſion es la primera duda, quanta quantidad de agua ſera neceſſaria para hazer verdadero ſacramento de baptiſmo.

A eſta duda ſe reſponde que la regla ciertae s, que aquella quantidad de agua es neceſſaria para hazer verdadero ſacramento del baptiſmo, que baſtara para hazer verdadero lauatorio del cuerpo. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque la materia proxima deſte ſacramento, es lauar, o el lauatorio del cuerpo, como conſta de lo dicho, y de la definicion del ſacramento del baptiſmo. Luego aquella quantidad de agua baſtara, que fuere ſuficiente para hazer eſte efecto, que es lauar el cuerpo.

La ſegunda duda es, que tocamiẽto del agua ſera ſuficiente para hazer verdadero ſacramento de baptiſmo. Si baſta que el agua toque las veſtiduras. La razon de dudar es, porque ſi el agua bendita toca las veſtiduras, ſe perdonan los pecados veniales. Luego ſi el agua del baptiſmo toca las veſtiduras hara verdadero ſacramento, y perdonara los pecados mortales.

A eſta duda ſe reſponde, que no baſta que el agua toque las veſtiduras para hazer verdadero ſacramento, aunque algunos dizen lo contrario ſin razon ninguna. La razon es porque en la definicion de baptiſmo ſe dize que ha de ſer lauatorio del cuerpo. Luego no baſta lauar las veſtiduras. A la razon de dudar ſe puede reſponder lo primero, que no es verdad, que el agua bendita tocando en las veſtiduras perdone los pecados veniales, ſino que es neceſſario que toque en el cuerpo. Lo ſegundo ſe puede dezir, que el agua bendita no es ſacramento, ſino vna coſa ſacramental. Por lo qual no es tã neceſſario que toque el cuerpo. Pero el baptiſmo es verdadero ſacramento, y anſi es neceſſario que toque en el cuerpo del que ſe baptiza, como conſta de la definicion del baptiſmo.

La tercera duda es, si basta que el agua toque qualquiera parte del cuerpo.

A esta duda se responde, que de necesidad de precepto es que el agua en el baptismo toque la cabeça. Pero para razon de verdadero sacramento, basta que el agua toque en qualquiera parte del cuerpo. La primera parte consta del vso de la Iglesia, y assi esta determinado en el derecho. Esto mismo enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y en otro lugar. La razon es, porque en la cabeça florecen los sentidos del hombre. La segunda parte se prueua, porque quando se laua alguna parte del hombre, verdaderamente se dize, q̃ se laua el hombre, como lo enseña el Philosopho. Luego esto bastara para verdadero sacramento.

De consecrat. d. 4. can. post quam D. Thom. ar. 7. ad 3. & in q. 68. artic. 11. ad 4. 5. Phys.

Tiene dificultad muy particular de los cabellos, si bastara que el agua toque los cabellos, y los moje, para que sea verdadero baptismo. A esto digo ser muy probable, q̃ basta que el agua toque los cabellos. Porque es probable sentencia, que los cabellos son partes del hombre que se informan con el alma racional: y quando el hombre laua los cabellos, se dize que se laua. Luego tocando el agua en los cabellos, es verdadero baptismo. Porque es lauatorio del hombre. Pero hase de aduertir, que en caso q̃ el agua tan solamente laue los cabellos, y toq̃ en ellos, el baptismo se ha de iterar. Porque es cosa dudosa, si los cabellos son partes del hombre, y en caso de duda se ha de iterar el baptismo. Pero hase de iterar debaxo de condicion. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas.

D. Thom. 3. par. q. 66. a. 11. ad 4.

La duda quarta es, si se ha de dar el baptismo a aquel q̃ se le sigue peligro de muerte de echarle el agua. El caso mas parece metaphysico que no moral.

A esta duda se responde, que si fuesse caso moral no se auia de baptizar. La razon es. Porque no se han de hazer males, para que de alli se sigã bienes, y la gracia no destruye la naturaleza, sino perficionala. Pero hase de aduertir, que si vn niño, o otro qualquiera esta puesto en peligro de muerte: de suerte que no ay esperança de su vida, y se teme que echandole algun poco de agua se le acelarara la muerte vn poco, con todo esso le han de baptizar. La razon es, porque moralmente hablando, lo que dista poco, es como si no distasse nada. Particularmente, que como queda dicho, no parece cosa moral.

La quinta duda es, si meter vn niño en el agua con animo de ahogarlo, y juntamente baptizarle, si tiene razon de verdadero baptismo. Lo mismo seria, sino vuiesse agua sino en vn poço, y no vuiesse con que sacarla, si arrojando el muchacho en el poço, con las palabras de la forma, si seria verdadero baptismo. En esta dificultad algunos dizen que no seria baptismo, porq̃ no seria verdadero lauatorio. Esta sentencia tiene Escoto, y Palude, y el Maestro Soto. La razõ es, porque la tal obra propriamente no tiene razon de lauatorio. Luego no es verdadero sacramento. Que no sea lauatorio, se prueua, porque en el tal caso, no es propriamẽte derramar agua sobre el niño, ni rociarle con el agua, ni meterle debaxo del agua, porq̃ no le sacan della. Esto se confirma, porque la tal obra de si se ordena a la muerte de aquel que echan en el agua. Luego propriamente no es lauatorio: porque el lauatorio, no se ordena de si a la muerte de aquel que laua. Esta sentencia no es del todo improbable.

Scot. in 4. d. 5. q. 3. Pal. d. 3. quæst. vnica, art. 8. Syl. verbo Baptism⁹ 4. q. 10.

A esta duda se responde que muy mas probable es lo contrario. Esta sentẽcia tiene Gabriel, y Panormitano, y Mayores, y otros muchos Doctores. La razon es, porque en tal caso ay todas las cosas necessarias para sacramento de baptismo, porque ay verdadera forma, como lo suponemos, y ay verdadero lauatorio, que es la materia y intencion del ministro de baptizarle, y que la tal intencion sea mala moralmente hablando, no quita la essencia del sacramẽto. Luego verdadero sacramento se haze. Esto se confirma, porque si por alguna razon no ay verdadero lauatorio, que es porque no bueluen a lauar del agua al que metieron en ella. Esta razon no conuence, porque si acaso el ministro diziendo la forma, y metiẽdo el niño en el agua se le deslizasse, y cayesse de las manos, y se ahogasse, seria lauatorio y verdadero baptismo. Luego lo mismo sera en nuestro caso. A la razõ de dudar por la contraria sentencia, se responde facilmẽte, de lo que queda dicho, que en aquel caso es verdadero lauatorio. A la confirmacion se respõde que aunque el ministro tiene intencion de matar al que baptiza, con todo esso es verdadero lauatorio. Porque la tal intencion no quita la naturaleza del lauatorio.

Gabr. in 4. d. 3. q. 2. Pan. in ca. non vt apponeres de baptismo. Maiores in 4. d. 4. q. 3.

Toda via queda duda, si teniendo vn niño en los braços se le cayesse en vn pozo, y al tiempo del caer le dixesse la forma del baptismo, si quedara baptizado.

A esta duda se respõde, que no. Porque aquel lauatorio no fue obra humana, y libre: por lo qual no pudo tener razon de sacramẽto, el qual deue ser vna obra libre, y humana.

La sexta duda es, si vn ministro del baptismo quisiesse baptizar a vno: metiendole tres vezes debaxo del agua, y dexa la vna por oluido, o negligencia, si quedara baptizado.

A esta duda se responde, que si el ministro tiene la intencion que deue tener de hazer lo que haze la Iglesia, aunque pretenda baptizar de la suerte dicha, queda baptizado. Y si la primera vez que lo mete debaxo del agua pronuncia la forma, queda baptizado. La razon es porque la Iglesia no pretende que el meterle tres vezes en el agua, sea cosa essencial en el baptismo, sino como de solemnidad. Pero si el ministro tiene intencion de no baptizar, sino metiendole tres vezes en el agua, no sera verdadero baptismo, por tener el ministro intencion sacrilega, y pecar mortalmẽte, porque el ministro deue tener intencion de hazer lo que haze la Iglesia. La razon es. Porque el ministro no aplica la forma hasta la tercera vez. Luego hasta entonces no se haze verdadero sacramento.

Cap.

Cap. IIII. De la forma del ſacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion, La forma del ſacramento del Baptiſmo, ſon aquellas palabras. *Ego te baptizo in nomine Patris & Filij & Spiritus Sancti*, o otras equiualentes en Latin, o en Romance, o en qualquiera otra lengua. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. Eſta es determinacion del Derecho en muchos lugares. Y eſto conſta del vſo de toda la Igleſia Romana.

D. Thom. q. 66. art. 5. in 3. p. Cap. 1. de bapt. & de conſecrat. diſt. 3. per multa ca.

Para declaracion deſta forma ay algunas dudas. La primera duda es, ſi es neceſſario declarar la perſona del miniſtro expreſſamente, y formalmente, por aquella palabra, *Ego*, o yo, o ſi baſtara implicitamente en aquella palabra, *baptizo*, diziendo baptizote, &c. ſin dezir, *Ego*, o yo.

A eſta duda digo lo primero ſer coſa cierta, que no es neceſſario expreſſamente poner aquella palabra, para que ſe haga verdadero ſacramento: de ſuerte que ſi vno baptizaſſe diziendo baptizote, &c. Haze verdadero ſacramento. Eſto enſeña Sancto Thomas, en el lugar citado, ſoltando el primer argumento. Eſto ſe prueua lo primero del Concilio Florentino, en el qual ſe determina, que la forma de que vſan los Clerigos en el baptiſmo es buena, *Baptizetur ſeruus Chriſti*, ſea baptizado el ſieruo de Chriſto. Y en aquella forma no ſe haze mencion de la perſona del miniſtro, formal, y expreſſamente. Luego para hazer verdadero ſacramento, eſto no es neceſſario. Lo ſegundo ſe prueua del vſo miſmo de la Igleſia Griega, que baptiza con aquella forma, y la Igleſia Romana, no buelue a baptizar los que anſi eſtan baptizados.

Digo lo ſegundo, que los miniſtros de la Igleſia Latina: pecan venialmente, ſino declaran la perſona del miniſtro, expreſſamente con aquella palabra, *Ego*, o yo. Y ſi en ninguna manera no hagan mencion expreſſamente, o implicitamente de la perſona del miniſtro, pecan mortalmente. Hablamos de los miniſtros de la Igleſia Latina, que tienen precepto de vſar de aquella forma, *Ego te baptizo, &c.* Porque a los Griegos permiteſeles, que vſen de forma, en la qual en ninguna manera ſe declare la perſona del miniſtro. Y porque los de la Igleſia Latina tienen precepto de vſar de aquella forma, *Ego te baptizo. &c.* En materia ligera ſera ſacrilegio venial, y en materia graue mortal: y no poner aquella palabra, *Ego*, es coſa ligera, y coſa grauiſsima callar del todo la perſona del miniſtro.

La ſegunda duda es, ſi es neceſſario declarar en la forma la obra que haze el miniſtro.

A eſta duda ſe reſponde que es neceſſario declarar en la forma del Baptiſmo, la obra que haze el miniſtro del Baptiſmo, que es lauar diziendo, baptizo, o lauo otra palabra equiualente. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar alegado. Eſto ſe colige de las palabras de Chriſto, quando dize, *Baptizantes eos*. La razon es clara, porque la obra de baptizar, que haze el miniſtro de ſu naturaleza es indiferente a diuerſos afectos. Luego neceſſario es, que la forma del miniſtro determine eſta obra para eſte efecto, que es lauar el alma. Y anſi es neceſſario, que ſe ponga en la forma la obra de baptizar. Lo ſegundo, porque los ſacramentos de la nueua ley, hazen lo que ſignifican, y es anſi, que el ſacramento del Baptiſmo laua el alma con la gracia. Luego neceſſario es poner en la forma vna palabra que ſignifique eſta obra, y anſi es neceſſario dezir, *baptizo*. o *abluo*, o otra ſemejante.

Ad ſecundum.

La tercera duda es, ſi es necaſſario declarar en la forma la perſona del que ſe baptiza. La razon de dudar es, porque no es neceſſario declarar expreſſamente en la forma, la perſona del q̃ baptiza. Luego tampoco es neceſſario declarar expreſſamente la perſona que es baptizada, porque es la miſma razon.

A eſta duda digo lo primero, que es neceſſario para que aya verdadero ſacramento que ſe declare en la forma la perſona que es baptizada, alomenos en comun Eſto ſe prueua, porque en todas las formas que ſe ponen en el Concilio Florentino, ſiempre ſe declara la perſona del baptizado.

Lo ſegundo, neceſſario es declarar en la forma la obra de baptizar, que haze el miniſtro. Luego es neceſſario declarar la perſona que ſe baptiza. Porque de otra manera no ſe puede entender bien la obra del miniſtro.

Digo lo ſegundo, que me parece coſa neceſſaria, declarar la perſona del que ſe baptiza, diziendo no ſolo en comũ, *Baptizetur ſeruus Chriſti*, ſea baptizado el ſieruo de Chriſto, ſino tambien en particular. Eſto prueuan los argumentos y razones hechas por la concluſion paſſada. Eſto ſe conuence, porque en la forma que vſan los Griegos ſe dize, ſea baptizado el ſieruo de Chriſto, Pedro, o Paulo. Acerca deſto ſe ha de aduertir que ſi alguno fueſſe baptizado, no declarando en la forma la perſona del que ſe baptiza en particular, peca mortalmente el que lo baptiza, y ha de boluer a baptizarſe debaxo de condicion: porque por lo menos es dudoſo el ſacramento. A la razon de dudar ſe reſponde, que para declarar la obra de baptizar, baſta que ſe declare la cauſa principal, y no es neceſſario que ſe declare el inſtrumento expreſſa, y formalmente. Pero es neceſſario que ſe declare el ſubjecto, y la perſona que recibe la tal, obra, y la tal paſsion.

Toda via queda dificultad acerca deſto miſmo. Porque el error de la perſona que ſe baptiza, no quita la verdad del ſacramento del Baptiſmo. Si vno pienſa que baptiza a Pedro, y es Iuan, baptizado queda. Luego no es neceſſario declarar la perſona en particular, ſino baſta en comun, de tal ſuerte que quede indiferente para Pedro, y para Iuan. A eſto ſe reſponde, que el error de la perſona en el ſacramento del baptiſmo, no haze que no ſea valido ſino es que el miniſtro tenga ſacrilega intencion de baptizar a eſte en particular, y no a otro, que en tal caſo, por la malicia del miniſtro no ſeria valido el ſacramento, y ſiempre ſe declara la perſona del baptizado en particular diziendo, yo te baptizo. Lo

zo. Lo qual basta para hazer verdadero sacramento. En lo que toca al matrimonio el error de la persona, haze que no sea valido el tal sacramento por otras razones, de lo qual se trata en la materia de matrimonio.

Acerca de la inuocacion de la Sanctissima Trinidad, es cosa cierta, que es necessario declarar la Sanctissima Trinidad en la forma del baptismo. Lo qual se colige claramente de aquestas palabras de Christo, *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij & Spiritus Sancti*, Esto se determina en el derecho en muchos lugares. De lo qual se sigue, que no se puede hazer verdadero sacramento en nombre de vna sola persona de la Sanctissima Trinidad, como lo enseña el Doctor Angelico.

In cap. si quis presbyter de cons. d. 4. & cap. si quis cõfugerit. 1. q. 1.

D. Thom. 3. p. q. 66. art. 6.

La quarta duda es, si es necessario dezir en la forma, *in nomine*, o si bastara dezir, *in nominibus*. La razon de dudar es, porque si vno dixesse en la forma. *Ego te baptizo in nomine Patris, & in nomine Filij, & in nomine Spiritus Sancti*, haria verdadero sacramento. Luego tambien lo haze si dize, *in nominibus*.

A esta duda se responde, que no se haze verdadero sacramento, sino se dize en singular, *in nomine*. Esto tiene el Maestro de las sentencias, y toda la Escuela con el. Esto mismo tiene Innocencio Quarto, y todos los Iuristas con el. Esto se conuence de las palabras de Christo, *baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, &c.* La razon es porque en este sacramento se ha de declarar la essencia Diuina con las tres Personas, y la essencia Diuina es vna. Luego hase de dezir en singular, *in nomine*, para explicar la vnidad de la essencia Diuina. Pero hase de aduertir, que aquella palabra, *in nomine*, tiene varios sentidos. Vno es que se tome por la Fe con la confesion exterior. Assi lo dize Hugo. De suerte que quiere dezir en la Fe confessada exteriormente, la qual Fe es vna. El segundo sentido es, en la inuocacion, de suerte que en nombre sea lo mismo que inuocacion. Assi lo dize Mayores. Sancto Thomas en el lugar citado da otro sentido, que es legitimo tomando aquella palabra, *in nomine*, por virtud, authoridad, y poder. De suerte que quiere dezir en la virtud, y en la authoridad, y poder de las tres Personas: la qual virtud es vna, y la authoridad y poder vno. De lo qual se sigue, que si alguno toma aquella palabra personalmente, diziendo, *In nomine Patris, in nomine Filij, & in nomine Spiritus Sancti*, no haze verdadero sacramento. Porque muda el sentido en la forma. Lo segundo se sigue, que si vno baptizasse, *in fide Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, aut in virtute Patris, &c. Aut in authoritate*, o, *in potestate*, pecaria mortalmente, y el tal sacramento se auia de iterar, por ser dudoso. Porque aquella palabra, *in nomine*, encierra en si todos aquellos sentidos juntos. A la razon de dudar se responde, que si vno baptizasse con la forma alli referida, tomando aquella palabra, *in nomine*, comunmente a todas las personas Diuinas, haria verdadero sacramento. Pero de ay no se sigue que diziendo, *in nominibus*, se haze verdadero sacramento. Porque diziendo, *in nominibus*, ponense distinctas virtudes y authoridades, &c. Pero diziendo de la primera manera en el sentido dicho, no.

Magist. in 4. d. 5. d. 1. q. 1. cap. 1.

Hugo lib. de sacramentis p. 6. c. 2.

Maiores in 4. dis. 3. ad 6.

La quinta duda es, si basta dezir en la forma, *Ego te baptizo, in nomine Sanctissimæ Trinitatis*, yo te baptizo en el nombre de la Sanctissima Trinidad. Adonde se declaran las tres Personas implicitamente. La razon de dudar es del Concilio Florentino, en el qual se determina, que declarando la obra de baptizar, con la inuocacion de la Sanctissima Trinidad, se haze verdadero baptismo. Esto se confirma, porque de la institucion de Christo consta, que basta declarar en la forma, la vnidad de la essencia Diuina con la Trinidad de las Personas. Y esto se haze diziendo, en nombre de la Sanctissima Trinidad, Cayetano por este argumento tiene, que con aquellas palabras se haze verdadero sacramento de baptismo.

Caiet. 3. p. q. 66. art. 6.

A esta duda se responde, que con aquellas palabras no se haze verdadero baptismo. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar alegado. La razon es, porque como consta de aquellas palabras de Christo, *baptizantes eos in nomine Patris, &c.* Y de los derechos citados, la inuocacion de la Sanctissima Trinidad no ha de ser implicita, sino expressa, y clara. De lo qual se sigue, que quando los Concilios, y Sanctos dizen, que en el baptismo es necessaria la inuocacion de la Sanctissima Trinidad, hase de emendar de la inuocacion de la Sanctissima Trinidad expressa, y distincta, por aquellas palabras, *In nomine Patris, & Filij, &c.* Y assi se responde al Concilio Florentino. A la confirmacion se responde lo mismo.

La sexta duda es, si es necessario para hazer verdadero baptismo dezir en la forma, *In nomine Patris, & Filij, &c.* O si bastara dezir, *in nomine genitoris, geniti, & procedentis ab vtroque*. En el nombre del que engendra, y es engendrado, y del que procede de ambos a dos. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que con estas palabras, *In nomine genitoris, &c.* se haze verdadero sacramento de baptismo. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Padre Maestro Victoria sobre el mismo articulo, y el Maestro Soto en el lugar ya citado. La razon desta sentencia es, porque estas palabras significan el mysterio de la Sanctissima Trinidad en particular, y son como equiualẽtes de las otras. Luego con ellas se haze verdadero sacramento. Porque como queda dicho en la materia de Sacramentos en general, por palabras equiualẽtes en el sentido, se haze verdadero sacramento. Esta sentencia es probable.

Caiet. 3. p. q. 66. art. 5.

A esta duda digo lo primero, que la sentencia contraria es mucho mas probable. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y el Maestro con todos los Theologos, y Alexandro de Ales, y Altisiodorense: y los Iuristas tambiẽ tienen esta sentencia. De suerte, que segun esta sentencia, por institucion de Christo se ha de vsar de aquellas palabras, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, en las quales se professa explicitamente por sus nombres proprios el mysterio de la Sanctissima Trinidad cõ sus personas relatiuas. Esto se colige de aquellas palabras

D. Thom. ad 7. Manua. in 4. d. 3. Ales. 4. p. q. 13. men. 3. a. 3. Altisio. lib. 3. tra. de baptis. Innocen. in c. 2. de baptis.

bras de Chriſto, *Baptizantes eos in nomine Patris, &c.* Colígeſe tambien de los Cõcilios, los quales ſiempre fueron deſte parecer, poniẽdo en la forma del baptiſmo las miſmas palabras de Chriſto, y eſte es el vſo de la Igleſia vniuerſal.

Digo lo ſegundo, que es pecado mortal baptizar con aquellas palabra, *In nomine genitoris, geniti, &c.* Porque es apartarſe del vſo comun de la Igleſia Romana, en la forma del ſacramento del baptiſmo, y es dexar la forma cierta por la forma dudoſa, y ponerſe a peligro el que baptiza, de lo qual ſe ſigue, que el baptizado con la tal forma le auian de boluer a baptizar debaxo de condicion. A la razon de la contraria ſentencia ſe reſponde, que aquellas palabras, *In nomine genitoris, geniti, &c.* No ſon equiualentes, en la ſignificacion con las otras de que vſa la Igleſia, ni ſignifican lo meſmo formalmente, lo qual es neceſſario.

Toda via queda dificultad, ſi en alguna nacio no vuieſſe palabras equiualentes a aquellas, *In nomine Patris & Filij, & Spiritus Sancti*, ſi ſe podria hazer verdadero baptiſmo con aquellas palabras, *In nomine genitoris, geniti, &c.*

A eſta duda ſe reſponde, que el caſo no es poſſible moralmente. Porque en todas las lenguas ay palabras equiualentes, por lo menos por rodeos y circunloquios: y ſi el caſo fueſſe poſsible, auia de vſarſe de palabras Latinas, o Eſpañolas, o Griegas.

Segunda concluſion. No ſe haze agora verdadero ſacramento de baptiſmo, diziendo. *Ego te baptizo in nomine Chriſti.* Eſta concluſion es certiſsima, y ya ſin duda en la Igleſia. Tienela Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y San Buenauentura dize, que es ſentencia comun. Eſta cõcluſion conſta de aquellas palabras de Chriſto, *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Eſta verdad eſta difinida por Zacharias Pontifice: y Pio Quinto mando quitar la doctrina de Cayetano, que tiene lo contrario de las partes, y por ſu mandado ſe dio por improbable la tal ſentencia. De ſuerte que en ninguna manera ſe haze verdadero ſacramẽto con aquellas palabras. Y quando en la Eſcriptura ſe dize, que los Apoſtoles baptizauan en nõbre de Chriſto, no ſe ha de entender que baptizaſſen con aquellas palabras, *In nomine Chriſti*, ſino q̃ baptizauan por fuerça, y virtud de Chriſto, y con ſu authoridad y poder. Y ſi fueſſe verdad que baptizauan con aquellas palabras, hizieronlo con diſpenſacion de Chriſto. Y la razon de la diſpenſacion fue, para que el nombre de Chriſto en aquel tiempo ſe hizieſſe amable a los hombres.

D. Tho. 3. p. q. 66. art. 6. D. Bonau. in 4. d. 3. Ca. in Synodo, de cõſe. d. 4.

Acerca de las concluſiones deſte capitulo, y del paſſado ay vna dificultad que conjunction de materia y forma es neceſſaria en el ſacramento del baptiſmo? En eſta dificultad la primera ſentencia es, que es neceſſario que ſe junte la pronunciacion de la forma con el lauatorio en el vltimo inſtante de la pronunciacion de la forma. Eſta ſentencia tiene la Gloſſa.

Gloſſ. in ca. detrabe. 1. q. 1.

Eſta ſentencia es falſa, y no la admiten los Theologos. Porque fuera grauiſsimo inconueniente, que vn ſacramento tan neceſſario como el del baptiſmo tuuieſſe neceſsidad, que en el ſe juntaſſen materia y forma en vn punto, lo qual es tan dificultoſo.

La ſegunda ſentencia es, que es neceſſario que la materia y forma eſten juntamente en el baptiſmo, moralmente hablando, y no metaphyſicamente. Eſta es comun ſentencia de los Theologos. Pero dentro deſta ſentencia ay diuerſos modos de dezir. El primero es, que es neceſſario que la materia y forma ſe toquen en eſte ſentido, que eſten juntamente ſegun alguna parte: y en algun inſtante. De manera que el lauatorio y la pronunciacion de la forma eſtén juntamente en algun inſtante, o punto de tiempo. Eſte parecer tiene Eſcoto, Ricardo, y Cayetano. El ſegundo modo de dezir es que no es neceſſario, que eſten juntamente deſta manera, ſino que baſta que eſten juntamente moralmente. De ſuerte que aunque la materia anteceda a la forma por vn breue eſpacio, o al contrario no es inconueniente, y ſe haze verdadero ſacramento. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Victoria, y el Padre Maeſtro Soto.

Scot. in 4. d. 6. q. 3. Ric. d. 3. ar. 4. q. 2. Cayet. in opuſc. 27. quæſt. 2. 3. Sot. in 4. d. 5. q. 3.

A eſta duda ſe reſponde, que eſte vltimo modo de dezir es verdadero, de tal ſuerte, que el que ſe ha baptizado deſta manera no ſe ha de boluer a baptizar. La razon es. Porque para la razon de ſacramento baſta que de la materia y forma reſulte vna ſeñal y cita conjunction de materia y forma, con algun interualo pequeño, es baſtante para que de la materia y de la forma reſulte vna ſeñal. Luego eſto baſta para razon de ſacramento.

Cap. V. Si el Sacramento del Baptiſmo ſe puede iterar.

PRimera concluſion. El ſacramento del Baptiſmo no ſe puede iterar. Eſto determina el Angelico Doctor, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. Eſto ſe determina en muchos Derechos, y en el Concilio Florentino, y Tridentino. Deſta concluſion da Sancto Thomas muchas razones. Vna es que el baptiſmo imprime character. Deſta concluſion ſe ſigue, que rebaptizar a vno no ſolamente es pecado grauiſsimo de ſacrilegio, pero no es ſacramento, aunque ſe haga por ignorancia. Porque como conſta de lo dicho, el ſacramento del Baptiſmo por inſtitucion de Chriſto no es iterable, y el hombre que eſta vna vez baptizado no es mas capaz de baptiſmo que vna piedra, y anſi el que rebaptiza, quanto es de ſu parte, manzillo el ſacramento applicando la materia y la forma al ſubjecto incapaz.

D. Thom. 3. p. q. 66. ar. 9. Tri. ſeſ. 7. canon 9.

Segunda concluſion, quando ay duda ſi vno eſta baptizado o no, haſe de baptizar debaxo de condicion. Eſto eſta determinado en el Derecho: y lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado en la ſolucion del quarto argumento. Haſe de aduertir, que no es pecado ninguno tener la condicion en la mente aunque no ſe pronuncie exteriormente, ſaluo ſi vno tuuieſſe eſcandalo:

Canon. ſi nulla de conſ. d. 4. & cano. parnuios eadē diſ. & canon placuit.

dado: porque le auia visto baptizar en lo exterior.

Acerca desta conclusion ay duda, si sera pecado baptizar debaxo de condicion a aquel que ya esta verdaderamente baptizado. La razon de dudar es, porque en tal caso no se pone la forma sobre no dudida materia. Porque en realidad de verdad estando legitimamente baptizado, no es forma.

A esta duda digo lo primero. Pecado mortal es baptizar debaxo de condicion, a aquel, que real y verdaderamente esta baptizado. Lo primero, porque es pecado mortal consagrar la hostia ya consagrada, aunque se haga debaxo de condicion. Luego tambien sera pecado mortal baptizar debaxo de condicion, al que ya esta baptizado. Lo segundo, porque en el tal caso se pone verdadera materia, y verdadera forma en el subjecto que no es capaz del baptismo. Porq̃ el subjecto fuera capaz se hiziera verdadero Sacramento. Luego hazese grandissima injuria al sacramento. Lo tercero, porque la tal condició es ociosa, y es como sino se pusiesse, pues se sabe que el tal esta baptizado. Luego es como si se iterara sin condicion ninguna.

Digo lo segundo. Pecado venial es baptizar debaxo de condicion a aquel, del qual consta q̃ no esta baptizado. La razon es: porque baptizar al tal debaxo de condicion, es contra el rito y vso de la Iglesia, la qual pone condicion quando ay duda. Pero es materia leue, y ansi no parece pecado mortal, sino venial.

La segunda dificultad es, que duda basta para que vno se buelua a baptizar.

Digo lo primero. Quando vuiere opiniones probables entre los Doctores, si el sacramento del Baptismo es valido, o no, esta duda basta para que el Baptismo se pueda iterar y repetir debaxo de condicion. El exemplo es. Si vno baptizasse con aquellas palabras, *Ego te baptizo in nomine genitoris, &c:* O baptizasse en lexia, en los quales casos ay duda si vale el Baptismo, y ay opiniones entre los Doctores. La razon es, porque el Baptismo es sacramento de grandissima necessidad, y ansi es muy necessario que sea cierto.

Digo lo segundo, que no puede auer regla cierta de lo que toca al hecho, quando ay duda si vno esta baptizado, y hase de dexar al libre aluedrio de los hombres discretos y prudentes, que miren bien las circunstancias del hecho en particular. Y hanse de hazer diligencias y grandissima inquisicion, como se determina en el derecho. Y esta clara la razon, porque en todo derecho Diuino y humano, se manda que no se repita ni itere el Baptismo. Luego grande inquisicion se ha de hazer para iterarse.

Digo lo tercero, si vn testigo fidedigno ay q̃ diga que vno esta baptizado, no se ha de iterar el Baptismo, y lo mismo es quando a los niños que echan en las Iglesias les ponen cedula que estan baptizados, no los han de boluer a baptizar. Esto determina el Pontifice Leon. Lo mismo enseña Palude, y el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque no se ha de presumir de ningun Christiano, que quiera mentir en semejante caso. Y tambien basta la comũ presumpcion que ay entre los Christianos, que vn hombre ya de edad, nascido y criado entre ellos, estara baptizado. Esto determina Innocencio en el Capitulo, *veniens*, de baptismo.

In cap. si nulla. Pal. in 4. dist. 5. q. 4. Sot. ar. 2.

Digo lo vltimo, que en caso de duda, con mayor facilidad se ha de repetir el sacramento del Baptismo por ser de mas necessidad que otro alguno. De suerte, que ante todas cosas se ha de hazer diligentissima inquisicion, y en caso que quede duda del baptismo, se ha de boluer a baptizar debaxo de condicion.

Tercera conclusion. Los que a sabiendas buelue a baptizar al que estaua baptizado, incurren irregularidad. Esta sentencia tiene Escoto, Palude, el Maestro Soto, Syluestro, Nauarro, y todos los Summistas. Estos Doctores en confirmacion desta conclusion, traen dos capitulos del Derecho. El primero es, que comiença, *Eos quos, de consecratione distinctione quarta.* El segundo es del capitulo segundo. *De Apostatis.* Pero hase de aduertir, que aquel Capitulo primero habla de los Obispos, y Sacerdotes, y Diaconos, y no de los Subdiaconos, y otros ministros. Y el segundo habla tan solamente de los Acolytos que siruen al que rebaptiza. Y al parecer es buen argumento, que si los tales Acolytos quedan irregulares por seruir al que rebaptiza, mucho mas lo ha de quedar el que rebaptiza. Pero, como diremos en la materia de censuras, el argumento no vale nada en lo que toca a irregularidad. Porque ha de auer derecho expresso para incurrirse. Con todo esto nuestra conclusion es verdadera, y mas tiene fuerça del vso y costumbre que ay en la Iglesia, que no por derecho alguno que este escripto. Tambien se ha de aduertir, que los mismos que se dexan rebaptizar a sabiendas, fuera de que son sacrilegos, incurren irregularidad. En confirmacion desto suelen traer los Doctores algunos capitulos del Derecho. Vno ay que parece que conuence, que comiença *confirmandum*, distinction setenta.

Scoto in 4. d. 6. q. 8. Palu. q. 4. Soto loco citato, Syl. verbo baptism. 5. §. 3. verbo irregularitas §. 5. Nauar. in Manu. c. 7. num. 246. Sũmist. verbo baptismus, & verbo, Irregularitas.

Acerca desta conclusion, es la primera duda. Si los que ignoran inuincible mente incurren estas penas puestas por el Derecho.

Digo lo primero, que la ignorancia culpable, ora sea del hecho, ora del Derecho, no escusa destas penas. La razon es porque la irregularidad es pena que se pone por el delicto, y quando ay ignorancia culpable ay verdadero delicto. Luego incurrese la irregularidad. Esta sentencia tienen todos los Doctores.

Digo lo segundo, quando la ignorancia es inculpable y inuencible, escusa de tas penas. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores Sã Antonino, Palude, y todos los demas. La razon es, porque la irregularidad, de la qual se habla aqui, es pena por el pecado, y por el delicto: y quando ay ignorancia inuincible, y inculpable, no ay pecado, ni delicto, como es cosa notoria. Luego no se incurre irregularidad. Lo segundo se prueua del Derecho, en el qual se determina, que los niños baptizados de los Hereges sean promouidos al ministerio del Altar. Luego lo mismo sera de los que tienen ignorancia inuin-

D. Ante. 3. p. tit. 14. §. 12. Paiud. in 4. dist. 6. q. 4. in c. qui apud 1. q. 4.

inuincible, que ſon como niños. Pero haſe de aduertir grandemente, quando ay ignorancia inuincible y inculpable: porque eſta no ſe ha de admitir en vn Sacerdote, y puedeſe admitir en vn ruſtico.

La ſegunda duda es, ſi los que rebaptizan debaxo de condicion incurren la miſma pena. La razon de dudar es, porque la Igleſia no permite que rebaptizen a vno, ſino es en caſo de duda. Luego ſi vno rebaptiza fuera deſte caſo, aũque ſea debaxo de condicion, incurre irregularidad. Eſto ſe confirma, porque el que anſi rebaptiza comete grauiſsimo ſacrilegio. Luego incurre la pena pueſta por el tal ſacrilegio: particularmẽte que la condicion es ocioſa, ſabiendo que eſtá baptizado.

A eſta duda ſe reſponde, que los que rebaptizan, o ſe dexan rebaptizar debaxo de condició, quando no ay duda ninguna del baptiſmo, no incurren irregularidad, aunque el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado enſeña lo cõtrario. Eſto ſe prueua lo primero, porque como conſta de la regla del Derecho, la qual declararemos en la materia de cenſuras, la irregularidad nunca ſe incurre, ſino es quando ſe pone claramente en el Derecho: en el Derecho no ay tal pena para los que rebaptizan, o ſe dexan rebaptizar debaxo de condicion. Luego no la incurren. En todo el Derecho no ay tal pena. Lo ſegundo ſe prueua de la regla del Derecho, que las coſas odioſas ſe han de reſtringir. De lo qual ſe toma tal argumento. En el Derecho tan ſolamente ſe pone de irregularidad al que rebaptiza, o ſe dexa rebaptizar. Y quando eſto ſe haze debaxo de condicion, no es abſolutamente rebaptizar, ni ſer rebaptizado. Luego no ſe incurre irregularidad. Lo vltimo ſe prueua; porque eſta obra no es perfecta y conſumada, y ſemejantes penas ponenſe por obras perfectas y conſumadas. A la razon de dudar con ſu confirmacion ſe reſponde, que la pena de irregularidad, no ſe pone ſino a aquellos que rebaptizan, o ſe dexan rebaptizar abſolutamente, y no debaxo de condicion.

La tercera duda es de aquellos que por el temor de los Hereges, o de otros exteriormẽte tã ſolamente rebaptizan ſin condicion ninguna, y fingen que verdaderamente baptizan, y que tienen animo de baptizar. La duda es, ſi eſtos tales incurren pena de irregularidad.

A eſta duda ſe reſponde, que eſtos tales no incurren irregularidad. Porque la tal obra no es rebaptizar perfectamente. Antes verdaderamente, y propriamente no es rebaptizar, ſino fingir que rebaptiza. Porque para baptizar verdaderamente, es meneſter verdadera materia y forma, y intencion del miniſtro. De ſuerte que no falte coſa alguna para ſer baptiſmo ſino es la incapacidad del ſubjecto. Y en nueſtro caſo aunque el ſubjecto fuera capaz, no vuiera verdadero baptiſmo por falta de intencion. Luego no ſe incurre irregularidad. Lo ſegundo porque los hereges fingidos, que no lo ſon verdaderamente en el coraçon, no incurren en las penas pueſtas a los hereges, como es la deſcomunion. Luego tã poco los que fingen que rebaptizan, no incurren pena de irregularidad. Porque en hecho de verdad no rebaptizan, ſino fingen que rebaptizan.

Cap. VI. Del miniſtro del ſacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion. Baptizar pertenece al oficio de los Sacerdotes. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas. y todos ſus diſcipulos, y entiendeſe eſtando en derecho Diuino. Lo qual ſe determina en el Concilio Florentino en muchos capitulos del Derecho. Pero haſe de aduertir lo primero, que por eſtatuto y mandato de la Igleſia, no pueden baptizar todos los Sacerdotes, ſino tan ſolamente los proprios Sacerdotes, y los que tienen ſus vezes, como ſe determina en el Derecho. Lo ſegũdo ſe ha de aduertir, que el Diacono de ſu proprio oficio, y propria conſagracion tiene poder de baptizar de commiſsion del Obiſpo, o del Sacerdote: y eſto ſe declara en la ordenacion del Diacono, en la qual ſe dize que ſe le da poder de baptizar por commiſsion del Obiſpo: y entiendeſe de baptizar ſolemnemente. De lo qual ſe ha de ver Sancto Thomas en el lugar citado, y el Derecho.

D. Thom. 3. p. q. 67. a. 1. & 2.

16. q. 1. can. inter dicimus, & can. ad ijcimus.

Segunda concluſion. Qualquiera aunque no eſte ordenado, y aunque ſea muger puede ſer miniſtro del Sacramento del Baptiſmo, y lo que mas es, el que no eſta baptizado, puede ſer miniſtro del Sacramento del Baptiſmo. Eſto enſeña el Doctor Angelico con todos ſus diſcipulos. La razon es, porque el Baptiſmo es ſacramento de grandiſsima neceſsidad. Luego es neceſſario que el miniſtro ſea muy ordinario y comũ. De ſuerte, que todos eſtos pueden miniſtrar el ſacramento del Baptiſmo, de tal ſuerte que ſea valido. Es neceſſario declarar quando ſera pecado q̃ alguno deſtos baptize.

Can. Diaconus, d. 93. & conſtat de conſ. diſt. 4. D. Thom. q. 67. art. 3. 4. & 5.

Tercera concluſion. Ni la muger delante del varon y en ſu preſencia, ni el varon en preſencia del Clerigo, ni el Clerigo en preſencia del Sacerdote, deue baptizar. Pero el Sacerdote ſi, en preſencia del Obiſpo. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Y eſto miſmo declarare luego mas en particular.

Quarta concluſion. Fuera de caſo de neceſsidad, ſi el que no eſta baptizado baptiza, peca grauemente, aunque haze verdadero Sacramento. Y el baptizado ſi tiene vſo de razon peca grauemente, y impideſe el efecto del baptiſmo, aunque es valido el ſacramento. Eſto enſeña tambien Sancto Thomas y ſus diſcipulos en el lugar citado.

Acerca de todo lo dicho ſe ha de aduertir, que es cierto ſegun la Fe, que el lego y la muger y el no baptizado pueden miniſtrar el ſacramento del Baptiſmo. Anſi ſe determina en el Concilio Florentino y en el Capitulo *firmiter, de ſumma Trinitate*, y en otros muchos lugares.

Para declaracion de todas eſtas coſas es la primera dificultad, que pecado ſea no guardar el orden que queda pueſto entre los miniſtros.

Digo lo primero, en caso de necesidad es pecado mortal baptizar qualquier infiel, presente otro que sea Christiano, o dexarse baptizar. Lo primero, porque es pecado mortal el Baptismo de vn descomulgado, estando presente otro que no lo sea. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque mas fuera de la Iglesia esta el infiel que no el descomulgado. Lo segundo, porque esto no se puede hazer sin gran escandalo de los que lo veen, y de los que lo saben.

Digo lo segundo. Entre los mismos Fieles no es pecado mortal passar este ordé ya dicho quãdo no esta presente el Sacerdote. De suerte, que si la muger baptiza estando presente varon, que lo pueda hazer, o el varon estando presente Clerigo, como no este presente Sacerdote, no es pecado mortal. Porque solo es ministro de oficio el Sacerdote. Luego mientras no le vsurpan el oficio no es pecado mortal.

Digo lo tercero. En caso de necesidad es probable, que el lego que baptiza en presencia del Sacerdote, y repugnando no peca mortalmente. Pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua, porque el Sacerdote en caso de necesidad no baptiza de oficio. Luego el otro seglar no vsurpa su oficio, y por consiguiẽte no peca mortalmente. La segunda parte se prueua, porque el sacerdote siempre baptiza de oficio, y esta consagrado con especial consagracion para este efecto. Luego el seglar en tal caso vsurpa su oficio, y en cosa graue, y ansi es pecado mortal: y aunque en caso de necesidad el Sacerdote no sea ministro de oficio, eslo absolutamente.

Digo lo quarto. Pecado mortal es vsurpar este ministerio estando presente, y contradiziendolo el Parrocho. Porque ningun Sacerdote puede ministrar el sacramento, sino es por priuilegio, o con licencia del Parrocho, o del Ordinario, como se dize en el Derecho.

Cap. placuit. 2. 16 q. 1. & Cle. 2. de priuileg.

La segunda dificultad es, que pecado es baptizar sin solemnidad quando no ay necesidad. En esta dificultad se ha de supponer, que el que baptiza sin solemnidad fuera del caso de necesidad es sospechoso de heregia, por dexar aquellas ceremonias. Esto consta del Concilio Tridentino. Esto supuesto.

Con. Trid. sess. 7. canon. vlt.

Digo lo primero. Qualquier lego y seglar que baptiza sin solemnidad, fuera del caso de necesidad, peca mortalmente. En esto conuienen todos los Theologos. La razon es, porque vsurpa el derecho ageno en materia graue. Lo segũdo porque de baptizar los seglares fuera del caso de necesidad, se siguen grandissimos inconuenientes. Porque algunas vezes no hazen verdadero baptismo, por no saber baptizar. Y siguẽse muchas dudas acerca del baptismo, si vno esta baptizado, o no. Luego es pecado mortal. Esto se confirma, porque en la Clementina primera de baptismo se manda, que ninguno fuera de caso de necesidad se atreua a baptizar en las casas particulares, por los inconuenientes que se siguen. Y los mismos inconuenientes se siguẽ de que los seglares baptizẽ sin solemnidad, quãdo no ay necesidad, o es pecado mortal baptizar ansi.

Lo vltimo porque muchos dizen que los seglares que baptizan sin solemnidad fuera del caso de necesidad, incurren irregularidad, por el pecado que cometen. Pero hase de aduertir que los seglares muchas vezes se escusan por la ignorancia inuincible. Y ansi se escusan las comadres quando baptizan los niños sin auer necesidad. Lo vno porque es sacramento de grande necesidad, y el Derecho es sobrenatural, el qual pueden facilmente ignorar. Lo segũdo: porque como no las reprehendan muy ordinariamente los Obispos, o los Curas pueden tener ignorancia inuincible del derecho. Lo vltimo, porque imprudentemente pueden pensar que ay necessidad, quando realmente no la ay, y ansi tener ignorancia inuincible del hecho.

Digo lo segundo. El Sacerdote que baptiza sin solemnidad no auiendo necesidad, peca mortalmente. Esto es cosa manifiesta, quanto a los Sacerdotes que no son proprios Parrochos. Porque estos tales vsurpan el oficio del Parrocho. Hablando de los proprios Parrochos se prueua, porque se haze grande injuria, e irreuerencia al sacramento, celebrando sin solemnidad, quando no ay necesidad, como se haze injuria e irreuerencia al Sacramento del altar celebrandole sin vestiduras sagradas. Luego es pecado mortal. Antes digo que si el Sacerdote dexasse alguna ceremonia notable, qual es la Vnction con la Chrisma, pecaria mortalmente. Lo qual todo se confirma, porque en aquella Clemẽtina citada, se prohibe grauemẽte el baptizar en las casas particulares.

La tercera duda es, que penas incurren los q̃ pecan en estos casos. Digo lo primero. Si el Sacerdote baptiza sin solemnidad, quando no ay necesidad, aunque peca mortalmente, no incurre irregularidad. Porque no ay tal irregularidad expresa en el Derecho.

Digo lo segundo. Qualquier seglar, y qualquier Diacono que baptizan con solemnidad, incurren irregularidad. Esto se prueua del Capitulo primero del Clerigo no ordenado que ministra, adonde se dize, que si alguno baptizare, o exercitare algun diuino oficio no estando ordenado, no lo ordenen: y solo el Sacerdote esta ordenado para baptizar. Luego qualquier otro incurre irregularidad.

Acerca desto ay vna duda, si el seglar, o Clerigo, o Diacono q̃ baptiza sin solemnidad, quãdo no ay necesidad, incurre irregularidad. La razon de dudar es, porque los que baptizan quando no ay necesidad, baptizan como ministros de oficio, y no como ministros de necesidad. Luego incurren irregularidad, aunque baptizẽ sin solemnidad. Esto se cõfirma, porque los que no estan ordenados, y ministran otros sacramentos, o los dan, incurren irregularidad. Luego tã bien los tales que baptizan la incurren. Por esta razon algunos tienen por opinion, que estos tales incurren irregularidad. Ansi lo tiene Palude, y Syluestro, el qual dize que esto tiene verdad aun del Diacono Cardenal. Y esto tiene el Padre Maestro Soto. Esta sentencia es probable.

Paiud. in 4. d. 5. q. 1. Syluest. v. baptis. mus. 3. Sot. d. 4. art. 3.

A esta duda se responde, que muy mas probable

ble es que eſtos tales no incurren en irregularidad. La razon es, porque en aquel Capitulo citado ſe dize: que incurren irregularidad los que baptizan, o exercitan algun oficio Diuino no eſtando ordenados. Y coſa cierta es que los que no eſtan ordenados, y ſin ſolnẽidad hazen el oficio Diuino no incurren irregularidad, como ſi vn ordenado dixeſſe la Epiſtola ſin Manipulo, no incurre irregularidad. Luego el que baptiza ſin ſolemnidad, no eſtando ordenado, no incurre irregularidad.

A la razon de dudar ſe reſponde que baptizar de oficio ſin ſolemnidad, no es obra que eſta ſubjecta a irregularidad. A la confirmacion ſe reſpõde, que los demas ſacramentos no ſe pueden celebrar ſin ſolemnidad, pero el baptiſmo ſi.

Quinta concluſion. Si muchos baptizan juntamente vno, de tal ſuerte que el vno laua, y el otro pronuncia la forma, no es verdadero baptiſmo. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Y eſto tiene Alexandro de Ales, y Eſcoto, y Gabriel, y Durando, y comunmente los Theologos. Eſta concluſion ſe prueua, porque en el baptiſmo es neceſſario que aya vn miniſtro total del ſacramẽto, como luego diremos. Y en tal caſo no auria miniſtro total, como ſe vee claramente.

D. Tho. 3. p. q. 67. a. 6. ad 3. Alex. 4. p. queſt. 16. memb. 6. Scot. 4. d. 6. q. 3. Gab. ibi. q. 1. Duran. d. 4. q. 3.

Lo ſegundo, porque en tal caſo la forma ſeria falſa, porque aquellas palabras, yo te baptizo, ſignifican que yo hago la obra de baptizar, lo qual es falſo, luego no ſe haze verdadero ſacramento.

Lo tercero, porque el miniſtro ha de aplicar la forma a la materia para hazer verdadero ſacramento: y en tal caſo el miniſtro no aplica la forma a la materia: porque vno dize la forma, y otro pone la materia.

Lo vltimo, porque ſe ſiguiria por la miſma razon, que ſi vn miniſtro pronunciaſſe la mitad de la forma, y el otro la otra mitad, que ſeria verdadero ſacramento: lo qual no tiene verdad. De lo qual ſe ſigue que ſi ſon dos miniſtros, y el vno es manco, y no puede baptizar, y el otro mudo, y no puede pronunciar la forma, que eſtos dos no pueden hazer verdadero ſacramento de baptiſmo, pronunciando el manco la forma, y el otro lauando. Eſto ſe conuence con las razones hechas.

Sexta concluſion. Si muchos baptizan a vno, vſando deſta forma, *Nos te baptizamus in nomine Patris, &c.* No parece que hazen verdadero ſacramento. Eſta concluſion en eſta forma pone el Doctor Angelico en el lugar immediatamente citado. Y no dize, que no hazen ſacramento, ſino que parece que no hazen ſacramento. Declaremos eſta cõcluſion, para que conſte lo que quiere dezir Sancto Thomas, y para declaracio de la verdad. Aquellas palabras, *Nos te baptizamus*, puedenſe tomar en tres ſentidos. El primero es que ſe tome el plural por el ſingular, de ſuerte que ſea lo miſmo que dezir, *Ego te baptizo*. Y deſta manera ſe ſuele tomar en latin, quando habla el Obiſpo, o otra perſona conſtituyda en dignidad. Y en eſte ſentido es verdadero ſacramento, como deſpues declararemos. El ſegũdo ſentido es el que declaran las palabras, que muchos baptizan el miſmo, cada vno totalmente, de tal ſuerte que ninguno dependa del otro. De ſuerte que el ſentido es, Yo te baptizo, y eſte te baptiza. Y en eſte ſentido tambien es verdadero ſacramento, como ſe declara mas abaxo. El tercero ſentido es, que qualquiera dellos concurra, como cauſa parcial, que no puede produzir por ſi miſma el efecto. En eſte caſo ay gran duda ſi con aquella forma en eſte ſentido tercero ſe haga verdadero ſacramento. Por eſta razõ dixo Sancto Thomas, que parece que no ſe haze verdadero ſacramento.

Para declarar la verdad, es la duda acerca deſta concluſion, ſi baptizan dos con aquellas palabras, *Nos te baptizamus, &c.* En eſte tercero ſentido, ſi hazẽ verdadero ſacramẽto. En eſta dificultad Durando afirma, que es verdadero baptiſmo. Paludano en el lugar citado duda. Algunos Thomiſtas en el lugar citado grandemente dudan, y Cayetano parece que afirma, que es verdadero ſacramento, y el Padre Maeſtro Soto tambien duda de la verdad del ſacramento, y que por lo menos el que baptizaſſen de aquella manera, le auian de rebaptizar debaxo de condicion. Los fundamentos deſta ſentencia ſon.

Durand. in 4. d. 3. q. 3. Sot. in 4. diſt. 4. q. vnic. art. 4.

Lo primero, porque ni de las letras Sagradas, ni de los Concilios Florentino, y Tridentino, ni de ninguna razon que conuenga, ſe puede colegir lo contrario.

Lo ſegundo. Porque aquellas palabras, *Nos te baptizamus*, noſotros te baptizamos, equiualen a eſta, *Ego te baptizo, & iſte te baptizat*, yo te baptizo, y eſte te baptiza. En las quales palabras eſta la forma eſſencial del baptiſmo, y vn poco mas. Luego es verdadero baptiſmo. Lo vltimo, porque de razon del ſacramento del Baptiſmo, no es que ſea vno el miniſtro, porque como luego diremos, muchos pueden baptizar a vno. Luego no es neceſſario que la vnidad del miniſtro ſe declare en la forma: y por conſiguiente ſera verdadero ſacramento.

A eſta duda ſe reſponde, que es mas veriſimil, y caſi cierto, que con aquellas palabras en aquel ſentido, no ſe haze verdadero ſacramento. Eſto ſignifica Sancto Thomas, en poner la concluſiõ de aquella manera. Eſta reſolucion ſe prueua. Porque en aquel caſo aquella forma, *Nos te baptizamus*, noſotros te baptizamos, en aquel ſentido es falſa, Porque en la tal forma ſe declara ſer neceſſario que aya muchos miniſtros para el baptiſmo, como cauſas parciales, lo qual no es verdad. Luego no es verdadero ſacramento.

Eſto ſe confirma. Porque entonces ningun miniſtro puede dezir, *Ego te baptizo*, como cauſa principal, y total. Luego tan ſolamente lo puede dezir como cauſa parcial, y por conſiguiente no ſe haze verdadero ſacramento. De lo dicho en eſta reſolucion ſe ſigue que ſi muchos miniſtros dizen eſta forma, *Ego te baptizo*, para baptizar uno, y toman aquellas palabras en eſte ſentido, que cada vno baptiza como cauſa parcial, no hazen verdadero ſacramento. Eſto ſe conuence de lo paſſado, porque entonces la forma es falſa.

Hase de aduertir, que en ambos casos no se haze verdadero sacramento por falta de forma, lo qual nace de tomar el ministro aquellas palabras en el sentido en que no son forma: y aquesto es como la rayz. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto en el quarto articulo citado. Al primer fundamento se responde, que bié apparentemente se colige nuestra resolució del Concilio Florentino, el qual dize en singular, que es necessaria la persona del ministro: y colígese tambien de la razon. Al segundo fundamẽto se responde, que aquellas palabras. *Nos te baptizamus*, no equiualẽ a aquellas, *Ego te baptizo, & iste baptizat*, como consta de lo dicho, sino significan, que ambos como causas parciales baptizã. Al tercer fundamento se responde, que es necessario que en el sacramento del baptismo sea vno el ministro y causa total del sacramento, y no pueden ser muchos como causas parciales del sacramento.

La segunda duda acerca de lo mismo es, si baptizan muchos con aquella forma, *Nos te baptizamus*, nosotros te baptizamos, tomando estas palabras en el segundo sentido, si se haze verdadero sacramento. De suerte que es la duda, quãdo dos baptizan con aquellas palabras dichas, no como causas parciales del baptismo, sino como causas totales.

A esta duda se responde, que en el tal caso se haze verdadero baptismo. Porque ay verdadera materia y forma, e intencion del ministro. Que aya verdadera forma consta de las mismas palabras, en las quales se encierra la verdadera forma deste sacramento: materia y intencion suponemos que la ay.

Septima conclusion. Si muchos baptizan vno, y cada ministro dize aquella forma, *Ego te baptizo, &c.* cada vno laua, el que primero acaba de pronunciar la forma baptiza. Esto se entiende si precedio el lauatorio: porque si primero pronũciassen la forma, y despues lauassen, el que primero lauasse baptizaria. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar ya citado. Y la razon desta conclusion es clara. Por q̃ entonces el primero q̃ acaba pone materia y forma, y ansi haze verdadero sacramento de baptismo, y el otro ministro no haze nada.

Octaua conclusion. En el mismo caso, si ambos a dos ministros acabã juntamente en el mismo instante de pronunciar la forma, o de baptizar, si el baptizar, o lauar se haze al fin, auianlos de castigar por el modo desordenado que guardan en baptizar, pero ambos hazen verdadero sacramento de Baptismo. Esta conclusion es del Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque ay verdadera materia y forma, y ministro. En el qual caso seria vn sacramento de Baptismo, porque el baptizado es vno.

Cap. VII. De la necessidad del Sacramento del Baptismo.

PAra declarar algunas cosas que se han de tratar en este capitulo, se ha de suppo ner, que las cosas que son necessarias para la salud espiritual del alma, son en tres maneras. La primera manera es de cosas ne cessarias, que son necessarias para el tal fin, de suerte que sin ellas no se puede alcãçar, pero no caen debaxo de precepto, como la gracia y la Fe habitual, y el auxilio de Dios no caen debaxo de precepto: porque los habitos no caen debaxo de precepto, ni ay precepto de tener habitos, sino de obras, y el auxilio de Dios tienese de parte del mismo Dios: y assi nosotros no tenemos precepto del. Otras cosas ay que son necessarias, porque ay precepto dellas, no porque ellas sean medios necessarios de si, como honrar los padres, no matar, y otros preceptos semejantes, quando no se ofrece ocasion de guardar estos mandamientos se puede vno muy bien saluar sin el cumplimiento dellos. Finalmẽte otras cosas ay necessarias de ambas maneras. Porque son medios necessarios para conseguir la vida del alma, y su salud, y porque por consiguiente ay precepto de semejantes cosas, como el amar a Dios sobrenaturalmente es medio necessario para la salud espiritual, y cae debaxo de precepto. Esto supuesto.

Primera conclusion. Ninguno se puede saluar sin sacramento del Baptismo recibido real y verdaderamente, o sin voto y desseo del mismo baptismo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores. De suerte que el sacramento del baptismo recibido realmente, o teniendole en desseo y voto, es medio necessario para la salud espiritual del alma, sin el qual no puede vno conseguir la tal salud: y esto es de Fe. Esta conclusion se prueua lo primero de aquellas palabras de Christo, si alguno no renaciere del agua, y del Espiritu Sancto, no puede entrar en el Reyno de Dios. En las quales palabras se declara esta necessidad, y los Sanctos, y Concilios entienden estas palabras del baptismo. Lo segundo. Esta verdad esta definida en el Concilio Tridentino. Lo tercero se prueua, porque nadie puede alcançar salud espiritual sino es que se incorpore con Christo, y se junte con el, y el baptismo es sacramento, por el qual se engendra vn hombre con Christo, y le incorpora con el. Luego es necessario como medio para la salud espiritual del alma.

D. Thom. 1. p. q. 68. ar. 1.

Ioan. 3.

Sessio. 7. can. 5. de baptism.

Segunda conclusion. El voto y desseo del baptismo que llaman los Theologos baptismo *flaminis*, basta para alcançar la salud espiritual, quando no ay copia de recebir el baptismo real y verdaderamente. De suerte, que si vno tiene Fe sobrenatural, y charidad, y desséa baptizarse, y muere primero que le baptizen real y verdaderamente, este tal muere en gracia, y se yra al Cielo no pudiendose baptizar. Para prouar esta cõclusió se suelé traer muchos lugares de la Sagrada Escritura, los quales no se pue-

dea

den traer aqui. Determina eſta concluſion Innocencio Tercero en el Capitulo *Apoſtolicam*, *de Clerico non baptizato*, y el Concilio Tridentino. La razon es, porque eſte tal baptiſmo ſuple las vezes del ſacramento del baptiſmo. Luego con el ſe puede vno ſaluar quando no ay lugar de ſacramento del baptiſmo. Eſto ſe confirma, porque en caſo que vno tenga contricion de ſus pecados, y no tiene quien le baptize, eſte tal en tal caſo puede ſaluarſe, porque tiene contricion, y por conſiguiente eſta en gracia, y ſin baptiſmo recebido real y verdaderamente. Luego puedeſe vno ſaluar con el voto y deſſeo del baptiſmo.

Con. Tri. ſeſ. 6. c. 4. & cap. 6. & 7.

Tercera concluſion. El voto y deſſeo del baptiſmo ha de ſer expreſſo y explicito, comun y ordinariamente. Eſta concluſion ſe entiende deſpues de la ſuficiente promulgacion del Euãgelio. Eſta es la mas comun ſentencia de los Doctores en el lugar alegado del Angelico Doctor. Quien lo quiſiere ver mas a la larga, lo ha de ver alli. Eſto no quita que en algun caſo raro y extraordinario ſe pueda ſaluar con voto implicito del baptiſmo. Como ſi vno no vuieſſe oydo nada del Euangelio, eſte tal ſe podria ſaluar por voto implicito del ſacramento del baptiſmo, teniendo verdadera contricion.

Es neceſſario dezir algo de los niños que no tienen vſo de razon, pero eſtan ya nacidos en el mundo ſi a eſtos tales le baſta para cõſeguir la ſalud eſpiritual el voto y deſſeo de ſus proprios padres, quando no ay lugar de recebir el ſacramento del baptiſmo.

Quarta concluſion. Solo el ſacramento del Baptiſmo real y verdaderamente recebido, es medio por el qual ſe pueden ſaluar los tales niños. De ſuerte, qui ni el voto, ni el deſſeo de los padres, ni otro ningun remedio ay para que ſe ſaluen eſtos tales, ſino fueſſe el martyrio, de lo qual no tratamos agora. Eſta ſentencia es comũ entre los Doctores en el lugar alegado, y eſta muy aſſentada en el coraçon de la Igleſia. Los teſtimonios de la Sagrada Eſcriptura, y de los Concilios dan a entender eſta verdad. La qual ſe declara mas a la larga en el lugar de Sancto Thomas ya citado. En eſtas concluſiones hemos declarado como el baptiſmo es neceſſario a la ſalud eſpiritual en razon de medio para eſte fin. En lo que ſe ſigue hemos de declarar la neceſsidad del precepto.

Quinta concluſion. Cierto es ſegun la Fe, que el ſacramento del baptiſmo es neceſſario para todos los hombres en eſte ſentido, porque cae debaxo de precepto Diuino. Eſto enſeñan todos los Doctores en el lugar de Sancto Thomas alegado. Prueuaſe lo primero, porque Chriſto por San Mattheo puſo precepto a los Apoſtoles q̃ baptizaſſen todos los hõbres, quãdo dize, *baptizantes eos*. Luego todos los hombres tienen precepto Diuino de baptizarſe. Porque de otra manera fuera coſa ſuperflua poner precepto a los Apoſtoles de que baptizen los hombres, ſi ellos no le tuuieran de baptizarſe. Todos los Sanctos coligen el precepto Diuino del baptiſmo deſte lugar. Lo ſegundo ſe prueua, porque el baptiſmo es medio neceſſario para ſaluarſe los hombres: luego ay precepto de baptizarſe. Porque de todas las obras del hombre, que ſon medios neceſſarios para la ſalud eſpiritual, ay precepto Diuino, y anſi le ay de creer y amar a Dios, porque ſi de los medios neceſſarios para la ſalud corporal ay precepto, con mayor razõ lo ha de auer de los medios neceſſarios para la vida eſpiritual, que ſon obras nueſtras.

Cap. vlt.

Sexta concluſion. El ſacramento del baptiſmo de los niños no ſe ha de diferir, ſino hanſe de baptizar luego, no eſperando tiempo alguno. Eſta concluſion ſe prueua del vſo comun, y del comun conſentimiento de toda la Igleſia, la qual baptiza luego dentro de ocho dias, poco mas o menos los niños. Lo ſegundo, porque los niños no pueden tener mejor, o mayor diſpoſicio para recebir el baptiſmo, y anſi no ay neceſidad a eſperar a baptizarlos, particularmente que no tienen otro remedio para ſu juſtificacion, ſino recebir el baptiſmo: luego no ſe ha de diferir.

Septima concluſion. El precepto Diuino de procurar el baptiſmo para ſi, y para los demas, obliga no ſolamente quãdo ay peligro de muerte, ſino tambien quando aquel que ſe ha de baptizar eſta ſuficientemente diſpueſto para recebir el baptiſmo. La razon es, porque el precepto del baptiſmo obliga en tiempo de neceſsidad, como precepto afirmatiuo: y eſta neceſsidad no ſe toma tan ſolamente del peligro de muerte q̃ inſta, ſino tambien del fin del baptiſmo, que es la ſalud eſpiritual, junto con la diſpoſicion del ſubjecto. Luego entonces obliga el tal precepto. Eſta concluſion habla de los que tienen vſo de razon, en los quales eſtà diſpoſicion que es neceſſaria de parte del que ſe ha de baptizar, no es otra coſa ſino eſtar inſtruydo enteramente en la Fe, y en las coſtumbres como ſe dize en muchos capitulos del Derecho: y el fin del baptiſmo es eſcriuir los hombres para la milicia Chriſtiana, y diſponellos para recebir los demas ſacramentos, y abrirles la puerta del Reyno de los Cielos.

De conſecra. d. 4.

Octaua concluſion. Los que tienen vſo de razon pecan mortalmente contra el derecho Diuino, difiriendo el baptiſmo haſta el fin de la vida: y eſto por fuerça y virtud del derecho Diuino, aunque no vuieſſe determinacion ninguna de la Igleſia, quanto a eſto. Eſto ſe prueua. Lo primero, porque en el baptiſmo profeſſa el hombre la vida Chriſtiana, y ſer ſoldado de Chriſto: luego eſto no ſe ha de hazer en el fin de la vida, ſino antes. Lo ſegundo, porque el que diſtrieſſe el cumplir el precepto Diuino de la Fe, o de la Charidad para el fin de la vida, pecaria mortalmente, como lo enſeñan todos los Doctores. Luego lo miſmo es del que difiere el baptizar para el fin de la vida.

Nona concluſion. A la Igleſia pertenece determinar el tiempo de recebir el baptiſmo. Porque a la Igleſia pertenece determinar el tiempo de recebir el ſacramento del Altar, y de la Penitencia, y anſi lo ha determinado en el Capitulo *omnis vtriuſque ſexus*. Luego a la Igleſia pertenece determinar el tiempo de recebir el baptiſmo. Y aſsi en el Derecho Eccleſiaſtico eſtan determinados dos tiempos para recebir con gran ſolemni-

solẽnidad el baptiſmo, y ſon la vigilia de la Reſurrection, y del Eſpiritu Sancto, como ſe determina en muchos capitulos del Derecho. Pero haſe de aduertir, que eſtos tiempos eſtan determinados para celebrarſe ſolemnemente el baptiſmo de los que tienen vſo de razon, y no de los niños, como lo enſeña el Angelico Doctor. De lo qual ſe ſigue, q̃ agora en eſtas Prouincias no es neceſſario baptizar como en aquellos tiẽpos. Porque no ay muchedumbre de adultos q̃ tengan vſo de razon que baptizar. Eſto ſe puede guardar en las Indias, donde ſuele auer copia, y abundancia de hombres que baptizar. Pero haſe de aduertir, que no es pecado, ni lo fue jamas preuenir eſtos tiempos para baptizar los adultos ſin Ledanias, ni las demas ceremonias. Pero aun agora ſeria pecado mortal que los que tienen vſo de razon paſſaſſen aquellos tiempos ſin baptizarſe, ſi los Cathecumenos eſtan bien inſtituydos en las coſas neceſſarias, y haziendoſe ſin cauſa ninguna. Eſto tiene Sancto Thomas en el Articulo citado. Eſto conſta del vſo de la Igleſia, que baptiza muchas vezes los que tiené vſo de razon antes de aquellos tiempos. Que ſea pecado mortal paſſar los tiempos determinados ſin razon ni cauſa, ſe prueua porque el precepto Diuino del baptiſmo eſta determinado en eſte ſentido, que no ſe paſſe de aquellos tiempos: y eſto determino la Igleſia, como determino el tiempo del precepto de la Euchariſtia, o del ſacramento de la Penitencia: luego pecado mortal es paſſar de aquellos tiempos ſin cauſa y razon.

De conſecr. d. 4. D. Thom. q. 68. art. 3. ad primum, in 3. part.

Vltima concluſion. Pecan mortalmente los padres, quando dilatan el baptizar ſus hijos pequeños por largo tiempo, fuera del vſo y de la coſtumbre, o de la conſtitucio que ay en la Igleſia, o en el Obiſpado. Lo que ſe dize de los padres ſe ha de dezir de aquellos que tienen los niños a ſu cargo, quando no tienen padres. Llama ſe largo tiempo, el que los hombres diſcretos y prudentes juzgaré ſer largo, y demaſiado. Quinze, o veynte dias ſera muy largo tiempo, conforme a lo que ſe vſa en la Igleſia, de ſuerte que ſera pecado mortal dilatar el baptiſmo por mas tiempo, ſino vuieſſe alguna vrgente razon. Eſto enſeñan los Doctores.

Cap. VIII. De los que reciben el ſacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion. El pecador que con animo de pecar, o perſeuerar en el pecado recibe el baptiſmo, verdadero ſacramento recibe, y verdadero character. Pero no ſe le perdona el pecado, antes añade nueuo pecado de ſacrilegio: y el Sacerdote que le baptiza comete el miſmo pecado: Que reciba verdadero ſacramento ſe prueua: porque ay verdadera materia y forma, è intencion del miniſtro. Que ſea pecado de ſacrilegio en el tal caſo, y no ſe reciba gracia, ſe prueua lo primero del Concilio Tridentino, que parece que ſignifica eſto. Lo ſegundo del vſo de la Igleſia, la qual quando ſe baptiza alguno le pregunta ſi renuncia el demonio, y a todas ſus obras, y reſponde, que ſi. En lo qual ſignifica la Igleſia, que eſta renunciacion es neceſſaria para recebir el ſacramẽto del Baptiſmo.

Con. Trid. can. 6. de baptiſ. in ſeſ. 7.

Segunda concluſion. A los pecadores que tienen pecados y ſe baptizan, no ſe les ha de mandar hazer obras ſatisfactorias como en el ſacramento de la Penitencia. Eſto enſeña Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Larazó es. Porque en el baptiſmo ſe perdonan todos los pecados quanto a la culpa, y quanto a la pena: y anſi no es neceſſario ſatisfazer por los pecados, ni por las penas deuidas a los pecados.

3. par. q. 68. art. 5.

Tercera concluſion. Los pecadores que ſe llegan al ſacramento del Baptiſmo, no eſtan obligados a confeſſar ſus pecados al Sacerdote. Eſto es llano, y lo determina Sãcto Thomas en el lugar citado. Pero ſi alguno quiſieſſe humillarſe, y confeſſar ſus pecados biẽ le podian oyr, para enſeñarle como ha de huyr dellos: y en ninguna manera es confeſsion ſacramental.

Artic. 6.

Quarta concluſion. De parte del baptizado q̃ tiene vſo de razon, es neceſſaria intencion, y voluntad de recebir el baptiſmo. De ſuerte que el que en ninguna manera quiere ſer baptizado, ſino que abſolutameute no quiere, no recibe ſacramento de baptiſmo, ni character, aunque exteriormente finja que conſiente. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos. Eſta concluſion determina Innocencio Tercero, y da la razon. Porque de otra ſuerte, alguno contra ſu voluntad podria compeler a guardar la regla de la Religion Chriſtiana, y de la Fe: lo qual es grandiſsimo inconueniente.

Theolo. in 4. d. 4. & 6. c. maiores de bapti ſm. & eius effectu.

Quinta concluſion. Para recebir verdadero ſacramento de baptiſmo, baſta de parte del baptizado que aya volũtad de recebir el baptiſmo, aunque la tal voluntad tenga alguna mezcla de inuoluntario. Porque nacio de fuerça y miedo que le hizieron. Eſta concluſion ſe determina en el capitulo maiores. Y la razon es clara. Porque eſte tal abſolutamente quiere ſer baptizado.

Sexta cõcluſion. Quando baptizan a vn adulto, que no tiene conſentimiento ni tampoco repugna al baptiſmo, no es verdadero ſacramento. De ſuerte, que es neceſſario que tenga conſentimiento y voluntad el que ha de ſer baptizado. Eſto parece que determina Innocencio Tercero en el capitulo maiores, y da la razon. Porq̃ el peccado actual ſe cometio con la propria voluntad, y con la miſma ſe ha de borrar. Eſto ſe prueua. Porque ſi vn Infiel que jamas tuuo noticia de la ley Euangelica, le baptizan quãdo eſta durmiendo, no recibe verdedero baptiſmo, como es coſa notoria: y el tal nunca tuuo conſentimiento, ni repugnancia al baptiſmo. Luego eſto no baſta para que ſea verdadero baptiſmo.

Septima concluſion. Para recebir la gracia del baptiſmo es neceſſaria Fe ſobrenatural en el adulto que ha de ſer baptizado. Porque no ſe puede dar gracia baptiſmal ſin que aya Fe. Pero para que ſe reciba verdadero ſacramento, y el character del ſacramento, no es neceſſaria la Fe, en aquel que ha de ſer baptizado. Como no ſe requiere Fe en el que baptiza para que ſea verdadero ſacramento, anſi tambien

3. p. q. 68. art. 8.

no ſe

no ſe requiere Fe en el baptizado, para que el ſacramento ſea verdadero. Anſi lo enſeña el Angelico Doctor y ſus diſcipulos.

Artic. 9.

Cap. firmiter de Sum. Trinit. & c. Maiores, de bapti. Cō. Trid. ſeſ. 5. ca. 4. ſeſ. 7. cano. 13. de bapti. Doctores in 4. d. 4. Sotus d. 5 q. vni. ar. 2. Cō. Trid. ſeſ. 7. can. 14. de baptiſmo.

Octaua concluſion. Fe Catholica es, que los niños antes que tengan vſo de razon ſe han de baptizar, de ſuerte que no tienen otro remedio en la ley Euangelica: y todos los que ſe baptizā y mueren baptizados van al Cielo. Eſta concluſion es de Sancto Thomas en el lugar citado. Eſta concluſion ſe prueua de la tradicion Apoſtolica, la qual tiene y ſiempre tuuo la Igleſia, y eſta diffinida en muchos Concilios, como ſe dize en el derecho. Eſto miſmo determiña el Concilio Tridentino. Y eſta verdad tienen todos los Theologos, en particular ſe ha de ver el Padre Maeſtro Soto.

Nona concluſion, que ſe ſigue de la paſſada. Cierto es ſegun la Fe, que la Igleſia puede compeler los niños baptizados, quando llegaren al vſo de la razon, para que guarden la Fe: Eſta cōcluſion ſe prueua lo primero del vſo de la Igleſia, que lo haze ſiempre anſi, y de la determinacion del Tridentino, el qual lo determina anſi.

Decima concluſion. Aquellos que no eſtan baptizados aunque ſean hijos de padres baptizados no los pueden compeler al baptiſmo ni a la Fe. Eſta concluſion es contra el Maeſtro Soto, pero es comun ſentencia de Sancto Thomas y de todos los Theologos quanto a aquellos que ſon hijos de padres infieles, y quanto a eſto la miſma razon es de los vnos que de los otros. La razon es, porque la Igleſia no tiene mas juriſdiction en los vnos que en los otros: y el creer como es voluntario y libre, no es mas de los vnos que de los otros.

La vndecima concluſion. Si los hijos de los infieles que no tienen vſo de razon, los baptizan contra la voluntad de ſus padres, es verdadero baptiſmo. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos, y eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y San Antonino, y Sylueſtro, y Cayetano, y otros muchos Doctores. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque ſi a vn niño le quitan la vida por Chriſto cōtra la voluntad de ſus padres, verdaderamente es martyr, como ſe vee en los Innocentes que celebra la Igleſia. Luego lo miſmo ſera ſi lo baptizan contra la voluntad de los Padres. Porque es la miſma razō. Como por el martyrio ſe trueca la voluntad del niño, y ſe buelue a Dios, anſi tambien ſe trueca y buelue por el baptiſmo. Luego como el martyrio es valido, anſi tambiē el ſacramento. Lo ſegundo, porque el niño que nacio de padres fieles y Chriſtianos, baptizado contra la voluntad dellos, recibe verdadero baptiſmo, como lo enſeñan todos los Doctores. Luego lo miſmo ſera de los hijos de los infieles ſi los baptizan contra la volūtad de ſus padres.

Theolo. in 4. diſ. 4. & 6. D. Thom. art. 10. D. Anton. p. 1. titu. 11. cā. 1. Sylue. v. baptiſm. 4. q. 7. Caiētan. in loco D. Thom. citato.

Cap. ex litteris de conuerſione infidelium, & cano. Iudæi. 8. q. 1.

Duodecima concluſion. Licito es baptizar a vn niño hijo de infieles, quādo el padre, o la madre conſiente, aunque el otro repugne. Eſta cōcluſion eſta determinada en el derecho. La razon es, porque eſto es en fauor del niño, y del padre, o de la madre que es fiel: y tambien porque el niño ſe ha de entregar al padre, o a la madre, que mejor lo ha de criar, y inſtituyr, y en el tal caſo mejor le inſtituyra y criara aquel que quiere que ſe baptize. Y a eſto fauorece el derecho Ciuil, el qual quando ſe haze diuorcio entre los caſados, entrega los hijos a la parte mas innocente, para que los inſtruya bien.

Tercia decima concluſiōn. No ay derecho en la Igleſia para baptizar los hijos de los infieles, que no ſon hijos de algun baptizado, contra la voluntad de ſus padres, o contra la voluntad de aquellos que cuydan dellos. Lo qual ſe entiende de los niños que no tienen vſo de razō. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. De ſuerte, que no es licito baptizar los tales contra la voluntad de ſus proprios padres, o de los que tiene en lugar de padres: y ſeria pecado mortal baptizarlos. La razon es porque eſtos tales no tienen propria voluntad, ni ſe mueuen por ella, y anſi eſtan debaxo de la volūtad de ſus proprios padres, la qual es como la propria ſuya. *Art. 10.*

Quarta decima concluſion. Los hijos de los infieles, que eſtan ya apartados de los padres, de tal ſuerte que no ayan de boluer a ellos, es licito baptizallos cōtra la volūtad de ſus proprios padres, o de los que tienen lugar de padres. Licito es tambien comprar los hijos de los eſclauos infieles, con animo de apartallos de ſus padres, y anſi apartados baptizarlos. Lo primero ſe prueua, porque los hijos anſi apartados, ya no eſtan en la tutela de ſus padres, y es como ſino tuuieſſen padres. Luego licito es baptizarlos. Lo ſegūdo ſe prueua porq̄ es licito veder los hijos de los eſclauos, porq̄ ſon coſa ſuya propria. Luego tambien ſera licito baptizallos deſpues que eſtan apartados de ſus padres, y que ſea licito hazer eſto con animo de baptizarlos, parece claro, porque eſte animo, ē intencion no es mala, ſi ello enſi es licito.

Quinta decima concluſion. Los niños de los infieles captiuados en juſta guerra, ſi ay eſperança que los han de reſcatar y boluer a ſus padres, no los han de baptizar, ni es licito, pero ſino ay eſperança de boluer a ſus padres, licito es baptizarlos. Lo primero ſe prueua, porque en el tal caſo auia peligro que el niño baptizado apoſtataſſe de la Fe, por la perſuaſion de ſus proprios padres, y tambien porque en el tal caſo es como ſi los tales hijos eſtuuieſſen debaxo de la cuſtodia de los padres. Pues conforme al derecho comun de las gentes no los pueden reſcatar. Lo ſegundo ſe prueua, porque en el tal caſo la Igleſia vſa de ſu derecho, y no ay peligro ninguno de Apoſtaſia.

Decima ſexta cōcluſiō. Los hijos de los infieles q̄ tienen libre aluedrio y vſo de razō, por ſu propria voluntad contra la de ſus padres ſe pueden baptizar. Eſto enſeña S. Thomas, y ſus diſcipulos en el lugar citado. La razō es. Porq̄ ellos por ſu voluntad tienen poder ſobre ſi miſmos, y anſi pueden diſponer de ſi.

Decima ſeptima concluſion. Los niños que eſtan dentro del viētre de las madres no ſe pueden baptizar. Eſto enſeña el Doctor Angelico en el lugar citado, y todos ſus diſcipulos. La razō es, porque dentro del vientre de ſus madres, no puede auer lauatorio. *Art. 12*

Decima

Decima octaua conclusion. Los niños que estan dentro del viẽtre de las madres, no se pueden justificar ni alcançar gracia, sino es por el baptismo. Esta conclusion es certissima. Porque el baptismo es vnico remedio, para la justificacion de los niños. Y assi la sentencia de Cayetano sobre el lugar de Sancto Thomas immediatamente citado, es temeraria, y mas que temeraria.

Decima nona conclusion. Los locos desde el vientre de su madre que no tienen vso de razõ, ni aun a ciertos tiempos, pueden muy bien ser baptizados. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es. Porq estos tales toda la vida son como niños, que no tiené vso de razon. Y assi como es licito baptizar los niños, sera licitõ baptizar los tales. *Art. 12.*

Vigesima conclusion. Los locos que primero tenian entero juyzio y razon, y despues cayeron en locura, y enloquecieron hase de juzgar dellos para darles el sacramento del Baptismo, segun la voluntad que tuuieron quando tenian juyzio. De suerte, que si entonces quisieron ser baptizados, los han de baptizar, y no de otra manera. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar alegado. La razon es, porque estos tales no tienen otra voluntad por la qual se puedan gouernar, sino es aquella.

Vigesima prima conclusion. Los locos aun desde su nacimiento que tienen lucidos interualos, esto es, juyzio en algunos tiempos, hase de baptizar, o no baptizar, conforme a la voluntad que tuuieron en aquellos tiempos, quando estauan en su juyzio. De suerte, que si entonces quisieron que los baptizassen, los han de baptizar, y no de otra suerte. Verdad es, que se ha de aduertir, que si ay peligro de muerte, los han de baptizar, aun quando estan locos. Pero sino le ay, han de esperar que esten en si, y baptizarlos: porque entonces recibiran mas deuotamente el sacramento. Esta conclusion la tiene Sancto Thomas en el lugar alegado, y se colige de lo ya dicho.

Vltima conclusion. Los que no son del todo locos, sino que tienen alguna corta razon, de suerte que pueden pensar, y discurrir cortamente de su salud espiritual, y de la virtud de los sacramentos, no los han de baptizar contra su voluntad. Esto enseña nuestro Doctor en el mismo lugar. Y la razon es clara, porque en fin tienen alguna voluntad, y por aquella se hã de gouernar. Destas conclusiones se sigue vna regla que ponen los Doctores. Los locos que en algũ tiempo tienen, o tuuieron juyzio para lo que toca al recebir el baptismo, se ha de juzgar dellos segun el vltimo articulo del vso de la razõ. De suerte, que si en el vltimo articulo desseo el baptismo, y tuuo atricion, y las demas disposiciones necessarias para el baptismo, lo han de baptizar despues quando esta fuera de juyzio. Pero si en el vltimo articulo no tuuo voluntad, ni las disposiciones necessarias, no le han de baptizar. Porque aquel vltimo articulo, es como el vltimo articulo de su vida natural, y la voluntad de aquel vltimo articulo perseuera siempre, sino es que buelua en si, y la reuoque.

Cap. IX. De los efectos del Baptismo.

PRimera conclusion. Con el sacramento del baptismo se quitan todos los pecados. Esta conclusion enseña Sancto Thomas con todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro, particularmente el Padre Maestro Soto. Esta conclusion se determina en el capitulo *firmiter*, y en el Concilio Florẽtino, y en el Cõcilio Tridentino. La razon es, porque el baptismo es vna manera de regeneracion en la vida espiritual. Luego efecto es del Baptismo expeler todos los pecados, que son contrarios a la vida espiritual de la gracia. *D. Th. 3. p. q. 69. ar. 1. Magist. in 4. d. 6. Sot. q. 1. Con. Tri. sess. 5. decre. de pecca. origi. ca. non né.*

Segunda conclusion. Por el baptismo se libra el hombre de la obligaciõ de las penas deuidas por los pecados, como si el mismo vuiesse satisfecho por ellas. Esta conclusion enseña nuestro Doctor en el lugar citado, y esta determinado en el Concilio Florentino, y en el Cõcilio Tridentino en el lugar citado en la conclusion passada, y en otros. El vno dellos pone diferencia entre el sacramento del Baptismo, y de la Penitencia, que el sacramento del baptismo siempre perdona el pecado, quanto a la culpa, y quanto a la pena, pero no el sacramento de la Penitencia. La razon es eficaz, porque Christo quiso dar esta excellencia al sacramento del baptismo, y esso tuuo fundamẽto, porque en el baptismo se participa la virtud de la Passion de Christo, con gran plenitud, y a manera de regeneracion, por la qual recibe el hombre nueua vida. Luego por el baptismo se perdona la culpa totalmẽte, quãto a la pena, y no solamente quanto a la culpa. *Artic. 2. Cõc. Trid. sess. 6. ca. 14. sess. 14. ca. 2.*

Tercera conclusion. Por el sacramento del baptismo se da la gracia de las virtudes. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Y se determina en el Concilio Tridentino. La razõ es, porque el baptismo es sacramento de la nueua ley. Luego da gracia y virtudes. Porque los sacramentos de la nueua ley tienen fuerça y virtud de dar gracia. *Artic. 4. 5. & 6. Con. Tri. sess. 6. cap. 7.*

Quarta conclusion. Vno de los efectos del sacramento del baptismo es abrir la puerta del reyno de los Cielos. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y esta determinada en el capitulo maiores, de baptismo, y en el Concilio Florentino en el tratado de baptismo, y en el Concilio Tridentino. La razon es, porque este sacramento da gracia, y perdona los pecados totalmente, y quanto a la culpa. Luego abre la puerta del reyno de los Cielos. *D. Thom. art. 7. Con. Tri. sess. 5. can. 5.*

Quinta conclusion. El sacramento del baptismo haze igual efecto en todos los niños hablando del efecto proprio del baptismo, pero no en los adultos. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar alegado. La razon es, porque los niños que no tienen vso de razon, tienen siempre igual disposicion para recebir el sacramento del baptismo: y assi haze igual efecto en ellos. Pero los que tienen vso de razon, no siempre tienen igual disposicion para recebir el sacramento del baptismo. Vno lo puede recebir con mayor deuocion que otro. Luego el sacra- *Art. 8.*

el ſacramento no hara igual efecto en ellos. Como el fuego caliente mejor al que ſe llega mas cerca. Eſta concluſion no ſe puede bien declarar haſta el capitulo ſiguiẽte, en el qual trataremos de la diſpoſicion neceſſaria para recebir los efectos del baptiſmo.

Cap. X. De la diſpoſicion neceſſaria para recebir el ſacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion fundamental. El ſacramento del baptiſmo de ſu propria razon, y de ſu propria inſtitucion tiene fuerça y virtud de cauſar primera gracia, aun en los adultos, y hazer de atrito contrito: y por conſiguiente atricion es ſuficiente diſpoſicion en los que tienen vſo de razon para recebir el ſacramento del baptiſmo, y la gracia, y fructo del miſmo ſacramento. Eſta concluſion enſeña el Concilio Tridentino. *Con. Tri. ſeſ. 6. canon. 6.* Prueuaſe lo primero, porque el baptiſmo de la propria razon, è inſtitucion tiene fuerça de reengendrar, y juſtificar. Luego tiene de dar la primera gracia, por la qual ſe recibe el primero ſer ſobrenatural. Lo ſegundo ſe prueua, porque el ſacramento del baptiſmo de ſu propria razon, è inſtitucion, tiene ſer ſacramento de muertos como el de la Penitencia. Luego de ſu propria razon tiene dar primera gracia, y hazer de atrito contrito. Lo vltimo ſe prueua, porque en la forma del baptiſmo ſe ſignifica que ay lauatorio de culpas, y de pecados: y ſi el ſacramento del baptiſmo no tuuieſſe fuerça y virtud de ſu propria inſtitucion de dar primera gracia, no ſeria verdadera la forma. Luego tiene eſta fuerça. De ſuerte que en los adultos para que el ſacramento del baptiſmo de gracia, ſuficiente diſpoſicion es atricion. Dixe en los adultos, porque en los niños que no tienen vſo de razon, no es neceſſaria atricion, y Chriſto ſuple la razon de diſpoſicion: y anſi aqui hablamos de los que tienen vſo de razon.

Segunda concluſion. Ninguna atricion natural auida por fuerça y virtud natural, es ſuficiente diſpoſicion para que el ſacramento del baptiſmo de gracia, ſin mouimiento ninguno ſobrenatural, de parte de la voluntad. Pero no ſe requiere con el baptiſmo atricion ſobrenatural. Declaremos eſta concluſion. En la juſtificacion de los adultos, que ſe haze mediante el ſacramẽto del baptiſmo ſe requieren muchos mouimiẽtos ſobrenaturales, como conſta de los Concilios. Porque ſe requiere mouimiento de fe ſobrenatural, de eſperança, y alguna manera de penitencia, que ſe ha de hazer antes de recebir el baptiſmo. Pues lo que dezimos es, que en la juſtificacion que ſe haze por el baptiſmo, no ſe requiere alguna atricion, o mouimiento de penitencia contra el pecado, que ſea ſobrenatural, aun imperfectamente, ſino baſta atricion, y deteſtacion del pecado, que ſea natural con el baptiſmo, para que ſe juſtifique. Pero digo juntamẽte, que fuera de la Fe ſobrenatural de parte del entendimiento, ſe requiere de parte de la voluntad atrita con atricion natural, vn mouimiento ſobrenatural de eſperança, con la qual eſpere la remiſsion del pecado, y vn propoſito de recebir el baptiſmo para remiſsion de los pecados. De ſuerte, que la atricion natural junta cõ aquellos mouimientos ſobrenaturales es baſtante diſpoſicion para q̃ con el ſacramento del baptiſmo ſe juſtifique vno. Eſto determinan los diſcipulos de S. Thomas, y traen las razones deſto. *D. Tho. 3. par. q. 6. art. 2. ad 10.*

Tercera concluſion. No baſta qualquiera atricion natural que procede de temor de algũ mal natural, ſino es neceſſario que la tal atricion natural y deteſtacion ſea del pecado, en quanto es contra Dios. Eſta concluſiõ enſeñan los Doctores en el miſmo lugar. La razon es, porque el q̃ tan ſolamente tiene dolor del pecado, por el temor de algun mal temporal, ſiempre tiene la voluntad afecta al pecado, por lo menos virtualmente. Luego no ſe puede juſtificar por fuerça, y virtud del ſacramento.

Quarta concluſion. Atricion conocida por tal, baſta para que el ſacramẽto del baptiſmo haga ſu efecto, que es la gracia, y no es neceſſario que pienſe que lleua contricion el que ſe bautiza. Eſto enſeña S. Thomas, y le ſiguen ſus diſcipulos en el lugar alegado arriba. La razon es. Porque el baptiſmo es vna regeneracion eſpiritual, y es vn ſacramento de muertos, luego el q̃ llega con atricion conocida, y entendiendo q̃ no eſta en pecado mortal, aunque comiença a ſalir del por la atricion ſe llega dignamente. *D. Tho. 3. p. q. 7. art. 4. d. 1.*

De la igualdad, o deſigualdad que ay en los efectos del baptiſmo, por razon de la diſpoſicio, no ſe puede tratar aqui de propoſito, quien lo quiſiere ſaber, ha de ver los diſcipulos de S. Thomas en el lugar immediatamente citado.

Cap. XI. De lo que puede impedir el efecto del Baptiſmo, que los Theologos llaman fiction.

PRimera concluſion. Cierta coſa es ſegũ la Fe, que ſe puede poner impedimento al efecto del baptiſmo, de tal ſuerte y qualidad, que ſea verdadero ſacramento de baptiſmo, y no de la gracia baptiſmal. Eſto enſeñan los diſcipulos de Sancto Thomas. La razon es. Porque aunque el ſacramento de ſu naturaleza ſea eficaz para dar gracia, el hombre le puede poner impedimento, no llegandó cõ la deuida diſpoſicio, y reuerẽcia al ſacramento. Como el fuego de ſu naturaleza tiene fuerça para cauſar calor, ſino es q̃ le põga impedimẽto, q̃ poniẽdoſelo, no hara efecto. Eſte pecado, è impedimẽto llamã los Theologos fiction. Porq̃ en lo exterior repreſenta el q̃ recibe el ſacramẽto del baptiſmo, q̃ llega cõ deuida reuerẽcia y diſpoſicio, y en realidad de verdad no llega. El caſo de la cõcluſiõ es, quãdo vno ſe llegaſſe al ſacramẽto del baptiſmo queriendo ſer baptizado, pero no lleua la deuida atricion, y diſpoſicion neceſſaria para que el ſacramento dé gracia. En el tal caſo el ſacramento es valido, y no da gracia por el impedimento que le ponen, q̃ es el ſacrilegio de no llegar deuidamente al ſacramento. Pero haſe de aduertir. *D. Tho. 3. p. q. 69. art. 9. & 10.*

Segunda

Segunda conclusion. El Sacramento del baptismo en el tal caso haze su efecto, y da gracia, quando le quitaren el impedimento, y la fictiõ. Esta conclusion es de todos los Theologos, y los discipulos de Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado. Esto se determina en el Derecho en el Capitulo, *tunc valere*. Que es de San Augustin, el qual fue el primero que declaro este mysterio. La razon es. Porque este tal que ansi recibio el baptismo, no puede boluerse a baptizar. Porque fue verdadero baptismo, y imprimio character. Luego necessario es, que quando se quitare, el impedimento del sacramẽto, su gracia regeneratiua, que es necessaria para saluarse vno. Porque de otra suerte, quedarse ya sin la tal gracia tan necessaria. De suerte que se ha de entender, que quando se quita el impedimento al sacramẽto del baptismo, aunq̃ sea muchos dias despues de recebido el sacramẽto, haze entõces su efecto enteramẽte, y plenariamente, como si entõces se recibiera actualmente.

In 4 d. 4. cap. tunc valere de consecratione, d. 4

Tercera conclusion. Cierta cosa es en Theologia, que el impedimento, y la fiction, no se puede quitar tan solamente por atricion, fuera de sacramento. Particularmente, quando el impedimento se puso por pecado mortal de sacrilegio. Esta conclusion es contra Paludano, y Syluestro, que afirman, que se quita el impedimento con atricion, de tal suerte que bien ansi como al principio el sacramento hiziera su efecto con sola atricion, ansi tambien le haze despues quando se quita el impedimento. Pero nuestra conclusion es comun entre los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque el pecado de sacrilegio que vuo recibiendo indignamente el sacramento del baptismo, no pertenece al sacramento del Baptismo, sino al sacramento de la Penitencia, y se ha de confessar, como se dize abaxo, en la materia de penitencia. Luego el tal pecado no se puede quitar por sola atricion, sino hase de quitar por atricion cõ el sacramento de la Penitencia, o por contriciõ que dize orden al sacramento. Esto se confirma, porque de otra suerte no seria necessario confessar la fiction, y los demas pecados cometidos despues del baptismo. Porque con sola atricion el sacramento del baptismo passado haria su efecto, y daria gracia, y justicia.

Palud. in 4. d. 4. q. 5. Sylvest. v. baptismus 4.

Acerca desto es la primera dificultad. Quando vno puso impedimento al sacramento del baptismo sin pecar mortalmente, que puede acõtecer. Como si vno llegasse al sacramento del baptismo sin la deuida disposicion, que de suyo era sacrilegio. Pero ignorolo inuinciblemente, y fuera desto no peco mortalmente despues de baptizado. En este caso es la dificultad, si se quita el impedimento, y la fiction por sola atriciõ.

A esta duda se responde ser muy probable que si, y en este caso tiene fuerça la razon hecha en fauor de la sentencia de Palude. Porque el sacramento con sola atricion puede hazer su efecto, quando despues del sacramento no ha auido pecado mortal, que pertenezca al sacramento de la penitencia. Tambien lo contrario es probable, como se dize abaxo en la materia de Penitencia.

La segunda dificultad es, quando se quita el impedimento y la fiction por el sacramento de la penitencia, si entonces ambos los sacramentos hazen su efecto.

A esta duda se responde, que si, como mas largamente se declara abaxo en el lugar ya alegado: y esto basta para declarar lo que toca al sacramento del baptismo en si.

Cap. XII. De algunas cosas preparatorias para el baptismo.

PRimera conclusion. Los Catechismos, y Exorcismos han de preceder al baptismo. Catechismo no es otra cosa, sino vna instruction en las cosas sobrenaturales, y de la Fè. Esta instruction en los adultos es necessario que preceda antes del baptismo: y ansi Christo primero dize que enseñen todas las gentes, y luego que las baptizen, para significar, que la enseñança en la Fè, ha de preceder al baptismo en aquellos que son capaces de ser instruydos en la Fé. De los niños consta por tradicion de la Iglesia, y por vso suyo, que siempre haze esta ceremonia de catechizallos, y preguntarles la Fé antes de baptizallos. Exorcismo no es otra cosa sino vna adjuracion, y esto tambien ha de preceder en el baptismo, como consta del vso de la Iglesia. Esta conclusion ansi declarada la enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos.

Matthæi vlt.

D. Tho. 3. p. q. 71. art. 1. & 2. dic. 5.

Segunda conclusion. Los exorcismos tienen algun efecto espiritual. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, adonde pone dos efectos que hazen los exorcismos que es quitar dos impedimentos para recebir la salud de la gracia. El primer impedimento es extrinseco, que son los demonios que pretenden, y procuran quitar la salud espiritual de los hombres. Este impedimento se quita por aquel soplo del sacerdote. Otro impedimento es intrinseco, que nace de la manzilla del pecado original: y este impedimento no es otra cosa sino tener cerrados los sentidos para percebir los mysterios sobrenaturales. Y este impedimento se quita por la saliua, y por el tocamiento del Sacerdote, y ansi le abren las narizes para percebir el olor de la noticia de Dios, y las orejas para oyr los Mandamientos de Dios, y todos los sentidos se le abren en lo intimo del coraçon para responder.

Acerca desta conclusion se han de declarar algunas cosas. La primera es, si en los exorcismos ay alguna virtud natural para reprimir los demonios, o si es virtud sobrenatural.

A esto se responde, que no ay virtud natural en los exorcismos para hazer este efecto. Porque no ay poder en la tierra que se pueda comparar con el poder del demonio, como lo dize Iob. Y la razon porque todas estas cosas corporales son muy inferiores, respecto del demonio, ansi no tienen virtud natural para reprimirle. Digo lo segundo, que los exorcismos tienẽ virtud sobrenatural para estos efectos. Esto consta porque a los Fieles se les da virtud y poder, para

Iob. 41.

que

que en nombre de Chriſto lancen los Demonios. Tambien conſta del vſo de la Igleſia, que vſa deſtos exorciſmos para reprimir los demonios: y los tales exorciſmos no tienen virtud natural como ya hemos platicado; luego tiene virtud ſobrenatural.

Lo ſegundo que ſe ha de declarar es, ſi eſtos exorciſmos tienen algun efecto en el que ſe ha de baptizar. A eſto digo lo primero, que todos los exorciſmos de que vſa el Sacerdote por inſtitucion de la Igleſia, tienen algun efecto. Eſto ſe prueua, porque la Igleſia vſa deſtos exorciſmos: luego han de tener algun efecto. De ſuerte, que aſsi como Chriſto expelia a los demonios, vnas vezes conjurandolos, otras vezes daua el Eſpiritu Sancto con ſu diuino ſoplo, otras con el tocamiento de ſu carne, otras vezes con ſu ſaliua daua gracia a los enfermos, como conſta de la hiſtoria Sagrada: aſsi tambien los Sacerdotes en el baptiſmo, con ſemejantes exorciſmos hazen marauillo-ſos efectos en los que han de ſer baptizados.

Digo lo ſegundo, que los exorciſmos tienẽ efecto eſpiritual intrinſeco, eſto es contra Cayetano en el lugar de Sancto Thomas citado, que enſeña, que no tienen efecto interior. Pero Sancto Thomas expreſſamente enſeña lo contrario. Porque dize, que por la fuerça y virtud de los exorciſmos ſe abren los ſentidos para percebir los myſterios del Cielo. De ſuerte, q̃ fuera de la gracia que ſe cauſa por el baptiſmo, ſe les da a los baptizados por virtud de los exorciſmos vn don intrinſeco de la ayuda de Dios, y de ſu diuina mocion actual. Pero eſte efecto en los adultos cauſaſe luego, porque tienen aptitud para recibirle luego. Pero en los niños cauſaſe a ſu tiempo, quando llegaren a la edad que tengan vſo de razon. Lo tercero que ſe ha de declarar es, ſi eſtos exorciſmos tienen virtud de ſi, *ex opere operato*, que dizen los Theologos. A eſto ſe reſponde que ſi, y que cauſan eſte efecto a manera de ſacramento.

Lo quarto ſe ha de declarar, ſi los exorciſmos hazen eſte efecto infaliblemente, y ciertamente. A eſto ſe reſponde que quanto es de ſu parte, los exorciſmos hazẽ eſtos efectos ciertamẽte, e infaliblemẽte. De ſuerte que como los ſacramentos quanto es de ſu parte hazen ſu efecto cierta y infaliblemente, anſi tambien los exorciſmos. La razon es, porque cauſan eſtos efectos de ſu propria virtud, y como dizen los Theologos, *Ex opere operato*.

Vltima concluſion. Proprio oficio es del Sacerdote catechizar los que han de ſer baptizados. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es porque Chriſto a los miſmos que mando que baptizaſſen, los quales eran los Apoſtoles, a eſtos miſmos mando que enſeñaſſen, y catechizaſſen a los que auian de baptizar. *Art. 4.* *Con. Tri. ſeſ. 7. canon. vlt. D. Thom. 2. 2. q. 66 ar. 10.*

De todo lo dicho ſe ſigue, que los ritos y ſolemnidades que la Igleſia guarda en el ſacramento del Baptiſmo, ſon conuenientiſsimas. Anſi las que anteceden en el baptiſmo, como todas las demas que ſe ſiguen. Eſto determina el Concilio Tridentino, y Sancto Thomas, con todos ſus diſcipulos.

Cap. XIII. De los padrinos del Sacramento del Baptiſmo.

PRimera concluſion. Neceſſario es que aya alguno que ſaque de pila al baptizado. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y eſta determinado anſi en muchos decretos del Derecho. Traẽ los Doctores vna congruencia, porque en el baptiſmo buelue otra vez a nacer eſpiritualmẽte el baptizado, y aſsi tiene neceſsidad de madrina, y padrino, que cuyden del como es neceſſario, que en el naſcimiento corporal alguno cuyde del que naſce. *D. Tho. 3. p. q. 67. a. 7. & 30. q. 1. 3. & 4. & de conſecrat. d. 4.*

Segunda concluſion. Aquel que ſaca de pila al baptizado, eſta obligado a enſeñarle en las coſas de la Fe. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque toma oficio de pedagogo y de criarle en la vida eſpiritual. Pero haſe de aduertir, que los padrinos eſtan eſcuſados deſte oficio entre los Chriſtianos: porque razonablemente ſe preſume q̃ los padres lo enſeñaran. *Artic. 8.*

Tercera concluſion. Los padrinos han de tener quatro qualidades. Eſta concluſion ſe prueua declarando las qualidades que han de tener. La primera qualidad es, que han de ſer baptizados. Eſto ſe determina en Derecho: y la razon es clara, porque los padrinos han de inſtruyr a ſus ahijados en la Fe. Por lo qual el padrino ha de ſer baptizado, y que profeſſe la Fe. Y tambien que a la ſolemnidad del baptiſmo pertenece, que los padrinos ſean baptizados. La ſegunda qualidad es, que no ſean padres de aquel que ſe baptiza. Eſta qualidad pone el derecho. La razon es, porque contrahen cognacion y parenteſco eſpiritual. Otra razon trae Sancto Thomas en el lugar alegado. Porque el naſcimiento eſpiritual es diſtincto del corporal. Por lo qual conuenientiſsima coſa es, que tenga diſtinctos padres. La tercera qualidad es, que ſean ſeglares, no Abades, ni Frayles. Eſto ſe determina en el Derecho; y prohibelo Eugenio, y San Gregorio. El Maeſtro Soto enſeña, que es pecado mortal hazer lo contrario. La quarta qualidad es que ſea ſeñalado por el Parrocho, o por el que tiene ſus vezes, para ſacar de pila al q̃ ſe baptiza. Eſta qualidad no era neceſſaria en el tiempo antiguo. Pero es nueua, pueſta por el Concilio Tridentino. El qual dize, que el Parrocho antes que llegue a baptizar el niño pregunte diligentemente a aquellos, a quien pertenece el baptizado, quien, o quienes han de ſacar de pila al baptizado, y aquellos tan ſolamente admita por padrinos para ſacar el baptizado de pila, y ha de eſcriuir ſus nombres en el libro, y añade el Concilio, que ſi otros fuera de los ſeñalados tocaren el baptizado, no contrahen parenteſco eſpiritual. Y los padrinos han de ſer, vno, o vna, o *De conſecr. d. 4. c. in baptiſmo. Cap. peruenit. 3. queſt. 1. Ad ſecundum. De conſecra. d. 4. ca. Monachi, & in alijs. Cap. placuit. 2. 16 q. 1. & c. peruenit ad nos 18. q. 2. Sot. in 4. d. 4. q. vnic. ar. 5. Cõ. Trid. ſeſ. 24. de refor. matrim. c. 1.*

quando mucho vnō ȳ vnā; ansi lo determina alli el Concilio conforme al derecho antiguo.

Quarta concluſion. La obra propria, y proprio oficio de padrino, por lo qual ſe conſtituye en razon de padrino, es tener al baptizado, o lo que haze mas alcaſo recibir al ya baptizado en ſu tutela: y eſto es lo eſſencial, por lo qual ſe conſtituye padrino. Eſta concluſion cō ſta: porque los Pontifices, Concilios, y Doctores, y principalmente el Concilio Tridentino en el lugar alegado atribuyen eſta obra que es recebir el baptizado, al padrino, y otras vezes tenerle en el baptiſmo. Pero haſe de aduertir que es muy decente coſa, que el Padrino tenga en el catechizar al que ha de ſer baptizado. Porque el padrino es fiador por ſu ahijado, luego coſa decentiſsima, y conuenientiſsima es, que en el catechizarle reſpōda por el, y prometa la Fe de Ieſu Chriſto en ſu nombre. Anſi ſe determina en el Derecho.

Cap. nos ante omnia, de cō ſecr. d. 4.

Quinta concluſion. El padrino legitimo que recibe de la pila el baptizado, cōtrahe dos parēteſcos eſpirituales. El primero es con el baptizado que ſaca de la pila, reſpecto del qual es padre, y el miſmo contrahe el que baptiza con el baptizado. El ſegundo es de compadre, con los padres del baptizado. Y el miſmo parenteſco contrahe el que baptiza con los padres del baptizado. El efecto deſte parenteſco es impedir, y no ſolamente impedir, ſino dirimir el matrimonio. Haſe de aduertir, que en el tiēpo antiguo, y conforme al derecho antiguo, ſe contrahian mas parenteſcos eſpirituales, los quales no ay para que referirlos. Pero el Concilio Tridentino limito eſte parenteſco eſpiritual a aquellas dos maneras que puſimos en nueſtra concluſion, por los grandes inconuientes que auia de lo contrario. Y determinoſe que eſte parenteſco eſpiritual no ſe eſtienda a mas perſonas de las que alli ſe nombran, y aūque la determinacion del Concilio eſta muy llana, ha auido algunas dificultades acerca della.

Con. Tri. ſeſ. 24. c. 2. de reform. matrimo.

La primera duda es, ſi el parēteſco eſpiritual ſe deriua del marido a la muger, o al contrario como antiguamente. De ſuerte, que ſi el marido era padrino, el parenteſco eſpiritual con los dichos que contrahe el marido ſe le pegaſſe tā bien a la muger, o al contrario. A eſta duda ſe reſpondē, que no ſe deriua ni comunica. Anſi lo determino Pio Quinto de feliz memoria, por vna Bula ſuya que hizo el Ano de 1564.

La ſegunda duda es, ſi los que tienen al baptizado tan ſolamente en los catechiſmos, y no en el baptiſmo contrayan eſte parenteſco eſpiritual, o algun impedimento. Suele acontecer, que por neceſsidad baptizan el niño en caſa y deſpues lleuanlo a la Igleſia a catechizarle, y a las demas ceremonias. El que le tenia en eſte catechiſmo en el derecho antiguo ſolia contrahet vn parenteſco imperfecto que impedia el matrimonio, pero no lo dirimia. Es la dificultad ſi ay agora lo miſmo.

Cap. per catechiſmū de cognatione ſpirituali.

A eſta duda ſe reſponde, que deſpues del Cōcilio Tridentino no ſe contrahe tal impedimēto por tener el baptizado en el catechiſmo. Eſto determina Pio Quinto en la conſtitucio alegada. La razon es. Porque el Concilio Tridentino en el capitulo alegado no declara contraher parenteſco los que tienen el baptizado en el catechiſmo, ſino los que le reciben del baptiſmo, y de la pila. Y anſi Pio V. declaro, que no nos hemos de apartar vn punto de las palabras preciſas del Concilio. De lo qual ſe ſigue, que el Parrocho que eſta obligado por el decreto del Concilio a eſcriuir los nombres de los padrinos en el libro, ha de declarar en el, y aduertir, ſi recibieron el baptizado en el baptiſmo, y de la pila, o ſi tan ſolamente le tuuieron en el catechiſmo.

Sexta concluſion. Si el que no es baptizado es padrino contra las leyes, o otro fuera de los ſeñalados del Parrocho contra las leyes recibe el baptizado del baptiſmo, no contrahen parenteſco eſpiritual. Y lo miſmo es, ſi los padres del muchacho ſi con ignorancia, o extrema neceſsidad le baptizan, no contrahen parenteſco eſpiritual. Pero el Religioſo ſi de hecho recibe al baptizado, aunque le eſta prohibido contrahe parenteſco eſpiritual. Que no lo contraya el que no eſta baptizado conſta, porque el baptiſmo, como es entrada para todos los ſacramentos, anſi tambien lo es para el parenteſco eſpiritual, que nace de los ſacramentos. Luego ſi el tal no eſta baptizado, no contrahe tal parenteſco. Lo ſegundo. Porque el tal no ha naſcido ſegun el eſpiritu, pues no eſta baptizado: luego no puede tener parientes ſegun el eſpiritu, como el que no ha nacido ſegun la carne, no tiene parientes carnales: que fuera de los ſeñalados por el Cura no contrahen parenteſco eſpiritual, queda claro del Concilio Tridentino: y abroga todo el derecho en contrario. Lo que toca a los padres del muchacho, ſe determina en el derecho. Lo vltimo ſe prueua, porque el Religioſo no eſta exceptado del tal parenteſco. Acerca de lo dicho ſe ha de aduertir, que Pio Quinto de buena memoria en otra conſtitucion que hizo el miſmo año, declaro, q̄ aquellos que antes de la confirmacion del Concilio Tridentino auian contrahido parenteſco eſpiritual, como no ſean de las perſonas nombradas en el miſmo Concilio, libre y licitamente pueden contraher matrimonio ſin diſpenſacion ninguna. Y que los matrimonios hechos deſpues del Concilio, haſta aquella conſtitucion, aunque fueſſe entre las tales perſonas eran validos.

Cap. pera uenit, & ca. ad limina. 3. q. 1. & c. ſi vir de cognatio. ſpiritua li.

TRA-

TRATADO DEL SACRAMENTO de la Confirmacion.

El Sacramento de la Confirmacion es el ſegundo en orden: porque ſe ordena à la confeſsion de la Fè, la qual eſtà obligado a hazer el Chriſtiano a ſu tiempo, y ſazon, y como diremos abaxo, eſte Sacramento ſe ordena a fortalecer el Alma para eſte efecto.

Capitulo I. De la naturaleza y eſſencia de la Confirmacion.

PRIMERA concluſiõ. La Confirmacion es ſacramento particular diſtincto de los demas. Eſta cõcluſion enſeña Sancto Thomas, y ſus diſcipulos, y todos los Doctores, y es cierta ſegun la Fe. Eſto cõſta por la tradicion Apoſtolica, que lo tiene aſsi, y por la determinacion de los Pontifices que lo hã determinado, y el Concilio Florentino en aquel celebre Decreto de la vnion de los Armenos, y el Concilio Tridentino. La razon es. Porque en la vida eſpiritual es neceſſaria gracia particular, por la qual ſe ponga el hombre en edad perfecta eſpiritual, de tal ſuerte, que tenga virtud y poder para excitar las obras de la vida eſpiritual. Eſta es gracia de la Cõfirmacion. Luego la confirmacion es ſacramento de la ley de gracia. Eſto ſe ha de declarar por el exẽplo de la vida natural, en la qual deſpues de ſer engendrado el hombre, tiene neceſsidad de virtud q̃ le augmente, y le ponga en eſtado de vida perfecta, en el qual pueda exercitar ſus deuidas obras.

D.Thom. 3.p.q.72. art.1.

De conſecra. d.5. c. de his, cum alijs multis. Cõ. Trid. ſeſ.7. can.1. de ſac. in gne. & ca. 2. de confir.

Segunda concluſion. Eſte Sacramento de la Confirmacion fue inſtituydo immediatamente por Chriſto nueſtro Señor. Eſto determina bien claramente el Cõcilio Tridentino, el qual determina q̃ todos los Sacramentos de la nueua ley fueron inſtituydos por Ieſu Chriſto immediatamente, y que quiera dezir que immediatamente, conſta, porque de la miſma manera habla de todos los Sacramentos, y coſa cierta es ſegun la fe, que algunos Sacramentos los inſtituyo Chriſto immediatamente como el Baptiſmo, la Euchariſtia, la Penitencia. Luego lo miſmo ſera deſte Sacramento.

Con. Tri. ſeſ.7. canon.1.

Tercera concluſion. La mas probable y verdadera ſentencia es, que el ſacramẽto de la Cõfirmacion ſe inſtituyo el Iueues Sancto. Para declarar eſta concluſion, ſe ha de ſuponer, que ay dificultad y diuerſidad de pareceres entre los Doctores en eſte punto. Algunos Doctores enſeñan, que el ſacramento de la Confirmaciõ ſe inſtituyo quando Chriſto puſo las manos ſobre los niños. Eſta ſentencia le pareció verdadera a Sancto Thomas en algun tiempo. La ſegunda ſentencia es, que el ſacramẽto de la Cõfirmacion fue inſtituydo deſpues de la Reſurrection, quando Chriſto dio el Eſpiritu Sãcto, y hizo aquella diuina ceremonia de ſoplar. Pero la mas verdadera ſentencia, es la que puſimos en nueſtra concluſion. Eſto ſe prueua. Lo primero de vn teſtimonio de Fabiano Papa. Algunos Obiſpos Orientales lleuan mal el hazer cada año la Chriſma el Iueues Sancto como ſe vſa en la Igleſia, y eſte Papa enſeña, que Chriſto en la Cena enſeño a los Apoſtoles el hazer la Chriſma, y los Apoſtoles enſeñaron a todas las Igleſias, que todos los años el dia de la Cena ſe auia de hazer nueua Chriſma, y quemarſe la antigua. De lo qual ſe colige bien aparentemente, que el ſacramento de la Confirmacion, ſe inſtituyo el Iueues Sancto. Lo ſegundo ſe prueua, porque no ſe puede dezir, que Chriſto inſtituyo eſte ſacramento, y lo dio quando puſo las manos ſobre los niños. Porque eſte ſacramento no ſe puede dar ſino a los baptizados: y aquellos niños no eſtauan baptizados. Tampoco ſe puede dezir, que ſe inſtituyo eſte ſacramẽto deſpues de la Reſurrection, quando Chriſto dio a ſus Diſcipulos el Eſpiritu Sancto con ſu diuino ſoplo: porque entonces inſtituyo el ſacramento de la Penitencia, como lo diremos abaxo de doctrina del Concilio Tridentino, y no era coſa cõueniente, q̃ de la miſma manera ſe inſtituyeſſen dos ſacramentos tan diuerſos.

Matt. 6. D.Thom. in 4.d.7. q.1. art. 3. gioſ.1.

ad 2. Iaan.20. Epiſt.2. ad Epiſcopos Orien. tal.

Quarta concluſion. Chriſto inſtituyo eſte ſacramento prometiendo de darle, y de dar ſu efecto, no dandolo luego, ni dando ſu efecto. Eſto enſeña S. Thomas en el lugar alegado.

Ad primum.

Cap. II. De la materia deſte Sacramento.

PRimera cõcluſiõ. La conueniente materia deſte ſacramẽto, es Chriſma, eſta palabra ſignifica lo meſmo q̃ vnguento, q̃ ſe cõpone de azeyte y balſamo. Eſta cõcluſion enſeña S. Thomas en el lugar alegado. La razon es, porque en eſte ſacramento ſe da plenitud de gracia, la qual ſe ſignifica por el azeyte, y mezclaſe el balſamo, por el buen olor que ha de dar de ſi al confirmado.

Art.1.

Segunda concluſion. La Chriſma ha de eſtar primero conſagrada por el Obiſpo. Eſta cõcluſion enſeña Sancto Thomas en el lugar citado. Para declarar eſtas concluſiones, es neceſſario poner otras que declaren bien eſtas.

Art.3.

Tercera conclusion. Cierto es, segun la Fé, que la materia necessaria del sacramento de la confirmacion, sin la qual no puede auer tal sacramento es el azeyte de Oliuas. Aqui hablamos de la materia remota, que luego diremos de la proxima. Esta verdad difinio Innocencio III. y el Concilio Florentino en el Decreto deste sacramento, y esta es la comun sentencia de la Iglesia, y de los Doctores. La razon da el Concilio Florentino, porque el azeyte significa el resplandor de la consciencia. Diximos en la conclusion, azeyte de Oliuas: porque como dize Sancto Thomas en el lugar alegado, el de las Oliuas es propriamente azeyte, del qual se siruen comunmente los hombres.

Ca. vnic. de sacra vnctione

Quarta conclusion. Cierto es, segun la Fe, q̃ es necessaria alguna vnction, para que aya sacramento de confirmacion. De suerte, que la materia como proxima, es la vnction. Esto se prueua: lo primero del vso vniuersal de toda la Iglesia, en la qual se administra este sacramento cõ vnction. Lo segundo se prueua, porque el azeyte es materia necessaria deste sacramento, como queda dicho en la conclusion passada, y este sacramento no consiste en la sanctificacion y consagracion de la materia, como el sacramento del Altar, sino en el vso y aplicacion de la materia, al que ha de ser sanctificado, y este vso y aplicacion necessariamente ha de ser vnctiõ. De suerte, que como en el sacramento del baptismo el agua es materia remota, y el lauatorio proxima, assi tambien en este sacramento, el azeyte es remota, y la vnction proxima. Pero hase de aduertir, que esta vnction se ha de hazer en la frente, como lo enseña Sãcto Thomas en el articulo nono, y como consta del Concilio Florentino, esto pertenece a la substancia deste sacramẽto: de tal suerte, q̃ sino lo chrismã en la frente, no queda confirmado, y esto consta de muchos.

Quinta conclusion. Chrisma compuesto de azeyte y balsamo, por lo menos es necesario en la administracion deste sacramẽto: por estar mandado con precepto de la Iglesia. Esto se prueua del vso de la Iglesia: la qual siempre pone la tal Chrisma, quando administra este sacramento, y este vso por lo menos haze que sea precepto de la Iglesia: luego esto es necessario en este sentido. De suerte que el balsamo, por lo menos es tan necessario como el agua en la consagracion del Caliz. Demanera, que pecaria mortalmente el que confirmasse sin la tal materia.

Sexta conclusion. El que hiziesse este sacramento con azeyte simple, sin mezcla del balsamo, pondriase a peligro de no hazer sacramento, y por consiguiente pecaria mortalmente, no solamente porque haria contra el precepto de la Iglesia como deziamos en la conclusion passada, sino porque se pone a este peligro: y quanto a esto no es como lo de la mystion del agua en el Caliz. Porque cierto es, que el agua no es de necessidad del sacramento, y el que cõsagrasse sin ella, no se pondria a peligro de no consagrar, porque sin duda consagraria. Esta cõclusion es comun sentẽcia de todos los Theologos. La razon es, porq̃ segũ su parecer, el balsamo es necessario para hazer este sacramento. Luego el q̃ cõfirma sin el, ponese por lo menos a peligro de no hazer verdadero sacramento: y de poner la forma sobre no deuida materia.

Septima conclusion. La mezcla de balsamo con el azeyte, es necessaria en la Chrisma por institucion de Christo, y por mandato y precepto suyo. De suerte, q̃ la Iglesia no puede dispensar en esto. Esta conclusion es contra Cayetano en el lugar citado de S. Thomas, y contra el Padre Maestro Soto que sigue a Cayetano. Pero nuestra cõclusiõ es comũ doctrina de los Theologos, particularmente de los discipulos de S. Thomas, que siguẽ al mismo Sancto, que tiene esta sentenẽia, y Escoto, y Durando, y Palude, y Adriano. Prueuase esta sentencia lo primero. Porque el Concilio Florẽtino dize, que la materia deste sacramento es Chrisma compuesto de azeyte y balsamo, el qual significa el olor de la buena fama. Lo segundo. Porque la forma deste sacramento es, *consigno te, &c. & cõfirmo te Chrismate*, como luego diremos, y Chrisma significa vna mixtion de azeyte, y balsamo.

Sotus in 4. d. 7. q. vnic. art. 2. D. Thom. 3. p. q. 64. art. 2. ad 1. & in loco citato, & 4. d. 7. Scot. Duran. Pal. ibidem. Adria. in 4. q. 2. de Confirmatione.

Octaua conclusion. Esta mezcla de balsamo, es necessaria en la Chrisma para el Sacramento: de suerte que sin ella no se haria verdadero sacramento con solo azeyte, aunque estuuiesse consagrado. Esto se prueua: lo primero con los argumentos hechos por la conclusion passada. Lo segundo se prueua de la cõclusion passada, porque si esta mixtion es necessaria por institucion de Christo ha de ser necessaria para el sacramento: porque por esso lo mando Christo por ser necessaria para el sacramento. Hase de aduertir, que como no es sacramento de tanta necessidad, no es marauilla que la materia sea algo dificultosa como es el balsamo, que en los demas sacramentos necessarios, la materia es comun, como en el baptismo el agua: en lo qual se han engañado algunos. Desta conclusion se sigue, que si vno confirmasse con azeyte consagrado sin mezcla de balsamo, se ha de reiterar el sacramento, por lo menos debaxo de condicion.

Nona conclusion. Necessario es, que la Chrisma este consagrada para que sea valido el sacramento de la confirmacion, y de otra manera no es valido. Esta es doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, y esta tienen todos los Escholasticos, Escoto, Durando, Marsilio, y otros en el lugar citado. Esta cõclusion se prueua del Concilio Florentino que lo dize expressamente.

Acerca desta conclusion es la duda, si solo el Obispo puede consagrar la Chrisma, o si el simple Sacerdote tiene la misma potestad, ora sea ordinaria, ora que por commission del Papa lo pueda hazer. En esta dificultad la primera sentencia es, que dize, que el simple Sacerdote es ministro ordinario de la consagracion de la Chrisma. Esta sentencia dize Cayetano que es muy conforme a la razon, pero

pero con todo esso no se atreue a tenerla: esta sentencia tiene fundamento, en que el Sacerdote tiene poder ordinario de consagrar el Cuerpo, y la Sangre de Christo. Luego puede consagrar la Chrisma. Porque quien puede lo mas, puede lo menos. Esta sentencia no se puede sustentar, y es contra la sentencia de todos los Theologos, y el Concilio Florentino expressamente dize, que la Chrisma consagrada por el Obispo, es materia deste sacramẽto, y en otros muchos Concilios se determina, que el ministro desta consagracion, es el Obispo, lo qual por lo menos se ha de entender del ministro ordinario, y la razon hecha en fauor de aquella sentencia no tiene aparencia alguna. Porque si algo conuenciesse, conuenceria, que el sacerdote es ministro ordinario de todas las consagraciones, y ordenes, y sacramentos que ay en la Iglesia. Porque mas es consagrar el Cuerpo de Christo que todo esto. La fallacia esta, que quãdo las cosas son de diuersa especie, el que puede lo mas, no por esso puede lo menos. Como se vee claramente en el hombre que tiene fuerça y virtud de engẽdrar hombre, y no por esso se sigue que la tiene para engendrar otros animales, que son mas imperfectos. De la misma suerte, aunque el sacerdote tenga poder ordinario de cõsagrar el Cuerpo y Sangre de Christo, no se sigue que puede consagrar la Chrisma. La segunda sentencia es, que el sacerdote simple no es ministro ordinario para consagrar la Chrisma, pero puedelo ser por comissiõ del Papa. La razon es, porque por comissiõ del Papa el tal sacerdote puede ministrar el sacramento de la Confirmaciõ. Luego por comissiõ del Papa puede consagrar la Chrisma que es materia necessaria del sacramento de la confirmacion. Esta sentencia tiene Cayetano sobre Santo Thomas, y Escoto, Durando, Paludano. Esta sentencia es probable, y la razon hecha en su fauor tiene alguna fuerça.

D. Thom. ar. 3. cita to Scoto, Dur. Palud. 4. d. 7.

A esta duda se responde, ser muy mas probable que el simple sacerdote, ni por comissiõ del Summo Pontifice puede cõsagrar la Chrisma. Esta sentencia enseña Sancto Thomas, en el lugar citado, soltando el primer argumento. La razon es, porque el Concilio Florentino en el lugar ya alegado dize, que algunas vezes por autoridad del Summo Pontifice y con causa razonable se ha dispensado, para que el simple sacerdote ministre el sacramento de la Confirmacion, con Chrisma hecha por el Obispo. En el qual lugar expressamente dize el Concilio, que ha auido dispensacion por causa vrgente, para que el simple sacerdote ministre el sacramento de la Confirmacion, pero no para que consagre la Chrisma. Lo segundo, porque en la Iglesia no se ha visto, que se aya cometido poder de consagrar la Chrisma al sacerdote q̃ no es Obispo. Luego señal es, que no ay tal poder. De lo que queda dicho del Concilio Florentino se colige facilmente, lo que se ha de responder a la razon hecha por la segunda sentencia.

Cap. III. De la forma del sacramento de la Confirmacion.

PRimera conclusion. La cõueniente forma deste sacramento es. *Signo te signo Crucis, & confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* De suerte, que sin estas palabras no se haze verdadero sacramento de la Cõfirmacion. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado. Esta conclusion se prueua. Lo primero del Concilio Florẽtino en el lugar citado, el qual determina, que esta es la forma deste sacramento: y esto consta del vso de toda la Iglesia, que vsa desta forma. Lo segundo, de la razõ del Doctor Angelico, Porque aquellas palabras encierran en si todo lo que pertenece a la especie deste sacramento. Luego estas palabras son la forma. Declaremos esto. En este sacramento se da fuerça para la guerra espiritual, y ansi encierra tres cosas, que se significan en la forma. La primera es la causa principal, que causa aquella plenitud de fuerça que es la Sanctissima Trinidad. La qual se declara en aquellas palabras, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Lo segundo es la misma fuerça espiritual, que causa el sacramento que tiene materia visible para la salud espiritual: lo qual se significa quando se dize: *Confirmo te chrismate salutis.* Lo tercero es vna señal que se da al que pelea, como en la milicia corporal, y quanto a esto se dize, *Consigno te signo Crucis.* Porque nuestro Rey Christo triumpho en la Cruz.

Artic. 4.

Segunda conclusion. De essencia deste sacramento es, q̃ se haziendo la señal de la Cruz. De suerte, que si ministrassen este sacramento debaxo de otra forma no seria sacramento. Lo qual es particular en este sacramento. Esto se prueua, porque en la forma deste sacramento se significa, que la consignacion se ha de hazer debaxo de forma de Cruz, y ansi se dize: *Consigno te signo Crucis.* Luego sino se haze la tal señal, la forma seria falsa.

Tercera cõclusion. Necessario es para este sacramẽto, q̃ en la forma se inuoque la Sãctissima Trinidad, diziẽdo *In nomine Patris, &c.* Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado, y del Maestro Soto. Esto se prueua lo primero del Concilio Florentino, q̃ en la forma deste sacramẽto pone la inuocacio de la Sanctissima Trinidad. Lo segundo, porq̃ la Iglesia siẽpre guardo la tal forma en la administracion deste sacramẽto. De lo qual se sigue q̃ el que administrasse este sacramẽto, y no inuocasse la Sanctissima Trinidad pecaria mortalmente, no solamẽte porq̃ haze contra el precepto, sino porque se pone a peligro de no hazer sacramento, y de no poner deuida forma. Y assi el tal sacramento se auia de iterar debaxo de condicion. De suerte, que aunque no se halle en el Euãgelio q̃ se ha de inuocar la Sanctissima Trinidad en la forma deste sacramento, como se halla del Baptismo, pero hallase por la tradicion Apostolica, y por los

Soto in 4. dist. 7. q. vnica.

Concilios, que ygualan en authoridad con el Euangelio.

Acerca de la forma deste sacramento se podian poner muchas dificultades; las quales que dã declaradas arriba acerca de la forma del baptismo: y todas, o casi todas se hã de resoluer como las del baptismo. Solamente se deue aduertir, que la obra de confirmar se ha de explicar por palabras de primera persona, diziendo, *consigno te, &c.* y desto ay precepto. De suerte que seria pecado mortal confirmar diziendo, *consignetur seruus Christi.* Lo qual se prueua del vso de la Iglesia Latina, y Griega, y el Cõcilio Florentino aunque concedio a los Griegos el baptizar con aquella forma, *Baptizetur seruus Christi, &c.* nunca concedio el Confirmar con semejantes palabras, sino diziendo, *consigno te, &c.*

Cap. IIII. De lefecto del Sacramento de la Confirmacion que es character.

PRimera conclusion Cierto es, segun la Fe, que el sacramento de la Confirmacion imprime character. Esto determina el Doctor Angelico, y todos sus discipulos en el lugar alegado: y esta determinado en el Concilio Florentino, y en el Tridentino. La razon es, porque en la Confirmacion se da poder para professar libremente y publicamente la Fe, peleando por la misma Fe, como de oficio proprio cõtra los enemigos visibles. En la Iglesia militante, que es vn esquadrõ muy bien ordenado, y algunos que estan obligados a pelear por la Fe contra los enemigos inuisibles: y estos nunca estan obligados de oficio a pelear contra los visibles, sino es quando mucho en caso de necesidad. Estos son los que rã solamente estan baptizados: otros ay que de oficio proprio estan obligados a pelear por la Fe publicamente, contra los enemigos, aun visibles. Y estos son los que han recebido el sacramento de la Confirmaciõ, por el qual estan assentados a la milicia publica, y por esta razõ se les imprime el character, y se les da poder. Otros ay que en esta guerra nõ hazen oficio de soldados, sino de Capitanes debaxo de vn Rey que es Christo: y estos son los que han recebido el Sacramento de la Orden.

D. Thom. art. 5. Con. Tri. sess. 7. canon. 9. de sacramẽ. in genere.

Segunda conclusion. El sacramẽto de la Cõfirmacion, no se puede iterar. Esta verdad esta determinada en el Derecho, y en el Concilio Florentino, y Tridentino. La razon es. Porque este sacramento imprime character. Luego no se puede iterar.

Cano. de homine, de cõsec. dist. 5. & cano. dictum est. Con. Floren. Concil. Trid. sess. 7. cano. 9. Scot. in 4. d. 7. q. 5.

Tercera conclusion. Los que iteran el sacramento de la Confirmacion, no incurren irregularidad, ora sean los ministros que lo ministrã, ora los que le reciben. Esta conclusion es contra algunos Iuristas que refiere el Doctor Escoto, los quales dezian que se incurre irregularidad, como la incurren los que rebaptizan. Su razon era: porque adonde ay la misma razon, ay la misma disposicion de derecho. Y la misma razon ay en la confirmacion, que en el sacramento del baptismo. Luego incurrese irregularidad. Pero nuestra conclusion es certissima, y la tienen todos los Theologos. Prueuase lo primero de la regla del Derecho, que las cosas odiosas se han de restringir, y los fauores se han de ampliar. Y la irregularidad es cosa odiosa: luego hase de restringir al caso en que habla el Derecho, que es en el baptismo tã solamente. Lo segũdo, porque Bonifacio Octauo determina, que nunca se ha de incurrir la irregularidad, sino es en los casos expressados en Derecho: y en el Derecho no se halla tal pena de irregularidad, tan solamẽte se halla pena de reclusion en vn monasterio al que recibiere dos vezes el sacramento de la confirmaciõ: la qual pena se halla en el Canon alegado, y aun la tal pena no deue estar en el vso. Luego en el tal caso no se incurre irregularidad. Pero hase de aduertir que sin pena ninguna, ni culpa se puede iterar el sacramento de la Confirmacion, debaxo de condicion, quando ay duda, si la primera vez fue valido el sacramento, conforme a lo que queda dicho del sacramento del Baptismo, y por no ser tan necessario para la salud espiritual este sacramento, como el del Baptismo, seria necessaria mayor duda para iterar este sacramẽto, q̃ no el del Baptismo. Pero si la duda es vrgente, y moral, de consejo de los Theologos, y de hombres prudentes, podra el hombre llegarse al tal sacramento, sin consultar al Obispo. Y a la razon hecha en fauor de los Iuristas se ha de responder, que aquella maxima que traen, no tiene verdad en las penas, las quales no se incurren sin auer texto, aunque aya no solamente las mismas razones, sino otras mayores. Mayor culpa es consagrar dos vezes la misma Hostia, que no rebaptizar, y con todo esso no se incurre irregularidad por consagrar dos vezes vna misma Hostia.

Ca. is qui de sentẽ. excõmu. in 6.

Quarta conclusion. El character de la confirmacion, no es potencia del todo passiua para recebir, sino tiene algo de potencia actiua. Declaremos esta conclusion. La potencia es de dos maneras. Vna es potencia passiua, como la potencia de la quantidad, para recebir los colores: otra potencia es actiua para obrar, como el poder que tiene el fuego para calentar. La potencia passiua puede ser puramente passiua, como en el exemplo puesto de la quantidad: y puede ser que no sea puramente passiua, como se vee en la potencia del entendimiento, y de la voluntad que no solamente reciben sus actos, sino tambien los produzen. Pues dezimos en la conclusion, que el character de la Confirmacion no es potencia puramente passiua. La razon es, porque el character de la Confirmacion se ordena a vna obra que produze el mismo, y perficiona el subjecto que es la profession de la Fe.

Quinta conclusiõ. El character de la cõfirmacion presupone necessariamente el character del baptismo, de tal suerte, que no puede auer sacra-

ſacramẽto de Confirmaciõ, ni character ſuyo, ſino es preſuponiendo en el miſmo ſubjecto el character baptiſmal. Eſta concluſion enſeña Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar alegado. La razon es, porque la confirmacion, reſpecto del baptiſmo en la vida eſpiritual, ſe ha como el augmento, reſpecto de la generacion. Y es coſa aueriguada, que no puede auer augmento en el hombre, ſin que eſte engendrado. Luego no puede auer character de confirmacion, ſin que aya character baptiſmal. Lo qual ſe declara mas en las concluſiones ſiguientes.

Artic. 6.

Sexta concluſion, que ſe ſigue de la paſſada: cierto es ſegun la Fe, que el hombre que no eſta baptizado, aunque por ignorancia inuincible pienſe que lo eſta, ſi le confirman no recibe el ſacramento, ni el efecto del ſacramento que le reſponde de ſi, *ex opere operato*, ni el character de la confirmacion, ni la gracia. Eſta concluſiõ diſine Innocencio III. Y el Concilio Florentino en el Decreto de la confirmacion dize, que el baptiſmo es la entrada de toda la vida eſpiritual. Y eſto miſmo determina el Concilio Tridentino, y eſte es el vſo y comun conſentimiẽto de toda la Igleſia, y de todos los fieles. La razon eficaz deſta concluſion es, el beneplacito de Chriſto y ſu inſtitucion. Lo qual tuuo fundamento, en que el ſacramento del Baptiſmo es vna regeneracion eſpiritual, la qual ſe ha de preſuponer a todo lo demas: y tambien, que el ſacramento del baptiſmo es vna profeſsion de la Fe, la qual ſe preſupone a los demas ſacramẽtos, que ſon vnas obras, por las quales proteſtamos la Fe que profeſſamos en el baptiſmo.

Cap. veniens, de presbytero non baptizato. Cõ. Trid. Seſ. 14. c. 2.

Septima concluſion. Con particulariſsima razon el ſacramento de la confirmacion preſupone el ſacramento del baptiſmo. Eſto ſe prueua del miſmo nombre de confirmacion, que no ſignifica otra coſa ſino vna corroboracion, y firmeza en la gracia recebida en el baptiſmo. Lo ſegundo, porque la confirmacion de ſu propria razon importa augmento de la vida eſpiritual, y el baptiſmo generacion.

Acerca deſta concluſion ay vna dificultad, y es, ſi el ſacramento de la Euchariſtia lo puede recebir el que no eſta baptizado. La razon de dudar es que Sancto Thomas dize, que los Infieles pueden recebir eſte ſacramẽto: aun ſacramentalmente.

D. Tho. 3. p. q. 80. art. 3. ad 2.

A eſta duda ſe reſponde ſer anſi, porque ay gran diferencia entre el ſacramento de la Euchariſtia, y los demas ſacramentos, que el ſacramento de la Euchariſtia conſiſte en la cõſagracion de la materia, y anſi conſagrada vna vez la materia, y hecho verdadero ſacramento, le pueden recebir todos. Pero todos los demas ſacramentos conſiſten en la aplicacion al que ſe ha de ſanctificar por ellos, y en el vſo. Por lo qual no los pueden recebir, ſino los que ſon capaces, y que han recebido el ſacramento del baptiſmo, y tienen character baptiſmal. Haſe de aduertir, que el de la Euchariſtia, y los demas conuienen en que el efecto de los ſacramẽtos, que es la gracia y el character en los que le imprimen, no ſe puede recebir, ſino es en los que eſtan baptizados.

Octaua concluſion. El ſacramento de la Cõfirmacion abſoluramente es mas perfecto que el ſacramento del baptiſmo. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas. Eſto determina el Papa Melchiades el qual dize, que es mas excelẽte ſacramento, y mas digno de veneracion el de la Confirmacion, y anſi tiene mas excelente miniſtro. Eſto ſe prueua del efecto del ſacramẽto del Baptiſmo, y de la Confirmacion. Porq̃ la gracia que cauſa y ſignifica el ſacramẽto del baptiſmo, es como de niño rezien nacido, en el ſer de gracia: y la gracia que cauſa y ſignifica el ſacramento de la Confirmaciõ tiene mayor excelencia: porque pone al hombre en eſtado de edad perfecta. Luego es mas excelente que el ſacramento del baptiſmo.

D. Tho. 3. p. q. 65. a. 3. in cor. & ad 2. & 4. & in 4. d. 7. q. 1. q. 3. Cano. de his de cõ. fec. di. 5.

Acerca deſta concluſion, es la primera duda, porque el ſacramento del baptiſmo es ſacramẽto neceſſario, y el de la Confirmacion no es neceſſario. Luego mas excelente ſacramento es el del baptiſmo.

A eſta duda ſe reſponde q̃ la neceſsidad q̃ ay en el ſacramento del baptiſmo, no arguye mayor perfection. Veeſe claramente, porq̃ la viſta y el oydo ſon mas excelentes potencias, y ſentidos, que el tacto, y con todo eſſo el tacto es mas neceſſario en el animal para ſu conſiſtencia, y conſeruacion. De la miſma ſuerte hemos de dezir, que el ſacramento de la Confirmacion es mas perfecto, aun que no es tan neceſſario.

La ſegunda duda es, porque el ſacramento del baptiſmo da gracia y perdona el pecado, quanto a la culpa, y quanto a la pena, y el ſacramento de la Confirmacion no perdona el pecado, quanto a la culpa, ni quanto a la pena. Luego el baptiſmo es mas excelente ſacramento.

A eſta duda ſe reſponde, que como diximos en la razon de la concluſion, la Confirmacion excede en la gracia que cauſa, y eſte es el principal efecto, y de aqui ſe toma la perfection.

Cap. V. Del efecto de la Confirmacion, que es la gracia.

PRimera concluſion. El ſacramento de la Confirmacion da gracia. Eſta enſeña el Doctor Angelico en el lugar alegado. La razon es, porque el ſacramento de la nueua ley, y los ſacramẽtos de la ley nueua, dan gracia como queda determinado arriba, tratando de los ſacramentos en comun.

Art. 7.

Segunda concluſion. El ſacramẽto de la Cõfirmacion da vna manera de plenitud de gracia, por la qual nos confirmamos y fortalecemos en la Fe. Eſto determina el Concilio Florentino, hablãdo deſte ſacramento, quando dize por eſte ſacramẽto creemos, y recebimos aumẽto en la gracia, y nos fortalecemos en la Fe. Y vn poco mas abaxo dize, q̃ el efecto deſte ſacramento es, que en el ſe da el Spiritu Sancto, y fuerça,

y fuerça, como se dio el dia que visiblemente baxo el Espiritu Sancto. Y el Concilio Tridentino tambien determina esta verdad.

Con. Tri. sess. 7. con clus. 2. de confirm.

Tercera conclusion. El sacramento de la Cõfirmacion, aunque de su naturaleza da augmẽto de gracia, porque presupone la regeneracio espiritual, con todo esso en algun caso puede dar primera gracia, y hazer de atrito contrito. Esta es comun sentencia de los Doctores, y el caso es claro, quãdo vno se quiere llegar a este sacramento de la Confirmacion, y auiendo cometido pecado mortal, procura tener dolor perfecto de contricion: y razonablemente piẽsa que lleua contricion, y en hecho de verdad su dolor no es perfecto, ni llega a contricion, si no a atricion. En este caso este sacramento de viuos da primera gracia y haze de atrito contrito. Porque como diremos abaxo, el sacramẽto excelentissimo del Altar, puede dar primera gracia, y hazer de atrito contrito: luego tambien lo puede hazer el sacramento de la Confirmacion.

Cap. VI. De la disposicion necessaria para recebir el sacramento de la Cõfirmacion.

PRimera conclusion. La gracia baptismal es de si necessaria disposicion, para recebir dignamente el sacramento de la Confirmacion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar alegado en el capitulo passado. Esto se prueua del nombre proprio deste sacramento, que es Cofirmacion, el qual significa firmeza en el baptismo, y en su gracia. De suerte que assi como este sacramento no se da sino a los baptizados, assi tambien no se da sino a los que tiené gracia baptismal, hablando de si, y de su naturaleza. Ay vna diferencia, que el sacramento de la Confirmacion en ninguna manera se puede dar a los que no estan baptizados, pero el sacramento de la Cõfirmacion puedese dar a los baptizados aunque no tengan gracia baptismal. Pero hablando de si y de la naturaleza de la Confirmacion no dara gracia, que es su proprio efecto, sino ay gracia baptismal. Hemos dicho siempre de si y de su naturaleza, porque en algun caso, como *per accidens*, que dizen los Theologos, puede ser q̃ despues de auer perdido la gracia baptismal, se reciba este sacramento fructuosamente, si hizieron penitencia de su pecado, y boluieron a recuperar la gracia baptismal.

Ad primum.

Segunda conclusion. La disposicion necessaria en aquel que peco mortalmente, para recebir dignamente este sacramento, es contricio. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar de Sancto Thomas citado, y todos los Doctores. La razon es, porque este sacramento es de viuos de su propria institucion ordenado para confirmar la gracia: luego presupone contricio en aquel que peco mortalmente. Porq̃ por ella se viuifica el alma. Esta es la disposicion q̃ de su naturaleza pide el sacramento, o otra equiualente, que es atricion con el sacramento de la Penitencia.

Tercera conclusion. Alguna vez la atricion puede ser suficiente disposicion para que este sacramento de la gracia, como en el caso que deziamos poco ha que lleua atricion, y piensa razonablemente que es contricion. El segundo caso es, quando el que llega a este sacramento lleua atricion tan solamente, y sabe muy bien que no lleua mas que atricion del pecado cometido. Pero piensa por ignorãcia inuincible, que el sacramento de la Confirmacio, no pide mas disposicion que atricion: de tal suerte, que el que se llega al sacramento se escusa de pecado. Esta conclusion se prueua, porque como dezimos en el capitulo passado, la Confirmacio puede dar primera gracia, y hazer de atrito, cõtrito, y no se pueden imaginar casos mejores en que haga este efecto, sino son estos: luego en estos basta la atricion como disposicion.

La primera dificultad es, si es necessario confessarse para recebir el sacramento de la Cõfirmacion. La razon de dudar es, porque es muy dificultosa cosa tener contricion; luego auiendo pecado mortal, necessario sera cõfessarse para recebir este sacramento, porque de otra manera ponese el tal a peligro de recebir indignamente la Confirmacion.

A esta duda se respõde, que no es necessario confessarse antes de recebir el sacramẽto de la confirmacion, aunque aya auido pecado mortal, porque no ay precepto Diuino, ni humano, que obligue a esso, sino solamente a tener contricion. Verdad es que si entendiesse vno, que tan solamente tiene atricion, seria necessario en tal caso confessarse antes de recebir el sacramento, para que de atrito se hiziesse contrito, o por lo menos deue procurar tener contricion, y llegarse al sacramento, conociendo, y entendiendo que tiene contricion. Verdad es, que seria consejo muy saludable confessarse para recebir el sacramento de la confirmacion. A la razon de dudar se responde, que có la ayuda, y fauor de Dios, es muy facil tener contricion, y el hombre no se pone a peligro de recebir indignamente el sacramento de la confirmacion, si lleua atricion, pensando que lleua cõtricion.

La segunda dificultad es, si se puede dar caso en vn hõbre que peco mortalmente, en el qual, ni reciba gracia por el sacramento de la Confirmacion, ni tampoco peque mortalmente llegãdose a este sacramẽto. Lo qual llamã los Theologos accesso neutro al sacramento. Esta dificultad se ha de tratar abaxo del sacramento de la Eucharistia: y es la misma razon del vn sacramento que del otro, y assi esta dificultad se dexara para aquel lugar.

Cap.

Cap. VII. De los que han de recebir eſte Sacramento.

Art. 8. PRimera concluſion. El ſacramento de la Confirmacion, ſe ha de dar a todos. Eſta concluſion enſeña Sãcto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque eſte ſacramento promueue al hombre, y le pone en perfecto ſer de gracia, deſpues de auer nacido por el baptiſmo: luego el tal ſacramento ſe ha de dar a todos.

Segunda concluſion. Si eſte ſacramento ſe da a los niños antes de tener vſo de razon, ſera verdadero ſacramento, y dara gracia ſacramental. Eſta concluſion es comun entre todos los *Durã. 4. d. 25. q. 2.* Doctores, ſacado Durando. El qual niega eſta concluſion, y dize, que para todo ſacramento ſacado el baptiſmo es neceſſaria intencion libre del que le recibe. Pero nueſtra concluſion ſe prueua, lo primero de la coſtumbre muy recebida de la Igleſia, que fue Confirmar luego los que recebian el baptiſmo, ora tuuieſſen vſo de razon ora no, como lo dize San Dionyſio libro ſegundo de Eccleſiaſtica Hierarchia: luego tambien agora ſera licito miniſtrarles eſte ſacramento a los niños, y ſi ſe les miniſtra ſera verdadero ſacramento, y dara gracia.

Tercera concluſion. Licito es miniſtrar el ſacramento de la Confirmacion a los niños, mirando tan ſolamente al derecho Diuino. Eſto ſe prueua del vſo antiguo de la Igleſia vniuerſal, en la quel no ſe haze nada contra el derecho Diuino. Lo ſegundo, porque eſtando en derecho Diuino, no ſe prohibe el dar el ſacramento de la Euchariſtia a los niños que no tienen vſo de razon, antes al principio de la Igleſia ſe les daua. Luego tambien ſe les puede licitamente miniſtrar el ſacramento de la Confirmacion, eſtãdo en derecho Diuino, pues el tal ſacramento no requiere tanta reuerẽcia como el del Altar.

Quarta concluſion. Para dar eſte ſacramento a los niños, no es neceſſario aguardar a que tẽgan doze años, como dixo Marſilio, y otros. *Marſil. in 4. q. 5. dub. 3.* Porque el ſacramento de la Orden ſe puede miniſtrar antes que vno tenga doze años alomenos quanto a las Ordenes menores, como *Sup. cap. vlt. de tẽporibus ordinandorũ lib. 6.* lo aduierten los Iuriſtas, y el ſacramento de la Orden no ſe ha de dar aũque ſea la primera corona, ſino es a los que eſtan baptizados y confirmados. Luego la Cõfirmacion ſe puede dar antes de doze años. Que las ordenes no ſe ayã de dar ſino a los confirmados, conſta, porque no es coſa conueniente hazer a vno Capitan de la Igleſia, que nunca eſta aſſentado a la milicia Chriſtiana. Lo ſegundo ſe prueua, porque en el Catechiſmo de Pio Quinto ſe dize, que no es neceſſario eſperar que el niño tenga doze años para confirmarle.

Quinta concluſion. Conueniente coſa es q̃ eſte ſacramento ſe miniſtre a los que tiené vſo de razon, y no antes. Eſta concluſion es del *Sotus, & Pal. in 4.* Maeſtro Soto, y de Palude, y Syluestro. Lo cõtrario deſta concluſion enſeñan algunos graues Doctores. Como ſon Alexãdro de Ales, S. Buenauẽtura, Ricardo, y S. Thomas parece q̃ es deſta ſentencia en el lugar alegado, ſoltãdo el quarto argumento. Pero todos eſtos tan graues Authores, hablan cõforme a la coſtumbre antigua que auia en la Igleſia, de confirmar los niños antes de tener vſo de razon, la qual aun en tiempo del Doctor Angelico eſtaua en pie, como lo dize Alexandro, y Sancto Thomas, y Cayetano, y aſsi ſe han de declarar vnos textos que ay, como es el primero, y tercero de *Conſecratione diſtinct. 5.* que dizen que la confirmacion ſe ha de recebir luego deſpues del baptiſmo, hablan conforme a la coſtũbre antigua. Nueſtra concluſion en eſte tiempo es verdaderiſsima. Eſta ſe prueua lo primero del vſo de la Igleſia, que no permite que alguno reciba eſte ſacramento haſta los ſiete años, quando comiẽça el vſo de la razon. Lo ſegundo, porque eſte ſacramento no es iterable, como ya hemos dicho. Luego neceſſario es, que ſe reciba en aquella edad que ſe le acuerde auer recebido el ſacramento. Lo tercero, porque en todos los ſacramentos ſe requiere intencion de parte del que ha de recebir el ſacramento, ſino es en el baptiſmo, que es ſacramento de tanta neceſsidad, en el qual baſta la intenciõ de los padres, o de la Igleſia. Luego neceſſario es, que eſte ſacramento ſe de a los que tienen vſo de razon. Pero haſe de aduertir, que la intenciõ del que recibe el ſacramento de la confirmacion, no es neceſſaria para que el ſacramento ſea valido, ni para ſu ſubſtancia, ſino para la decencia del ſacramento: la qual es neceſſaria, ſino es por alguna gran neceſsidad, o vtilidad.

Acerca deſta concluſion ay duda, ſi en eſte tiempo ſera pecado mortal cõfirmar los niños antes que tengan vſo de razon. En lo qual es coſa cierta que no ay precepto ninguno en el Derecho que no ſe confirmen los tales. La difficultad eſta, ſi el vſo general de la Igleſia que tanto ſe guarda de no confirmar los niños antes que tengan vſo de razon, y antes de ſiete años, obligue debaxo de pecado mortal: lo qual es coſa dificil. Algunos Doctores dizen, q̃ eſta coſtumbre obliga a pecado mortal.

En eſta dificultad mi parecer es, que eſta coſtumbre no eſta recebida por tã neceſſaria que ſea pecado mortal hazer lo contrario. La razõ es, porque todos los modernos que han eſcripto en eſte punto jamas afirman ſer pecado mortal. El Padre Maeſtro Soto, tan ſolamente dize; que no conuiene confirmar los pequeños antes que tengan vſo de razon. Y en el Catechiſmo ſolamente ſe dize, que no conuiene cõfirmar los niños antes de ſiete años. Y luego dize, que conuiene grandemente eſperar el tiempo, en el qual comience el vſo de la razon. En lo qual ſe ve, que aunque ſe declara la coſtumbre de la Igleſia, pero no ſe pone como coſa neceſſaria, ſino cõueniente. Y otros grauiſsimos y modernos Theologos dizen, que es mal hecho no confirmar los niños antes que tengan vſo de razon. Porque no carezcan del fructo deſte ſacramento, anſi lo dize el Maeſtro Fray

dif. 7. q. 4. Sylue. verbo, cõfirmatio diuina 6. 4. Ale. 4. p. q. 18. membro. 2. art. 2. D. Bonauen in. 4. diſtin. 7. art. 3. q. 1. Ricar. eadẽ diſtinct.

Pedro de Soto, y otros muchos: de lo qual se colige no ser pecado mortal el cõfirmarlos antes que tengan vso de razon. Antes dize el Padre Maestro Soto, que si en alguna Iglesia particular estuuiesse toda via en pie la antigua costumbre, que se auia de guardar, y que seria pecado no la guardar.

Toda via queda duda. El vso que auia antiguamente de confirmar los niños antes que tuuiessen vso de razon era muy bueno, y aprouado. Luego no conuiene agora apartarse del. A esto se responde, que muchas cosas estauan en vso en el tiempo antiguo, que por causas razonables se han mudado de tal suerte, que ya no es licito hazerlas. En el tiempo antiguo se vsaua dar el sacramento del Altar a los niños antes que tuuiessen vso de razon, y ya no seria licito. En tiempo antiguo se ministraua el sacramento de la Eucharistia debaxo de ambas especies a todos los Christianos y ya no es licito. En tiempo antiguo se confirmauan los niños antes que tuuiessen vso de razon, porque eran grandes las persecuciones, y era necessario que quando llegassen a vso de razon tuuiessen fuerça para confessar publicamẽte la Fe, y los Obispos se podian auer a las manos muy pocas vezes, porque andauan perseguidos. Pero agora ha cessado todo esso, y ansi no conuiene que confirmen los niños antes que tengan vso de razon. De lo dicho se colige claramente, que se ha de dezir de los locos que no tienen vso de razon. Los que a tiempos tienen juyzio hanlos de confirmar quando tengan juyzio, y los que perpetuamente son locos, no conuiene ministrarles el sacramento de la Confirmaciõ por la reuerencia del sacramento, como no conuiene ministrar el sacramento a los niños antes q̃ tengan vso de razon: antes corre aqui mas la razon. De los sordos, y mudos no ay duda, sino que los han de confirmar: porque tienen necessidad de la fuerça del Espiritu Sancto para confessar publicamẽte la Fe, por lo menos con ademanes y señales.

Cap. VIII. De la necessidad deste sacramento.

PRimera cõclusion. No ay precepto diuino de recebir este sacramento. Esta conclusiõ se pone contra algunos Doctores, los quales refiere el Padre Maestro Soto, que enseña que ay precepto de recebir la confirmacion. Esta conclusion se prueua, porque ni en la Sagrada Escriptura ay precepto ninguno, como consta de toda ella. Porque solos tres sacramentos se dizen necessarios los quales son el Baptismo, y la Eucharistia, y la Penitencia: ni tãpoco consta deste precepto por tradicion: porque ningun Sancto, ni Theologo afirma auer tal precepto. Luego no ay precepto ninguno. Lo segundo, porque este sacramento no es necessario para conseguir la salud espiritual. Porque si fuera necessario auiase de dar a aquellos que se quieren morir. Y lo contrario se determina en el Derecho, donde se dize, que no es necessario dar este sacramento a los que se quieren morir. Luego no ay precepto diuino de recebir el tal sacramento. Porque el precepto diuino de recebir los sacramentos, nace de la necessidad del mismo sacramento. *Canone Spiritum Sanctum de conſ. d. 4.*

Segunda conclusion. No ay precepto Ecclesiastico de recebir este sacramento. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar citado, soltando el quarto argumento, adonde dize, que si no ay menosprecio no peligra la salud eterna, si el hombre muere sin recebir este sacramento. Lo mismo enseña Cayetano, y el Padre Maestro Soto en el lugar ya citado, y Adriano, y Nauarro. La razon es porque la Iglesia en la materia de recebir sacramentos, no suele poner precepto nueuo, sino determina el tiempo al precepto diuino, como se ve en el precepto de la confession, y del sacramento del Altar: y no ay precepto diuino de recebir este sacramento, como ya esta dicho. Luego tampoco le aura de la Iglesia. Esto se confirma, porq̃ no ay tiempo determinado, en el qual obligue el precepto de la Confirmacion: porq̃ nadie lo señala. Luego no ay tal precepto. *Caietan. verbo confirmatio. Adria. in 4. in materia de confirmatio. Nauarr. in Manual. c. 21.*

Tercera cõclusion. No es pecado venial no recebir este sacramento, aun quando ay oportunidad. Esta conclusion es contra Cayetano, y contra el Padre Maestro Soto, en los lugares citados. La razon es, porque no ay precepto diuino ni Ecclesiastico de recebir este sacramento, como queda ya determinado. Luego no sera pecado venial no le recebir, porque no se haze contra ley ninguna. Esto se cõfirma porque de ser vtil y prouechoso el recebir este sacramento, no se colige ser pecado venial el no le recebir. Porque el comulgar en cierto dia, quãdo no ay precepto, es cosa vtil y prouechosa, y con todo esso no es pecado venial el no comulgar.

Quarta conclusion. No recebir este sacramento por menosprecio, de su genero es pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el quarto argumento. La razon es porque Christo instituyo este sacramento para nuestra gran vtilidad. Luego no le recebir por menosprecio es sacrilegio. El menosprecio consiste en tener en poco este sacramento, y casi tener por nada el recebille en el vso.

Capitulo IX. Del ministro deste sacramento.

PRimera conclusion. Solo el Obispo es ministro ordinario deste sacramento, y el solo lo puede dar ordinariamente. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. Esta conclusion se prueua lo primero, del Concilio Florentino, y Tridentino, que determinan esta verdad. Esto mismo determinan los Pontifices en infinidad de Decretos. La razõ es, porque la consummaciõ de alguna obra se reserua al su- *Art. 11. Con. Trid. ſeſ. 7. ca. vlt. de cõfirmat.*

al ſupremo artifice, y a la ſuprema virtud, y la carta que eſcriue el Notario del Pontifice la ſella el miſmo. Y como dize San Pablo, los fieles ſon carta de Chriſto, la qual confirma el Obiſpo. Y haſe de aduertir, que no ſolamente es de derecho Eccleſiaſtico, ſino de derecho Diuino, que el Obiſpo ſea miniſtro ordinario deſte ſacramento.

Segunda concluſion. El Obiſpo de tal ſuerte es miniſtro ordinario deſte ſacramento, eſtando en derecho Diuino, que ſi el Sacerdote no Obiſpo tentaſſe de miniſtrar eſte ſacramento, no ſolamente pecaria mortalmente, pero no daria verdadero ſacramento. Eſto tiene fuerça y verdad no ſolamente por derecho poſitiuo, ſino por derecho diuino. Eſta concluſion tienen todos los Theologos con el Maeſtro. Eſta concluſion ſe conuence con el teſtimonio de los Concilios traydos por la concluſion paſſada.

Magiſt. in 4. d. 7.

Tercera concluſion. Por diſpenſacion del Summo Pontifice puede qualquier Sacerdote miniſtrar el ſacramento de la Confirmacion. Eſto es certiſsimo, y lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, ſoltando el primer argumẽto, y en otro lugar, y Alexãdro de Ales, y Marſilio, y Palude, y Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas, y el Maeſtro Soto en el lugar ya citado. Eſto ſe prueua del capitulo *perue nit*, en la diſtinction nouenta y cinco, adonde ſe dize que ſe diſpenſa con los Sacerdotes no Obiſpos para que miniſtren eſte ſacramento. El Concilio Florentino dize, que ſe ha diſpenſado con los Sacerdotes, para que miniſtrẽ eſte ſacramento, refiriendo el Concilio eſta diſpenſacion, la aprueua. Deſta concluſion no ay razon del todo conueniente: pero puede auer vna muy conueniente, y apparente. Porque eſte ſacramento, aunque no es de neceſsidad, es de gran vtilidad para confirmar la Fe, y defenderla: y ſiendo anſi que no pueden auerſe a las manos los Obiſpos, luego authoridad le dexo Chriſto al Summo Pontifice para que pudieſſe cometer a los Sacerdotes la adminiſtracion deſte ſacramento: y aſsi ſe hizo en la primitiua Igleſia, por auer neceſsidad.

D. Thom. in 4. d. 7. q. 3. ar. 1. Alex. 4. p. q. 28. memb. 1. artic. 3. Marſil. 4 q. 5. Pal. q. 4.

Quarta concluſion. El ſacerdote que no eſta confirmado puede por diſpenſacion del Summo Pontifice miniſtrar el ſacramento de la cõfirmacion. Eſta concluſion es contra la Gloſſa. Eſto ſe prueua, porque el Obiſpo que no eſta confirmado, ſi confirma haze verdadero ſacramento. Luego al Sacerdote que no eſta confirmado, ſe le puede cometer por orden del Papa que adminiſtre el ſacramento de la Confirmacion. Porque el eſtar confirmado no es eſſencial al miniſtro del ſacramento de la confirmacion, como ſe vee en el Obiſpo. Pero haſe de aduertir, que el Papa no haria bien en cometer la adminiſtracion deſte ſacramento al Sacerdote que no eſta confirmado.

Gloſſa in cap. manus de cõſecra. diſtinct. 5.

Quinta concluſion. Si el Summo Pontifice diſpenſaſſe para que el Sacerdote no Obiſpo miniſtraſſe eſte ſacramento, no auiendo graue cauſa para ello, pecaria mortalmente, pero ſeria valida la diſpenſacion, y el ſacramento que ſe dieſſe por virtud della. La primera parte ſe prueua, porque quando ſe ha diſpenſado, para que el Sacerdote no Obiſpo miniſtre eſte ſacramento, como dize el Concil. Florent. que ſe ha diſpenſado ſiẽpre, ſe ha hecho por grauiſsima y vrgẽtiſsima cauſa. Luego para la tal diſpenſaciõ neceſſaria es ſemejante cauſa, y ſino ſera pecado mortal. La ſegunda parte ſe prueua, porq̃ ſi para que fueſſe valido el ſacramento, fueſſe neceſſaria cauſa razonable, no podria conſtar ſiempre quando la cauſa es razonable, y anſi no auria certidumbre del ſacramento de la confirmacion. Lo qual ſeria inconueniente, por no ſer ſacramento que de ſu naturaleza ſea iterable.

Sexta concluſion. El que no es Sacerdote, no puede miniſtrar eſte ſacramento, aunque ſea cõ diſpenſacion del Summo Pontifice, y ſi lo miniſtra no ſera valido. Eſta concluſion es contra la Gloſſa en el lugar citado. Pero todos los Theologos tienen eſta ſentencia, y anſi la contraria no tiene raſtro de probabilidad. La razõ deſta concluſion es, porque no es coſa decente, que el que no tiene poder ſobre el cuerpo de Chriſto verdadero en el ſacramento del altar lo tenga ſobre el cuerpo de Chriſto myſtico. Porque el poder ſobre el cuerpo de Chriſto myſtico, nace del poder ſobre el cuerpo de Chriſto verdadero. De lo qual ſe ſigue, que no puede miniſtrar el ſacramento de la Confirmacion, el que no es Sacerdote, y ſi puede miniſtrar ſacramento del Baptiſmo, es por ſer ſacramento de tanta neceſsidad.

Septima concluſion. El Obiſpo de vn Obiſpado, ſi confirma a aquel que es de otro Obiſpado, queda confirmado haziendolo ſin licencia del otro Obiſpo. Pero peca mortalmente. Lo primero ſe prueua, porque el confirmar es propria obra de orden, y de poder de orden como el conſagrar. Luego ſi confirma el tal Obiſpo es verdadero ſacramento de Confirmacion. Eſto ſe confirma, porque el Obiſpo de vn Obiſpado ſi ordena al de otro Obiſpado ſin licencia del otro Obiſpo, ordenado queda: luego lo miſmo ſera ſi lo confirma ſin licencia del otro. Que peca mortalmente es coſa llana, como pecaria mortalmente el Obiſpo que ordenaſſe vn ſubdito de otro Obiſpo ſin ſu licencia. Tambien pecaria mortalmente el que en el tal caſo ſe confirmaſſe, ſino es que tuuieſſe ignorancia inuincible. Pero haſe de aduertir, que en eſte caſo aunque el Obiſpo peque mortalmente confirmando el ſubdito ageno, no queda ſuſpenſo, como queda ſuſpenſo el que ordena el ſubdito ageno. Porque como ſe colige del Derecho aunque peque mortalmente, no ay en el derecho cenſura alguna pueſta contra el tal Obiſpo. Lo que eſta dicho en eſta concluſion ſe ha de entender tambien del Obiſpo que eſta depueſto de ſu Obiſpado, y del que eſta ſuſpenſo. Los quales aunque pecan mortalmente confirmando, pero el ſacramento es valido. Y los que reciben la confirmacion de los tales pecan mortalmente, ſino es que lo hagan por ignorancia inuincible.

Cap. interdicimus 16. q. 1.

La du-

La duda es de los Obispos degradados, si cõ firman, si hazen verdadero sacramento. En esta dificultad algunos Doctores que refiere Ricardo enseñan, que si los tales Obispos confirmã, no hazen verdadero sacramento. La razon es, porque el Summo Pontifice tiene plenissima potestad sobre toda la Iglesia, luego puede impedir a los tales la administracion de los sacramentos, de tal suerte, que aunque los administren no hagan nada.

Ricar. in 4. dist. 7. a. 2. q. 2.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es muy verdadera. La razon es, porque el Confirmar, tan solamente pertenece a la potestad de la orden, y no a la jurisdiction, como el consagrar. Luego el Summo Pontifice no puede impedir este poder, de suerte, que no sea valido lo que se haze. Porque el Summo Pontifice no puede impedir desta manera la potestad de la orden. No puede hazer el Summo Pontifice que el degradado no consagre, si el en hecho de verdad quiere consagrar.

A la razon destos Doctores se responde, que el Summo Pontifice tiene plenissimo poder para impedir las obras que manan y proceden de la potestad de jurisdiction, de tal suerte, que no sean validas: pero sobre las obras que proceden de la potestad de la orden no tiene poder para impedillas. De suerte, que sera pecado mortal si las hazen. Pero no tiene poder para hazer que no sean validas si las hazen. Como se vee en el exemplo puesto de la consagracion.

Cap. Vltimo. De los ritos y ceremonias deste sacramento.

PRimera conclusion. Todos los ritos y ceremonias que vsa la Iglesia, son legitimas y muy conuenientes. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas y todos sus discipulos en el lugar alegado. Y basta vsar dellas la Iglesia regida por el Espiritu Sancto, para que sean legitimas y conuenientes. Esto es necessario declararlo mas en particular.

Art. vlt.

Segunda conclusion. Aquel rito y ceremonia tan celebre, que el confirmado tenga padrino, obliga de tal suerte, que seria pecado mortal no guardar la tal ceremonia. El Padre Maestro Soto en el lugar alegado dize, que cae debaxo de precepto. Esto se prueua, porque esta ceremonia esta estatuyda en el derecho, y siempre se guardo grandemente en la Iglesia, y todos los Catholicos hablan desta ceremonia como de cosa graue. Luego pecado es mortal no guardar esta ceremonia.

Tercera conclusion. Otra ceremonia que ay que es que el que confirma y el confirmado estẽ ayunos, no obliga debaxo de alguna culpa. Porque por algunas razones que trae Sancto Thomas en la solucion del segundo argumento, cesso esta ceremonia en la Iglesia muchos años ha: y ansi esta ceremonia es consejo, y no cae debaxo de precepto.

Quarta conclusion. El esperar algun dia cierto y determinado para ministrar este sacramento no es necessario, ni es pecado mortal ni venial no esperar. Esto se prueua como la conclusion passada.

Quinta conclusion. Dexar otros ritos y ceremonias no es cierto que sea pecado, y lo que es mas cierto es, que no es pecado mortal. Vna de las ceremonias es, que el que se confirma lleue vna vela de cera, y otra que el Obispo de vn bofeton al que confirmare, finalmente que el Obispo en nombre de toda la Iglesia de beso de paz al que confirma. Dexar estas ceremonias no es cierto que es pecado, pero es cierto que no es mortal. El Maestro Soto enseña que no es pecado ninguno. Mas probable parece q̃ es pecado venial, porque estas ceremonias Religiosas estan en costumbre muy celebre de la Iglesia, y la general costumbre de la Iglesia tiene fuerça de ley: luego el passarla sera por lo menos pecado venial.

Sexta conclusion. El confirmado ha de tener su padrino que le tenga en la confirmacion. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Porque como dize Sancto Thomas, tiene necessidad de quien le instruya en la guerra, y milicia, en que se ha de exercitar: y ansi esta determinado en el Derecho. Pero hase de aduertir, que el Concilio Tridentino determina que la cognacion, y parentesco espiritual, q̃ se cõtrahe del sacramento de la confirmacion, no se estienda a mas personas que al que confirma, y confirmado, y al padre y madre del confirmado, y al que le tiene, que es como padrino, conforme a lo que queda dicho del sacramento del Baptismo.

D. Thom. art. 10.

30. q. 4. ca. siquis ex coniugio Con. Trid. sess. 24. ca. 2. de refor.

TRA-

TRATADO DEL EXCELLENTISsimo Sacramento del Altar que ſe llama Euchariſtia.

El tercero ſacramento en orden es el de la Euchariſtia, que quiere dezir buena gracia. Porque en el eſta ſubſtancialmente la fuente de donde mana toda la gracia. Es tan alto ſacramento, que no ha de ſer poſsible declarar en eſta Summa las dificultades que ay.

Capitulo I. De la naturaleza y eſſencia deſte Sacramento.

PRIMERA Concluſiõ. Cierto es ſegũ nueſtra Fe, que la Euchariſtia es verdaderamente, y propriamente ſacramento de la ley de gracia. Eſta concluſion enſeña el Doctor Angelico, y todos ſus diſcipulos. Eſta verdad conſta de muchos lugares de la Sagrada Eſcriptura. Eſta determinada en el capit. *firmiter*, y en otros lugares del Derecho, y en el Concilio Florentino, en aquel famoſo decreto de la vnion de los Armenos: y en el Concilio Tridentino. La razon es. Porq es vna ſeñal de vna coſa ſagrada, que ſanctifica el alma, que es la gracia que ſe recibe en eſte ſacramento. Eſto ſe confirma, porque los ſacramentos de la Igleſia ſe ordenan a ſocorrer al hombre en la vida eſpiritual, y para eſte efecto los inſtituyo Chriſto nueſtro Señor. La vida eſpiritual conformaſe con la corporal, y en la vida corporal es neceſſaria generacion, por la qual recibe el hombre la vida, y augmento, por el qual va el hombre a la perfection de la vida, y alimento con que ſe conſerua en la vida. Luego para la vida eſpiritual fue neceſſario el baptiſmo, que es la generacion eſpiritual, y la confirmacion que es el augmento eſpiritual, y el ſacramẽto de la Euchariſtia, que es alimento eſpiritual del alma.

D. Thom. 3. p. q. 73. ar. 1. cap. firmiter de ſum. Tri. & fide Catho. cap. cum marthe de celeb. Miſ. Concil. Trid. ſeſ. 7. c. 1. ſeſ. 13. per totã.

Acerca deſta concluſion ay vna duda, y es que en orden a la vida eſpiritual, para la qual ſe ordenan los ſacramentos, no parece que ay diferencia ninguna entre el ſacramento de la Confirmacion, y el ſacramento del Altar. Porque aſsi como la confirmacion ſe ordena a la perfection de la gracia adquirida por el baptiſmo, aſsi tambien el ſacramento del Altar ſe ordena a la perfection de la gracia adquirida en el baptiſmo: luego el vn ſacramento deſtos es ſuperfluo.

A eſta duda ſe reſponde, que ay grande diferencia entre el vn ſacramento, y el otro, en orden a la vida eſpiritual. Vna diferencia pone el Doctor Angelico en el lugar citado, ſino que es algo obſcura para ponerſe aqui, quien la quiſiere ver la podra ver. Vna diferencia mas clara es, que la perfection de la gracia, a la qual ſe ordena el ſacramento del Altar, dize orden a la vnidad del Cuerpo de Chriſto myſtico. Porq es efecto del mantenimiẽto, y de la beuida. El mantenimiento y la beuida tienen eſta particularidad, que cauſan perfection y augmento en el hombre, cõ orden a todas las partes del cuerpo, que ſe ſuſtentan con el: aſsi tambien el mantenimiento, y beuida eſpiritual perficiona y augmenta la vida eſpiritual, con orden a los demas miembros del Cuerpo de Chriſto myſtico, como deſpues declararemos mas. Pero la perfection de la gracia, a la qual ſe ordena la cõfirmacion no dize orden a la vnidad del cuerpo de Chriſto myſtico. Eſta es la mas clara diferencia que ſe puede dar, aunque no es muy clara.

Ad 1.

Segunda concluſion. La Euchariſtia no ſolamente es ſacramento, ſino el excelentiſsimo de los ſacramentos. Eſto determina el Angelico Doctor, y todos ſus diſcipulos: y cõſta del modo de hablar de los Concilios, que hablan deſte ſacramento, como del mas excelente. Eſte es el fin de todos los ſacramẽtos, al qual como al mas perfecto ſe ordenan todos. Es neceſſario declarar, que ſea el ſacramento de la Euchariſtia propriamente hablando. Quatro coſas ay en la Euchariſtia. La conſagracion. El cuerpo y ſangre de Chriſto, que ſe cõtienen real y verdaderamente debaxo de las eſpecies ſacramentales, que ſon los accidentes de pan y vino. Las eſpecies ſacramentales, que contienen y encierran enſi el cuerpo y ſangre de Chriſto, finalmẽte el tomar de las eſpecies ſacramentales, y comerlas y beuerlas.

Tertia pẽ q. 65. art. 3.

Tercera concluſion. El ſacramento de la Euchariſtia no es la conſagracion ni la pronunciacion de las palabras de la conſagracion. Eſta cõcluſion enſeñan los diſcipulos de Sancto Thomas y todos los Theologos, contra Gabriel. Eſto ſe prueua lo primero del Concilio Tridẽtino, en el qual ſe dize, que el ſacramento de la Euchariſtia le reciben los Fieles, y que es ſu mãtenimiento: y que paſſada la conſagracion queda en eſte ſacramento el Cuerpo y Sangre de Chriſto, y que el ſacramento de la Euchariſtia eſta en la Cuſtodia, y ſe guarda alli, y que le adoran los Fieles, y le traen por las calles, y plaças. Todas eſtas coſas no ſe pueden verificar de la

Tertia pẽ q. 73. art. 1. Gabriel in 4. d. 81. Con. Tri. ſeſ. 13. c. 2. & 4. & 5.

la consagracion, ni de la pronunciacion de las palabras de la consagracion. Porque no la reciben los fieles, ni es su mantenimiẽto, ni se guarda en la Custodia, ni se adora, ni la traen por las calles. Luego no es sacramento de Eucharistia. Lo segundo se prueua. Porque los sacramẽtos de la nueua ley contienen gracia, y la encierran en si, y la dan a aquellos que no ponen impedimento quando se aplican a los hombres que han de ser santificados con ellos. Y es assi, que la consagracion de la Eucharistia, no se aplica a los hõbres para santificarlos, sino aplicase al pan y al vino para conuertirlo en Cuerpo y Sangre de Christo, luego la consagracion no es sacramento.

Quarta conclusion. La consagracion, aũque no es sacramento, es vna cosa sacramental, que pertenece al mismo sacramento, sin la qual no puede auer verdadero sacramento de Eucharistia. La razon es, porque es vna obra sacramental, por la qual se haze el sacramento de la Eucharistia. El Sacerdote pronunciando las palabras de la consagracion por fuerça y virtud dellas sobrenatural, haze este sacramẽto. De suerte, que es vna obra que antecede a la constitucion del mismo Sacramento. Tambien es forma como extrinseca del sacramento del Altar, la qual dize extrinsecamente orden al mismo sacramento. De tal suerte, que la significacion que ay en el sacramẽto del Altar, queda como impressa por fuerça y virtud de las palabras de la cõsagraciõ, de lo qual todo bien se colige, q̃ la consagracion es vna cosa sacramental, que pertenece al mismo sacramento.

Quinta conclusion. El sacramento del Altar, hablando del sacramento tan solamẽte, son las especies sacramentales, segun que contienen, y encierran en si el Cuerpo y Sangre de Christo nuestro Señor. Esta sentencia es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar alegado, particularmente en la solucion del tercero argumento, y esta es la comun sentencia de todos los Theologos. Esta conclusion se prueua lo primero del Derecho, en qual se determina, que el sacramento, *Tantum* son las especies sacramentales. Assi se dize en el capitulo, *cum Marthe*. Y en el capitulo, *Hoc est*. Y el Concilio Tridentino determina esta misma verdad, quã do dize, que el sacramento de la Eucharistia cõtiene, y encierra en si el Cuerpo y la Sangre de Christo: y las especies sacramentales solas son las que encierran en si el Cuerpo y la Sãgre de Christo. Luego las especies sacramentales son el sacramẽto de la Eucharistia: y assi el mismo Concilio enseña que las especies sacramentales contienen, y encierran en si el cuerpo y sangre de Christo. Lo segundo porque el sacramẽto, como queda dicho atras, no es otra cosa sino vna señal sensible, que causa la gracia, y las especies sacramentales son señal sensible, y causadoras de la gracia, si se consideran, segun que encierran en si el cuerpo y sangre de Christo. Luego las especies sacramentales son el sacramento de la Eucharistia.

In 4. d. 8 Cap. cum Marthe de celebratione Missarũ, & Cap. hoc est de consecratione. Con. Tri. sess. 13. cano. 1. Capit. 3. eiusdem sess.

De lo qual se sigue, que el sacramento de la Eucharistia es cosa permanente: y esto es muy proprio, y particular deste sacramẽto entre todos los sacramentos. El Angelico Doctor pone diferencia entre este sacramẽto, y todos los demas sacramentos. Que los demas sacramentos consisten en el vso y en actual applicacion para sanctificar al hombre. Pongo exemplo en el sacramento del Baptismo, el qual consiste en el vso del agua, y en el lauar con ella, junto cõ aquellas palabras, *Ego te baptizo, &c.* Pero el sacramento del Altar es cosa permanente, que se haze por la consagracion. Las especies sacramẽtales, segun que contienen el cuerpo y sangre de Christo, tienen razon de sacramento, aun quando no se vsa dellas para sanctificar el hombre. Quando estan en la Custodia que nadie las recibe, son verdadero sacramento de Eucharistia.

In solut. ad 3.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, porque si el sacramento de la Eucharistia son las species sacramentales, siguese que este sacramento no sea compuesto de palabras ni de cosas. Lo qual es contra el Concilio Florentino, el qual dize, que los sacramentos de la nueua ley constan de cosas, como de materia, y de palabras como de forma. Que se siga se prueua, porque las especies sacramentales segun que encierran en si el cuerpo y sangre de Christo, son sacramentos: y las especies sacramentales no encierran palabras. En esta dificultad el Doctor Escoto dize. Lo primero, que las palabras de la consagracion, no son forma deste sacramento ya constituydo, y quando permanece. Esto se prueua, porque si las palabras fueran la forma del sacramento constituydo, en passando las palabras y acabada la pronunciacion dellas, no auria sacramento de Eucharistia. Porque en cessando la forma de alguna cosa, cessa la misma cosa, porque la forma le da el ser. Lo segundo, porque el Concilio Florentino en el lugar citado, dize que las palabras son forma deste sacramento, con las quales se haze, de suerte que son como causa eficiente. Luego no son forma que cõstituya este sacramento. Porque la causa efectiua que haze alguna cosa, no es forma intrinseca de la cosa hecha. Como se vee en el fuego, que engendra otro fuego, el qual no es forma del fuego engendrado. Dize lo segundo, que quando los Concilios, y los Sanctos dizen, que las palabras son forma de la Eucharistia dize, que se ha de entender, no del sacramento ya constituydo, sino quanto a el hazerse. Que es dezir, que las palabras de la consagracion son forma de la consagraciõ, y no del sacramento.

Sco. in 4. p. 8. q. 1.

A esta duda se responde que esta sentencia no es verdadera, y que las palabras de la consagracion, conforme al tenor de los Concilios, y de los Sanctos han de ser forma de lo que verdaderamente es sacramẽto de Eucharistia, que es cosa permaneciente, y segun que es permaneciente. Porque no pueden ser forma de la cõsagracion: porque la consagracion no se compone de cosas y palabras, sino tan solamẽte encierra en si palabras. Luego diziendo los Concilios,

cilios, que las palabras de la conſagracion ſon forma del ſacramento, no ſe ha de entéder que ſon forma, de la conſagracion. Particularmente los Concilios no llaman ſacramento de Euchariſtia la conſagraciõ, por lo qual hemos de dezir, que las palabras de la conſagracion, ſon forma deſte ſacramento conſtituydo y permanente. Porque aunque no quedan las palabras formalmente deſpues de la conſagracion, quedan como en virtud, en quanto imprimen ſignificacion en las miſmas eſpecies ſacramentales. Porque por fuerça y virtud de las palabras, quedan determinadas las eſpecies ſacramentales, a ſignificar el cuerpo y ſangre de Chriſto, q̃ eſtan encerrados allí: y tambien por eſta miſma razon ſe puede dezir, que las palabras de la cõſagracion, ſon forma extrinſeca del ſacramento conſtituydo, que cauſa otra forma intrinſeca, que es la ſignificacion ſacramental que eſta en las miſmas eſpecies. Y anſi ſe verifica lo que dize el Concilio Florentino, que eſte ſacramento, como los demas, conſta de coſas y de palabras. Por eſta razon puede quedar el ſacramento conſtituydo, aunque no queden las palabras formalmente, porque quedã en virtud quanto a la ſignificacion que cauſan en las eſpecies. Y tambien, porque las palabras formales ſon forma extrinſeca deſte ſacramento, y ſin la forma extrinſeca ſe puede muy bien conſeruar qualquier coſa. Eſto no ſe puede declarar mas aqui.

Sexta concluſion. El Cuerpo y Sangre de Chriſto en la Euchariſtia, ſon juntamente ſacramento y coſa del ſacramento. En todos los ſacramentos dize el Maeſtro que ay tres coſas. Dos como extremas, y vna media. La primera extrema es, *Sacramentum tantum*, lo que tiene razon tan ſolamente de ſacramento, y de ſeñal ſenſible de la gracia. La ſegunda extrema es, la que tan ſolamente tiene razon de coſa ſignificada, que dizen los Theologos, *Res tantum*. La tercera que participa deſtos dos extremos es, la que tiene razon de ſacramento, y de coſa ſignificada por el ſacramento, y le llaman los Theologos, *Res & ſacramentum ſimul*. Es el exẽplo en el baptiſmo, en el qual la ablucion exterior junta con aquellas palabras, *Ego te baptizo, &c.* Tiene razon de ſeñal ſenſible de la gracia, y es ſacramento tan ſolamente. La gracia regeneratiua tan ſolamente tiene razon de coſa ſignificada por el ſacramento. Pero el character es juntamente ſacramento, y coſa. Porque el character es coſa ſignificada por el ſacramento, y juntamente es ſeñal de la gracia ſacramental. Pues dezimos en la concluſion, que las eſpecies ſacramentales tienen razon tan ſolamẽte de ſacramento. El cuerpo y ſangre de Chriſto ſon, *Res & ſacramentum ſimul*, ſi ſe conſideran ſegun que ſe contienen, y encierran debaxo de las eſpecies ſacramentales.

Magi. in 4. diſt. 4.

Eſta concluſion anſi declarada, la tienen todos los Theologos, particularmente los citados en la concluſion paſſada. Eſta concluſion ſe prueua. Lo primero, porque aſsi ſe determina en el capitulo. *Cum Marthæ*, y en el capitulo, *Hoc eſt*, ya citados. Lo ſegundo ſe prueua, porque el cuerpo y ſangre de Chriſto ſon ſignificados por las eſpecies ſacramentales. Porque las tales eſpecies por virtud de aquellas palabras, *Hoc eſt corpus meum*, *Hic eſt calix ſanguinis, &c.* Quedan determinadas a ſignificar el cuerpo, y ſangre de Chriſto, que eſtan encerrados dentro de las eſpecies. Y el miſmo cuerpo y ſangre de Chriſto, en quanto eſtan encerrados debaxo de aquellas eſpecies ſignificadoras participan vna razon de ſignificar la gracia deſte ſaciamẽto. Luego el cuerpo y ſangre de Chriſto ſon jũtamente ſacramento que ſignifica, y coſa ſignificada por el ſacramento.

De lo qual ſe ſigue, que en eſte ſacramento ay vna coſa particulariſsima, la qual no ſe halla en los demas ſacramentos. Todos los demas ſacramentos, lo que es juntamente ſacramento, y coſa ſignificada por el ſacramento hallaſe en el que recibe el ſacramento. Como ſe vee claramente en el character baptiſmal, que eſta en el baptizado: y lo miſmo es en otros ſacramẽtos. Pero en el ſacramento de la Euchariſtia, lo que es ſacramento, y coſa ſignificada por el ſacramento, no eſta en el que recibe el ſacramento, ſino en el miſmo ſacramento. El cuerpo y ſangre de Chriſto ſe encierrã en las eſpecies ſacramentales. Eſto enſeña Sancto Thomas en la ſolucion del tercero argumento.

Septima concluſion. El cuerpo y ſangre de Chriſto, en quanto ſe encierrã y contienen verdaderamente en eſte ſacramento, ſon tambien la virtud deſte ſacramento, para produzir la gracia propria que ſe da por eſte ſacramento. De ſuerte, que como eſte ſacramento es permanente, tambien lo es ſu virtud. Declaremos eſto, los ſacramentos de la nueua ley, como deziamos arriba, de doctrina del Concilio Florẽtino, y Tridentino, no ſolamente tienen ſignificar la gracia, ſino tambien cauſarla. Dezimos en la concluſion, que la virtud cauſatiua de la gracia en eſte ſacramento, es el cuerpo y ſangre de Chriſto como eſtan encerrados debaxo de las eſpecies ſacramentales, como el ſacramẽto del baptiſmo tiene por virtud la mocion de Dios, la qual juntandoſe con el lauatorio exterior debaxo de las palabras de la forma, lo leuãta de tal ſuerte, y lo perficiona, que no ſolamente laua el cuerpo, ſino tambien el alma. De la miſma ſuerte, las eſpecies ſacramentales por la conjunction que tienen con el cuerpo, y la ſangre de Chriſto, ſe leuantan y perficionã de tal qualidad, que pueden cauſar la gracia en el alma. Eſto enſeña el Doctor Angelico en la ſolucion del ſegundo argumento, y todos ſus diſcipulos con el. Eſta ès vna de las mayores excellencias que tiene el ſacramento del altar, entre todos los ſacramentos, que ſu virtud cauſadora de la gracia, es el miſmo cuerpo y ſangre de Chriſto, que tiene encerrados todos los theſoros de la gracia. Eſta ſola excelencia es baſtante, para que eſte ſacramento exceda todos los demas ſacramentos.

Octaua concluſion. El recibir las eſpecies, y el vſo dellas, y el aplicarlas al hombre, no es ſacramento de la Euchariſtia. Eſta concluſion es

contra

contra Gabriel en el lugar arriba citado, y contra otros Doctores que dizen lo contrario. Pero nuestra conclusion la tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua, lo primero con los argumentos hechos por la tercera conclusion. Porque lo mismo es quanto a esto de la consagracion, y del vso de las especies sacramẽtales. El sacramento de la eucharistia es alguna cosa que permanece, como consta de los Sanctos, y de los Cõcilios, y el vso de las especies, y el recibirlas no es cosa permaneciente. Lo segundo, porque el recibir el sacramento presupone el sacramento constituydo. Luego el vso de las especies no es sacramento de Eucharistia, sino presupone auerle ya constituydo. Lo tercero, porque como dizen los Concilios, y los Sanctos el sacramento de la Eucharistia es el mantenimiento, y el sustento del alma, y el vso del sacramento de la Eucharistia no es el mantenimiento ni el sustento del alma, sino el comer el mismo manjar: luego no es sacramento de Eucharistia. Lo vltimo porque el recibir este manjar diuino no consta de cosas y de palabras: luego no es sacramento.

Nona conclusion. El recibir este sacramento y vsar del es vna cosa sacramental, que se cõsigue al mismo sacramento constituydo, y es como vna condicion necessaria para que este diuino sacramento cause la gracia. Porque la Eucharistia no puede causar la gracia, sino es recibiendola, como el fuego no puede calentar, sino es que lo apliquen a alguna cosa, aunque el tiene en si virtud de calentar, assi tambien este diuino sacramento tiene virtud grandissima de causar gracia, pero nunca la causara, sino es recibiendole. Y como el mãjar corporal por excelente que sea, y por mucha virtud que tenga no puede causar vida y salud, sino es comiẽdole, assi tambien el manjar espiritual viuifico del sacramento del altar, no puede causar vida y salud, sino es vsando del, y ricibiendole.

Decima conclusion. La gracia deste sacramento, que es *Res tantum*, esto es, tan solamente cosa significada por el sacramẽto y causada, no es gracia absolutamente, sino gracia que sustenta y mantiene el alma, y dize ordẽ a la vnidad del cuerpo de Christo mystico, y la haze. Por esta razon dize el Apostol, que todos los que se sustentan con este vnico Pan y Caliz tienen entre si gran vnidad causada y significada por el sacramento, y por esta razon este sacramento se llama sacramento de vnidad, y charidad. Y assi dize Augustino, que de muchos granos de trigo se haze vn pan, y de muchas vuas vn vino, para significar la vnidad que significa
1. *Corin.* 10. y haze este sacramento en el cuerpo de Christo mystico de la Iglesia. Esto enseñan todos los Doctores citados en el lugar alegado. La razon es, porque este diuino sacramẽto da gracia a manera de manjar que sustenta el alma. Y por el mantenimiento y sustẽto todos los miẽbros del hombre se alientan y sustentan, y se cõseruã. Luego la gracia deste sacramẽto dize ordẽ a la vnidad del cuerpo de Christo mystico.

Vndecima conclusion. Considerando este sacramento, segun que encierra ensi ambas las especies sacramentales de pan y vino, absolutamente, y a boca llena, no es mas que vn sacramento. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y es comun sentencia de los Doctores. Esto se prueua. *Artic. 2.*

Lo primero, porque los Sanctos y los Concilios hablando de la Eucharistia, siempre hablan como de vn sacramento, como se vee de muchos capitulos del Derecho. Y en particular en vn capitulo que comiença, *Comperimus*, el Summo Pontifice expressamente dize, que las dos especies sacramẽtales tomada cada vna por si, no son sacramentos enteros, y assi son partes de vn sacramento. *Cap. non oportet c. in sacramento de consecratio. d. 2.*

Lo segundo se prueua, porque los Cõcilios, y los Sanctos enseñan, que no ay mas de siete sacramentos en la Iglesia: y si en el sacramento de la Eucharistia vuiesse dos, absolutamẽte los sacramentos de la Iglesia serian ocho, como es cosa clara. Luego en las especies de la Eucharistia no ay dos sacramentos, sino vno absolutamente hablando.

Lo tercero, porque Christo nuestro Señor instituyo estas dos especies, para que fuessen dos señales parciales, que constituyessen vna señal entera, y perfecta, que representasse vn cõbite espiritual, entero y perfecto, que consiste en comer y beuer. Luego absolutamente no ay mas que vn sacramento. De lo qual se sigue, q̃ ninguna de las especies sacramentales considerada a parte, es entero y total sacramento de la Eucharistia, sino tan solamente parcial. Esto enseñan los Doctores alegados, y todos los Escolasticos, particularmente Alexandro de Ales, y Alberto Magno, San Buenauentura, Ricardo, Marsilio, y Gabriel. La razon se colige de lo dicho en esta conclusion. *Scholastici in 4. d. 8. Alex. 4. P. mẽb. 1. Alb. in 4. d. 7. a. 13. D. Bonauẽt. ar. 2. q. 2. Richard. a. 1. q. 2. Marsi. in 4 q. 6. art. 2. Gabr. super can. Misse le tio. 53.*

Duodecima conclusion. En ninguna de las especies, consideradas a parte, se salua la essencia del sacramento de la Eucharistia entera y perfecta. Esta conclusion se pone contra algunos Doctores modernos, que afirman, que el sacramento de la Eucharistia essencialmente consiste en la especie de pã, y la especie de vino pertenece a la integridad deste sacramento. Traen el exemplo de la satisfaction en el sacramento de la Penitencia, la qual es parte integral, y sin ella se puede muy bien saluar la essencia del sacramento de la Penitencia. Esta sentencia no es verdadera. La essencia total del sacramento de la Eucharistia, consiste en ambas, y ambas especies son essenciales. Esto se prueua. Lo primero porque el combite corporal, essencialmente consta de comida y beuida, como consta del vso humano. Luego el combite espiritual tambien ha de constar essencialmente de comida, y de beuida, para que aya proporcion entre el cõbite espiritual, y el combite corporal. Lo segũdo se prueua, porque de la contraria sentencia se sigue claramente, que no se puede consagrar el vino, de suerte que sea valida la cõsagracio, sino es que primero se consagre el pan, lo qual no admite Theologo ninguno. Que esto se

siga, consta porque las partes integrales presupõen intrinsecamente la essencia. Y assi en el sacramẽto de la Penitencia, la satisfaction que es parte integral, presupone la essencia del sacramento de la Penitencia. De suerte, que hemos de considerar, que ambas especies con sus significaciones parciales, essencialmente constituyen vna señal entera, y perfecta, y concurren a componer vn total sacramento. Y aunque es verdad: que cada especie sacramental sea señal de la gracia, no es señal entera y perfecta essencialmente, sino tan solamente es señal parcial. Como cada especie cause la gracia, diremoslo abaxo en su lugar. De lo qual se colige, que si alguna vez los Sanctos Concilios enseñan, que estas dos especies son dos sacramentos, esto se ha de entender, que son dos sacramentos parciales: y lo mismo es, quando la Iglesia en sus oraciones y colectas llama estas dos especies sacramentos. Esta interpretacion es de Sancto Thomas en el lugar alegado.

Cap. II. De la necessidad del Sacramẽto de la Eucharistia.

EN este capitulo no se disputa de la necessidad del precepto, porque abaxo se ha de tratar si ay precepto Diuino, y Ecclesiastico de recibir este sacramẽto. Tan solamente se ha de tratar de la necessidad deste sacramento, en razon de medio para conseguir la vida espiritual.

Primera conclusion. Certissima cosa es, que el sacramento de la Eucharistia recibido real y verdaderamente, no es necessario como medio para la vida eterna en los niños que no tienen vso de razon. De suerte, que estos tales se pueden saluar sin recibir este sacramento. Esta con-
Con. Tri. Sess. 21. c. 4. & can. 4. clusion esta determinada en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia, que no da el sacramento de la Eucharistia a los niños, ni a los que no tienen vso de razon, y si fuera medio necessario para conseguir la salud eterna, dieraselo la Iglesia. Lo tercero se prueua, porque para recibir tan alto sacramento, se requiere disposicion, de tal suerte, que el que le recibe ha de prouar y examinar
1. Corin. 11. su conscience, como lo dize el Apostol. Y los niños, y que no tienen vso de razon, no pueden hazer esto. Luego no es necessario, que recibã este sacramento. Lo vltimo, porque este sacramento de su propria institucion se ordena a conseruar la gracia recibida en el baptismo, y para que el hombre no desfallezca en el camino de Dios, y prenalezca contra las tentaciones del demonio, y los niños y los que no tienen vso de razon, no pueden perder la gracia que recibieron en el baptismo porque no pueden pecar, luego para estos tales no es necessario recibir el sacramento de la Eucharistia. Esta razon significa el Concilio Tridentino en el lugar alegado.

Segunda conclusion. Hablando de los adultos que tienen vso de razon, el sacramento de la Eucharistia no es necessario q̃ se reciba real y verdaderamente. Hablamos siempre de la necessidad del medio en orden al fin, que es la salud espiritual del alma. Esta conclusion es comun doctrina de los discipulos de S. Thomas, y de todos los Theologos. Esto se prueua. Lo primero, porque muchas vezes acontece, que vn hombre baptizado, o que legitimamente ha hecho penitencia, se muera sin auer oportunidad de recibir el sacramento del altar, y este tal se salua, como es cosa cierta. Luego este sacramẽto aun para los adultos no es necessario como medio recibirle real y verdaderamente. Lo segundo consta del vso de la Iglesia, que no da el sacramento del altar a los que estan en el articulo de la muerte, si ay peligro de vomitar. Luego señal es, que no es necessario para la salud eterna recibir este sacramento, real y verdaderamẽte. Lo vltimo, porque como queda dicho en la materia de baptismo, y se dira en lo de Penitencia, sin estos sacramentos recibidos real y verdaderamẽte se puede saluar vn hõbre, quando no ay oportunidad de recibirlos. Porque se puede saluar por la Fe, y Charidad, y cõtricion. Luego mucho mas se podra saluar sin sacramento de Eucharistia, que no es tan necessario. *Disput. li. 3. par. q. 73. art. 3.*

Tercera conclusion. El sacramento de la Eucharistia es necessario, como medio en orden a la vida eterna, recibido real y verdaderamente, o teniendo voto y desseo de recibirle explicito, o implicito. Esta conclusion es contra Cayetano, y contra otros Theologos. Pero tiene la Sancto Thomas en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto, y el Maestro Fray Martin de Ledesma, y el Maestro Fray Pedro de Soto, y otros Theologos. Esta conclusion se prueua de aquel lugar de San Iuan en el capitulo sexto. Sino comieredes la carne del hijo del hombre, y beuieredes su sangre, no podreys tener vida en vosotros mismos. En el qual lugar se habla del comer el cuerpo y beuer la sangre de Christo sacramentalmente, como lo dizen los Sanctos y Concilios. Y en aquel lugar se significa necessidad de medio a fin como en otros semejantes que hablan del sacramento del baptismo, y del sacramento de la Penitencia. Luego este sacramento tiene alguna necessidad de medio en orden a fin. Lo segundo se prueua, porq̃ el efecto deste sacramento es necessario para la vida eterna. Porque el proprio efecto deste sacramento es sustentar y conseruar la vida espiritual como lo dize el Concilio Tridentino, y la conseruacion y sustento es necessario. Luego el sacramẽto es necessario. Porque la necessidad de los sacramẽtos se toma de los efectos. Lo vltimo porque la Iglesia, como puso precepto de recibir el baptismo, y el sacramento de la penitencia, en el capitulo, *omnis*, porque entendio que estos sacramentos eran necessarios para la salud eterna, assi tambien puso precepto de recibir el sacramento del Altar. Luego tambien este sacramento es necessario. De suerte que este sacramento por ser la consummaciõ, y perfection de todos los sacramen-
Sot. in 4. d. 8. q. 1. a. 3. Mart. de Ledes. in 4. c. 14. ar. 3. Pet. de Soto in suo pastorali lectio. S. & 11.
Con. Trid. sess. 13. c. 2.

tos,al qual dizen orden como a fin, tiene neces sidad como medio.

Quarta conclusion. El sacramento de la Eucharistia,no es tan necessario como el sacramẽto del baptismo. De suerte,que aunque ambos sacramentos son necessarios, como medios en orden a la vida eterna: pero el sacramento del baptismo, por mas estrecha razó es necessario. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar alegado, y la enseñan comunmente los Theologos. Esta conclusion se prueua poniendo las diferencias que ay entre el sacramento del baptismo,y de la Eucharistia,quãto a la necessidad. La primera diferencia es, que el sacramento del baptismo es necessario para la generacion espiritual de los hijos de Dios, y para adquirir el ser de la gracia: y esto lo tiene de su naturaleza: pero el sacramento del altar no es necessario quanto al primer ser espiritual, sino quanto a la consummacion,y conseruacion de la gracia,y assi lo enseña Sancto Thomas. Por lo qual no es tan necessario como el baptismo. La segunda diferencia pone Cayetano en el lugar de Sancto Thomas arriba citado,y el Padre Maestro Soto,donde le alegamos immediatamente: que el baptismo de su naturaleza es necessario que se reciba real y verdaderamente,y si alguna vez basta el voto y desseo del baptismo,es como fuera de orden,y como dizen los Theologos *per accidens*. La razó es,porque la necessidad del baptismo se tiene de parte del principio de la generacion espiritual. De suerte que el sacramento del baptismo es vn instrumento que se tiene de parte de Dios para engẽdrar hijos suyos. Conforme a buena Philosophia,el principio y la causa efectiua obra quando se aplica real y verdaderamente. Con todo esso,en algun caso quando no ay oportunidad de recibir real y verdaderamente el sacramento del baptismo, como fuera de orden para este efecto de saluarse el hõbre, basta el voto y desseo del baptismo. Porque la diuina virtud no esta ligada a los sacramentos. El sacramento del Altar de su naturaleza no es necessario recibirlo real y verdaderamente, sino tener voto y desseo de le recibir. La razon es, porque el sacramento de la Eucharistia tiene como razon de fin en la vida espiritual. Porque es la consumacion y perfection de todos los sacramẽtos. El fin de su propria razon tiene causar por el desseo y el voto. Desseando el fin causa. Esta diferencia tambien significa Sancto Thomas, en el lugar ya citado. La tercera diferencia es,que es necessario absolutamente, para los niños q̃ no tienen vso de razon,el recibir real y verdaderamente el sacramento del baptismo, y no es necessario recibir el sacramento de la Eucharistia real y verdaderamente. De las quales diferencias se colige ser mas necessario el sacramento del baptismo, que no el sacramento de la Eucharistia. Las demas cosas tocantes a este punto, se han de ver en el lugar alegado.

D. Thom. in 4. dist. 12. q. 3. artic. 2. quæstiũ. 1. ad primum.

Cap. III. De la institucion del sacramẽto del Altar.

PRimera conclusion. Certissimo es, segun la Fe, que el sacramento de la Eucharistia, fue instituydo el Iueues Sancto, quando Christo ceno con sus discipulos. Esta conclusion es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua, lo primero de los Euangelios que lo dizen claramente,y San Pablo dize,que el Señor instituyo este sacramento la noche q̃ auia de ser entregado. Lo segũdo se prueua de aquella celebre Clementina, *de reliquijs & veneratione Sanctorum*, en la qual se determina esto: y lo mismo se determina en el Concilio Tridentino.

Artic. 4. Mat. 26. Luce 22. 1. Cor. c. 11.

Concilio Trid. sess. 13. ca. 1.

Segunda conclusion. Probable cosa es, que este sacramento no fue instituydo mientras ce nauan la cena comun,y ordinaria, sino despues de auer cenado, antes que se leuantassen de la mesa,y se apartassen della. Esto se prueua de Sã Lucas, y de San Pablo en los lugares citados, en los quales se dize, que se consagro el Caliz despues de auer cenado. Lo segũdo se prueua de aquella Clementina citada, adõde dize,que se instituyo este sacramento acabada la cena,y esto mismo canta la Iglesia,quando dize,*expletis epulis*, &c. Desto se dira mas en otras ocasiones.

Cap. IIII. De la materia deste sacramento, quanto a la especie de pan y vino.

PRimera conclusion. La materia total deste sacramento, es pan,y vino. Esta conclusion determina Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta verdad se prueua lo primero de la determinacion de la Iglesia, en el capitulo *firmiter*,y en otros muchos. Lo segundo,del Concilio Florentino, que tambiẽ lo determina. Lo tercero, porque este sacramento le llaman los Sanctos,Viatico. Por lo qual fue conuenientissima cosa,que su materia fuesse pan y vino,que es de lo que vsan los caminantes.

3. P. q. 74. art. 1. Cap. cum Marthæ de celebratione missarum & de consecra. d. 2. per multa cap.

Acerca desta conclusion ay vna duda,y graue, si en alguna Prouincia donde esta plantada la Christiana Religion, no se pudiesse hallar sino solo pan,si se podria consagrar sola la materia de pan,porq̃ aquella Prouincia no careciesse de tan alto sacramento. En esta dificultad es cosa cierta,q̃ si se consagrasse sola la especie de pã,verdaderamente quedaria consagrada. Esto determino Innocencio VIII. como se refiere en cierta Historia. Esto se vee claramente, porque la consagracion del pan, no depende de la consagracion del vino, como se vee por el vso de la Iglesia, la qual en consagrando el pan,antes q̃ se consagre el vino,adora las especies

cies de pan conſagradas. La dificultad eſta ſi es licito conſagrar el pan ſin el vino, o al contrario. En lo qual es coſa cierta que comun y regularmente hablando, no es licito conſagrar el pan ſin el vino, ni al contrario. Porque Chriſto nueſtro Señor ambas eſpecies inſtituyo, como vn ſacramento entero y perfecto. Luego ſacrilegio grauiſsimo ſeria, contra la inſtitució y precepto Diuino conſagrar lo vno ſin lo otro, hablando comun y regularmente, y anſi ſe determina en el Derecho. Tambien es coſa cierta que no es licito conſagrar ſolo el pan para comulgar vn enfermo. Eſta es comú ſentẽcia de todos los Thomiſtas en el lugar citado, y de todos los Theologos, contra Ioannes de Mayores, que dize, que ſi eſta vn enfermo en peligro de muerte, que es licito conſagrar ſola la Hoſtia para comulgarle, ſino ay commodidad de dezir Miſſa entera. Pero lo contrario es verdad. Porque no es eſta tan grande neceſsidad que por ella ſe aya de dimidiar el ſacramẽto del Altar, contra la Diuina inſtitucion. Porque eſte tal ſe puede ſaluar por la contricion, o confeſsion, y no eſta entonces obligado por precepto Diuino a recibir el ſacramẽto del Altar, porque no ay oportunidad de recibirle cõ la deuida reuerencia.

Cap. comperimus de cõſ. d. 2. & in alijs multis. Maiores in 3. d. 4. q 3.

Toda la dificultad eſta, ſi en algun caſo raro y extraordinario, y como fuera de regla, ſea licito conſagrar la vna eſpecie ſin la otra, y eſto ſe puede reduzir a dos dudas. La primera es, ſi el ſacerdote por ſu propria authoridad y ſin diſpenſacion del Summo Põtifice puede hazer eſto en aquel caſo, o en aquella Prouincia don de no vuieſſe mas que la vna eſpecie.

A eſta dificultad en eſte primer ſentido ſe reſponde, que en ningun caſo puede el Sacerdote por ſu propria authoridad conſagrar vna eſpecie ſin otra. Eſta reſolucion es comun de todos los Theologos porq̃ es precepto diuino de la integridad deſte ſacramẽto, y quando no fuera precepto diuino, ſino de la Igleſia, eſte de la integridad es tã celebre, q̃ no puede auer caſo en el qual no ſe guarde. Porq̃ pertenece grãdemẽte a la reuerencia y reſpecto deuido a eſte ſacramento, como el precepto de celebrar con veſtiduras ſagradas, aunque ſea de derecho poſitiuo de la Igleſia, obliga en todo caſo, por la miſma razon. Deſta reſolucion ſe ſigue, que ſe engaño grandemente Adriano, quando enſeña que el ſacerdote que penſo que cõſagraua vino, ſe engaño, porque era agua, puede no conſagrar el vino y dexar imperfecto el ſacramento y el ſacrificio, ſi ay eſcandalo en el pueblo. Eſta doctrina es contra la comun ſentencia, y no puede auer eſcandalo, ſino es que el ſacerdote ſea muy imprudente, y ſin ſaber, y ſi ſe ſiguiere es como fuera de orden, y no baſta para dimidiar el ſacramẽto por ſu propria authoridad. Sigue ſe lo ſegundo que ſe engaño grandemente Alexandro de Ales doctiſsimo varon, quãdo dize, que ſi en otro caſo ſemejante aconteciesſe, que el ſacerdote penſando que toma la ſangre de Chriſto, toma el agua q̃ eſta en el Caliz, no puede aunq̃ no aya eſcãdalo ninguno conſagrar el

In 4. diſ. 11.

Adria. in 4. in tra. de Euch.

Alex. in cõpendio The. li. 6.

vino, y tomarle. Porque ya no eſta en ayunas: porq̃ tomo el agua. Eſto es falſo. Porq̃ no ſe ha de anteponer el precepto de comulgar ayuno, al precepto de la integridad del ſacramẽto. Lo vno, porque el precepto de la integridad del ſacramento es diuino, y el precepto de recibir el ſacramento en ayunas es precepto de la Igleſia. Lo ſegundo, porq̃ quando ambos a dos fueran preceptos Eccleſiaſticos, ſe auia de anteponer el precepto de la integridad que pertenece a la reuerencia de tan alto ſacramento, y el precepto de comulgar en ayunas mira la natural diſpoſicion del que le ha de recibir.

La ſegũda duda es en otro ſentido, ſi podria el Papa diſpenſar, para que en alguna Prouincia ſe conſagraſſe la eſpecie del pan, ſin conſagrar la eſpecie del vino, ſi en vna Prouincia, o Regiõ no ſe halla vino ni ſe puede lleuar, ni conſeruar. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan, que el Summo Pontifice podra diſpenſar en el tal caſo con los de la tal Prouincia, o Regiõ, para conſagrar el pan ſin cõſagrar el vino. Eſta ſentencia tiene Gabriel y algunos modernos Theologos. Eſta ſentencia tiene algunos fundamẽtos. El primero es, q̃ algunos Hiſtoriadores dizen, que Innocencio VIII. o IIII. diſpenſo en eſto cõ cierta Prouincia. El ſegundo fundamento es, porq̃ la integridad deſte ſacramẽto, no es de derecho diuino, ſino de derecho poſitiuo: porq̃ ni en el Euangelio, ni en las tradiciones de la Igleſia ſe halla tal precepto. Luego el Papa puede diſpenſar. El tercero fundamento es porq̃ aunque ſea precepto diuino, con todo eſſo parece que el Papa puede diſpenſar, quando fuere conueniente para la ſalud eſpiritual de los hombres, como puede diſpenſar en los votos que ſon de derecho diuino. El vltimo fundamento es, porque aqui ſe encuentrã dos preceptos diuinos, el vno de la integridad del ſacramento, y el otro de conſagrar eſte ſacramento. Luego aquel ſe ha de guardar que es mas vtil para la ſalud de las almas, y para la gloria de Dios, y parece que es mal vtil y prouechoſo para la ſalud eſpiritual de las almas, el conſagrar por el bien de aquella Prouincia, y es para mayor gloria de Dios. Luego haſe de conſagrar debaxo de vna eſpecie. Algunos Doctores enſeñan, que eſta ſentencia es probable por la fuerça deſtos argumentos.

Gabr. ſup. canonem miſ. lect. 53.

A eſta dificultad ſe reſpõde q̃ no es licito cõſagrar el pan ſin el vino en ninguna parte, y q̃ el Sũmo Pontifice no puede diſpenſar en eſto. Eſta reſoluciõ tengo por tan cierta, q̃ pienſo q̃ no es probable la contraria. Eſto enſeña Sãcto Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del ſegundo, y Cayetano en el miſmo lugar. Eſto miſmo tiene el Maeſtro Soto, y Palude, y Syluestro, y Innocẽcio. La razon es, porq̃ la conſagracion de ambas eſpecies es de la perfection ſubſtancial, y de la ſubſtancial integridad deſte ſacramento. Luego ay precepto diuino de conſagrar ambas eſpecies, en el qual no puede diſpẽſar el Summo Pontifice. Lo ſegundo ſe prueua, porque todos los derechos expreſſamente dizen, que no es licito celebrar eſte ſacramen-

Sot. in 4. d. 9. q. 1. a. 1. & d. 11. q. 1. ar. 6. Pal. in 4. diſ. 11. q. 1. ar. 1. Syl.

ver. Eccl. 1. q. 5. In noc. li. 4. de sacro altaris mysterio c. 23. Cõcil. Trid. sess. 21. c. 2.

to sin pan, y vino, y que sera grauissimo sacrilegio diuidir lo vno de lo otro. Luego el Papa no puede dispensar en esto. Lo tercero se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina, que la Iglesia no puede ordenar algo, o mudar acerca de los sacramentos, sino es permaneciendo la substancia de los sacramentos, y es assi como queda dicho en el primer capitulo, que ambas especies sacramentales son de essencia y de substancia deste sacramento. Luego la Iglesia no puede hazer que sea licito el apartar la vna especie de la otra.

Pero hase de aduertir, que este caso de que disputamos es como metaphysico, y no moral: porque a la Diuina prouidencia pertenece, que aya pan y vino en todas aquellas partes adonde llegare la Religion Christiana, y para q̃ alli pueda auer materia de sacramento tan necessario. A los fundamentos de la contraria sentencia se ha de responder, porque esta sentencia se ha de seguir. Al primer fundamento se podia dezir, que aquel Summo Põtifice siguio la opinion de algunos Doctores, que tienen que puede dispensar. Lo segundo podemos dezir, que los Historiadores refieren lo que se dezia comunmente: pero no es cosa cierta, y aueriguada que el Summo Pontifice dispensasse en el tal caso. Al segundo fundamento se ha de dezir que es de derecho Diuino, como consta por la tradicion de la Iglesia, desde el tiempo de los Apostoles, y assi lo vienen diziendo los Pontifices y los Concilios en sus decretos.

Al tercero fundamento se responde, que el Summo Pontifice no puede dispensar en este derecho Diuino, y no es la misma razon de dispensar en los votos, porque es grande la diferencia que ay. El voto depende de la voluntad del hombre, que se quiere subjectar al superior, y por esta razon el Prelado puede dispensar en los votos: pero la integridad del sacramento de la Eucharistia, tan solamente depende de la voluntad de Christo: y assi el Summo Pontifice no puede dispensar en la integridad. Al vltimo fundamento se responde, que si se diesse alguna Prouincia, en la qual no pudiesse auer vino, no obligaria el precepto de consagrar: porq̃ no ay materia entera del sacramento, que es pã y vino. En el tal caso, podriase saluar vn hombre sin el sacramento de la Eucharistia recibido real y verdaderamente, con solo el voto, y desseo de recibirle, porque como deziamos arriba, este sacramento no es de tanta necessidad, como el sacramento de baptismo.

Artic. 2.

Cap. tribus gradibus de consecra. d. 2.

Segunda conclusion. Pecado mortal seria, y grauissimo sacrilegio, consagrar vna grande y disforme quantidad de pan y vino, o tan pequeña, que fuesse notable indecencia. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. La razon es, porque qualquier sacerdote esta obligado a cõsagrar la quantidad moderada, segun el vso comun de la Iglesia, y segun el numero de los que quieren comulgar, como se determina en el Derecho. Pero es de ver, si qualquiera quantidad por grande que sea es materia deste sacramento, de suerte que consagrandola quede consagrada aunque sea sacrilegio consagrarla.

Tercera conclusion. Qualquiera quantidad de pan, y vino, por grande que sea, es materia deste sacramento, y se puede consagrar, quanto es de si. Esta conclusion es contra Paludano, que enseña lo contrario. Pero nuestra conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero: porque la materia deste sacramento es pan y vino absolutamente, luego todo lo que fuere pan y vino es materia, sin restringir la quantidad, y se podra consagrar. Lo segundo se prueua, porque no ay razon ninguna, ni testimonio ninguno, del qual se colija determinacion alguna en la materia deste sacramento, a tanta, o tanta quantidad.

Palud. in 4. d. 11. q. 1. ar. 3. D. Tho. 3. p. q. 74. art. 2.

Quarta conclusion. Quantidad determinada en la grandeza es necessaria para que sea materia deste sacramento, y se pueda consagrar, no de si, sino por razon de la presencia que es necessaria, como luego diremos. Declaro la conclusion. La quantidad de pan que esta ausente, de su naturaleza materia es deste sacramento, pero por no estar presente no se puede consagrar. Desta misma suerte, qualquiera quãtidad de pan y vino, por grande que sea, de su natura leza es materia deste sacramento, y se puede cõsagrar. Pero por faltalle la presencia, como *per accidens* no se podra consagrar. Esta conclusiõ se prueua, porque para consagrar es necessaria la presencia deste sacramento, como consta del comun consentimiento de los Doctores, con el Maestro: y la presencia del pan y del vino, no se puede saluar en vna excessiua y muy grande quantidad, como es cosa notoria. Luego no se puede consagrar por no estar bastantemente presente. Esto se confirma, porque qualquiera agente de si pide que el passo este deuidamente cercano para que pueda introduzir en el su forma, y si la quantidad del pan y del vino fuesse muy excessiua, no podria estar bien cercana para consagrarla. Luego no se podria consagrar, no por no ser materia de si, sino por la distancia, y por no estar presente.

In 4. dist. 11.

Quinta conclusion. Qualquiera quantidad de pan y vino por pequeña que sea, teniendo razon de pan y vino, se puede consagrar, y es materia deste sacramento. De suerte, que qualquiera pan y vino, por poquito que sea, si cõserua la especie de pan, y de vino, es materia suficiente deste sacramento, y se puede consagrar. Esta conclusion es contra Mayores, el qual dize, que puede ser tan pequeña la quantidad de pan y vino que no se puede cõsagrar. Pero nuestra conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y comunmente los Doctores. La razon es, porque donde quiera q̃ se salua la essencia del pan y del vino, ay materia deste sacramento. Luego puedese consagrar. Esto se entiende, sino fuesse por falta de presencia. Tal podia ser la quantidad, y tan pequeña que no estuuiesse suficientemente presente. Y entonces no se

Maiores in 4. d. 1. q. 3.

podria

podria consagrar, no por no ser pan y vino sino por no estar presente. De lo qual se sigue lo primero, que se puede consagrar el minimo pã y el minimo vino si se diesse. Porque tiene verdadera essencia de pan, y de vino. Lo segundo se sigue, que todas las partes del pan, o del vino, aunque sean muy pequeñas, quando estan juntas en alguna quantidad de pan, o de vino, se pueden consagrar. Porque alli tienen verdadera naturaleza de pan y de vino. Lo qual se ha de entender, quando se consagra toda la quantidad junta.

Sexta conclusion por orden. A la intencion del Sacerdote que consagra, es necessaria determinada quãtidad de pan y vino. Quiero dezir, que para que la consagracion sea valida, necessario es, que la intencion del ministro se determine a alguna determinada materia en particular. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar ya alegado. La razon es, porque todas las obras son singulares, y por consiguiente ha de tener singular materia. Luego necessario es para que el Sacerdote consagre, que determine la materia en singular de la consagracion. Lo segundo se prueua de la misma forma de la consagracion: *Hoc est corpus meum. Hic est calix sanguinis mei*, que determina la materia que se ha de consagrar. Lo tercero, porque en los demas sacramẽtos se requiere intencion del ministro determinada a la persona en particular. Luego tambien en este sacramento es necessaria intencion determinada acerca desta quantidad en particular.

De lo qual se sigue, que si el Sacerdote viesse vn monton de Hostias, y de aquellas tuuiesse intencion de consagrar vna, o dos no determinando en particular, qual o quales, no consagraria. Pero si determinasse su intẽcion, a aquesta, o aquella en particular, o a todas las que estan en aquel monton, seria valida la consagracion. Y lo mismo se ha de dezir, si vn Sacerdote tuuiesse intencion de consagrar nueue formas de vn monton que tiene delante de si, con diez o doze formas, sino determinasse en particular las que quiere consagrar, no seria valida la consagraciõ. Pero si el Sacerdote tuuiesse intencion de consagrar todas las formas q̃ tiene delante de si, aunque el piensa que son menos, y son mas, con todo esso quedan consagradas: porque ya determino su intencion en particular a todas aquellas que estauan presentes.

Acerca desto es la dificultad, quando dos Hostias estan tan juntas y pegadas, que parecẽ vna, y el sacerdote pensando que es vna consagrola como si fuera vna. La duda es, si quedarõ ambas consagradas. Algunos Doctores enseñan que en este caso ninguna de aquellas Hostias quedo consagrada: porque la intenciõ del ministro no se determino a ninguna dellas en particular. Ioannes Mayores en el lugar ya citado enseña, que consagraria la primera que esta delante, debaxo de la qual esta la otra.

A esta duda se ha de responder que a mi parecer en el tal caso la vna y la otra quedaria consagrada: porque la intencion del sacerdote, por lo menos virtualmẽte ha de ser de cõsagrarlas ambas. Y el tal sacerdote ha de tener esta intencion. Y esto consta del ordinario del Missal, en el qual se trata de los defectos de la Missa, y muy particularmẽte del defecto de la intencion. Y dizen que si el sacerdote pensando que es vna Hostia al tiempo del consumir halla que son dos las ha de tomar ambas. En lo qual claramente supone el ordinario, que ambas fueró consagradas, o por lo menos vna dellas: porq̃ de otra manera se auia de hazer la consagraciõ de nueuo. Por lo qual el sacerdote quando consagra no ha de restringir la intencion a vna Hostia, o al numero de Hostias, sino ha de tener intencion de consagrar todas las Hostias que tiẽe delante, y de consagrar el vino que esta en el Caliz. De lo qual se sigue, que sino tiene intẽcion determinada en particular, no seria valida la consagracion.

Toda via queda dificultad, quando el sacerdote lleua vna Hostia de la sacristia, y quitansela del altar no lo viendo, la duda es si le pusiessen otra si la consagraria. La razon de dudar es, porque parece que lleua determinada su intencion a la hostia que lleuaua consigo. A esta duda algunos Doctores por el argumento hecho han querido dezir, que en el tal caso no consagraria.

A esta duda se responde, que el Sacerdote en este caso consagraria la Hostia que le pusieró. La razon es, porque la primera intencion del sacerdote no se ha de restringir a la Hostia que traya consigo, sino a la que tiene presente al tiempo de la consagracion. Verdad es, que si el sacerdote restringiesse la intencion a la Hostia que lleuaua consigo, no consagraria: pero pecaria mortalmente teniendo tan sacrilega intẽcion.

Septima conclusion. Necessaria es presencia de la materia para que la consagracion sea valida. Esta conclusion es contra Ioannes de Mayores que enseña lo cõtrario. Pero nuestra sentencia es de todos los Theologos, y en particular la tiene Sancto Thomas, Durando, Paludé, Gabriel, y Cayetano en el lugar arriba citado de Sãcto Thomas, y el Padre Maestro Soto en el lugar alegado. Esto se prueua lo primero porque en la forma de la consagracion se pone aquel pronombre, *Hoc*, el qual de su naturaleza pide presencia de la materia. Luego es necessaria presencia de la materia. Lo segũdo, porque en el sacramento del baptismo, y en otros sacramentos se requiere presencia del subjecto que ha de recibir el sacramento. Luego lo mismo sera en este sacramento, respecto de su materia. Lo vltimo se prueua, porque jamas se ha oydo en la Iglesia, que ninguno pretenda consagrar materia ausente. Luego argumento grã de es que no es hazedero.

Mayores in 1. d. 11 q. 2. ar. 3. D. Thom. in 4. d. 11 q. 2. ar. 2. q. 3. ad 1. Durand. q. 6. Pal. a. 3. Gab. q. 2. dub. 1.

Octaua conclusion. No se requiere presencia physica de la materia que se ha de consagrar, sino basta presencia moral. Declaremos esta conclusion. No es necessario para consagrar, que el sacerdote tenga noticia intuitiua de la

materia que quiere consagrar, de suerte que la perciba con algun sentido, sino basta que el Sacerdote tenga certidumbre moral de la presencia, y de la tal materia: de tal suerte que facilmẽte la pueda percibir con algun sentido. La razõ es, porque esta presencia moral basta para hazer demonstracion, con aquel pronombre, *Hoc*. De lo qual se sigue que la Hostia aunque este cubierta con el Corporal, se dize que esta presente moralmente al sacerdote: y la puede cõsagrar, porq̃ todos los hõbres cuerdos la tienen por presente. Pero la Hostia q̃ esta a las espaldas, o de la otra parte de la pared, no esta presente moralmente. Pero hase de aduertir, que la materia no se dize ausente, porque no se percibe distinctamente, segun todas sus partes. El agua de la mar se dize que esta presente, respecto de aquel q̃ esta en la orilla, aũque no se perciba distinctamente la profundidad del agua ni su anchura. Desta misma suerte, el vino q̃ esta en vn vaso grãde se dize presente moralmẽte, y se puede consagrar. De lo qual se sigue que de sola la grandeza de la materia, no se dize ausente, sino tan solamente por la distancia, o por la disposicion. De lo qual tambien se sigue, que algunas vezes puede auer certidumbre moral, que alguna muchedumbre de materia esta toda consagrada, porque consta moralmẽte, que toda esta presente. Pero alguna vez puede auer duda, si toda la materia esta consagrada quando los hombres prudentes dudan si toda la materia esta presente.

Acerca desto ay vna duda, si fuesse cosa notoria que vna parte de materia esta presente moralmente, y la otra parte no esta presente. Pongo exemplo, si vn Sacerdote pretendiesse consagrar dos canastillos de pan, que estan en la plaça, y el vno es cierto que esta presente y el otro ausente. La duda es, si el pan que esta presente quedaria cõsagrado, y el absente quedaria no consagrado. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera dize que la parte de materia que esta presente quedaria consagrada, y la que esta ausente no quedaria consagrada, como es cosa cierta y aueriguada. Que quede cõsagrada la parte que esta presente se prueua, porque es suficiente materia deste sacramento, y se le aplica la forma con la deuida intenciõ: luego queda consagrada.

La segunda sentencia es. Que en aquel caso, ni la materia ausente, ni la materia presente quedaria consagrada. La razõ es porque la forma de la consagracion en aquel caso seria falsa. Porque muestra aquella total materia, y dize que todo lo contenido debaxo de aquellas especies, se haze, y es cuerpo de Christo, lo qual es falso. Luego no se consagra parte alguna de aquella materia: porque la consagracion presupone la verdad de la forma.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables por las razones hechas. En la primera sentencia se ha de dezir, que se verifica la forma por la parte que esta presente la materia. Por ser probable esta sentencia, si acõtesciesse el tal caso, la parte que parece estar presente, no se auia de conuertir en vsos profanos. La segunda parte en alguna manera tiene mayor aparencia, porque la razon hecha en su fauor tiene alguna mas fuerça. Para declarallas queda vn poco de dificultad. Porque si vn hõbre hiziesse vn voto de vna materia total, y la mitad della fuesse buena y la mitad mala, el voto seria valido, y tendria efecto quanto a la materia que es buena. Luego en nuestro caso, si la mitad de la materia esta presente, y la mitad ausente, la que esta presente, que es consagrable quedara consagrada.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia entre lo vno y lo otro. Porque en el voto siempre se considera la voluntad, y intencion del que haze voto, con la qual no solamẽte mira la materia total del voto, pero tambien la parte. Porque el que quiere el todo, quiere la parte. Pero en el efecto del sacramento, principalmente se ha de tener atencion a la verdad de la forma, y que su significacion sea verdadera. Lo qual parece que no tiene lugar al presente. A la razon hecha por la contraria sentencia se ha de dezir, segun esta sentencia, que aunque es verdad que la parte de materia que esta presente, de si sea suficiente materia deste sacramento, y se pueda consagrar. Pero considerada, segun que della y de la materia ausente se haze vna entera materia, segun la intencion del que consagra, no es suficiente materia, ni la forma se puede aplicar a toda aquella materia.

Nona conclusion. La propria materia deste sacramento es pan, que absolutamente, y sin addito tiene razon de pan. Esta conclusion es certissima en Theologia, y la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua, porque del Euangelio consta que Christo nuestro Señor consagro verdadero pan. Luego solo el pan verdadero, y sin addito es materia deste sacramento. Lo segundo, porque la materia del baptismo es verdadera agua, porque el Euangelio dize, que se ha de hazer en agua. Luego lo mismo sera en nuestro caso, en el sacramento de la Eucharistia. *Art. 3.*

Decima conclusion. Solo el pan de trigo es materia deste sacramento. Esta cõclusion es certissima aunq̃ Cayetano parece que dize lo contrario en el lugar citado. Esto se prueua lo primero, del Concilio Florẽtino, que expressamẽte dize, que el pan de trigo es materia deste sacramento, y no vale la solucion de Cayetano, que dize, q̃ se ha de entender de la materia mas principal, y no de la necessaria, porq̃ en aquel lugar va tratando el Concilio de las materias necessarias de los sacramentos, sin las quales no se haze verdadero sacramento. Lo segundo, porque como queda dicho, la materia deste sacramento es pã a boca llena, y sin addito, y no puede auer tal pan, sino es el pan de trigo, porque el demas pan, no es pan absolutamente hablando. Luego solo el pan de trigo es materia deste sacramento: y anssi lo enseñan todos los Sanctos, y todos los Doctores, Sancto

Tho-

Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado; Alexandro de Ales, Durando, Eſcoto, Ricardo, Marſilio, el Maeſtro Soto. Lo tercero, porque ſolo el pan de trigo es acommodado para ſignificar el efecto deſte ſacramento, que es confortar la vida eſpiritual. Porque ninguno otro pan tiene anſi confirmar la vida del hombre. De lo qual ſe ſigue, que qualquier otro pan que ſe haga de otra coſa, no es materia deſte ſacramento. Pero es coſa cierta, que de qualquier genero de trigo ſe puede hazer pã que ſea verdadera materia deſte ſacramento, ora ſean de la miſma eſpecie todos los granos de trigo, ora ſean de diferente eſpecie.

Alex. 4. p. q. 12. memb. 4. Dur. in 4. d. 11. q. 4 Scot. q 6. Ricar. a. 2. quæſt. 2. Marſi. in 4. q. 6. ar. 1. Soto d. 9. q. 1. art. 32.

De lo qual ſe ſigue vna regla general, que todo aquello que tuuiere razon de pan de trigo, ſera verdadera materia deſte ſacramento, ora ſean de la miſma eſpecie, ora no. Y anſi la eſcandia que es trigo eſcogido, es materia deſte ſacramento, quando ſe haze verdadero pan.

De lo qual ſe ſigue, que el pan de ceuada no es materia deſte ſacramento, ni ſe puede hazer del verdadero ſacramento, porque no es verdadero pan, ni la ceuada es mantenimiẽto de hõbres, ſino de beſtias.

Acerca de todas eſtas coſas, ay algunas dudas. La primera duda es, ſi la eſpelta ſea materia deſte ſacramẽto. En eſta dificultad Palude, y el Maeſtro Soto tienen que es materia deſte ſacramento, porque pienſan que no es de diferente eſpecie del trigo. Eſto tienen en los lugares citados, y lo miſmo enſeña Alexandro de Ales, y Durando.

Alexand. vbi ſupr. Durã. 4. d. 12. q. 4

A eſta duda ſe reſponde, que lo contrario es muy mas probable. Anſi lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, ſoltando el ſegundo argumento, y en el quarto. Eſto miſmo tiene Ricardo, Marſilio, Sylueſtro, la Summa Angelica. eſto ſe prueua, porque Plinio dize, que la eſpelta es de diferente eſpecie que el trigo, y que difiere poco de ceuada, y anſi es ſuſtento de jumentos, y no de hombres: luego no es materia deſte ſacramento. Lo ſegundo ſe prueua, porque Alberto Magno refiere, que eſta diferencia y dificultad ſe refirio al Summo Pontifice, y determino que la eſpelta no es materia deſte ſacramento, porque no es de eſpecie de trigo, ſino de ceuada.

D. Thom. in 4. d. 11 q. 2. quæſtiũ. 1. ad 3. Ricar. in 4. d. 11. art 2 q. 2. ad 2. Ma. q. 6. a. 1. Sylu. & Sũma Angelica verb. Euchariſt.

La ſegunda dificultad es, ſi lo que ſe dize Far, es materia deſte ſacramento. Palude tiene que ſi, Sylueſtro, y la Summa Angelica, y Marſilio tienen que no, con Sancto Thomas en el lugar citado.

1. Pli. li. 18. ca. 6. Alber. in 4. d. 11. art. 7.

A eſta duda ſe reſponde, que quiça eſta diuerſidad de ſentencias ha procedido de ſer eſte nombre equiuoco. Porque vnas vezes es nombre general, para todos los granos, del qual ſe deriua el nombre de harina. De otra manera ſe toma mas particularmente por vna eſpecie de trigo muy eſcogido que ſe llama eſcandia y en eſta ſignificacion, certiſsima coſa es, que es materia deſte ſacramento, como ya queda dicho. De otra manera ſe puede tomar por vn grano duriſsimo, que dize Plinio en el lugar citado. Y hablando deſte, certiſsima coſa es, que del no ſe haze materia deſte ſacramento. Y deſte habla Sancto Thomas. Porque el tal pan no es pan de trigo.

La tercera duda es, ſi ſe puede hazer materia deſte ſacramento, de lo que en Latin ſe dize, Siligo. En eſta duda Ricardo, y Alberto Magno, Palude, y la Summa Angelica en los lugares citados tienen que no. Pero Sancto Thomas, y Sylueſtro tienen lo contrario.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi miramos lo que propriamente ſignifica el vocablo, ſin duda ninguna ſe puede hazer materia deſte ſacramento. Porque como dize Plinio en el lugar citado, Siligo, no es otra coſa ſino vn pan muy eſcogido que ſe llama Candial. Pero tomandolo por el centeno, como lo toma Sancto Thomas en la ſolucion del ſegundo argumento: cõ razon ſe duda, ſi del ſe puede hazer materia deſte ſacramento. Porque difiere grandemente del trigo. Y la razon de Sancto Thomas, no parece que cõuence, porque de naſcer del trigo, no ſe ſigue que ſea trigo de la miſma eſpecie q̃ el trigo. Porque del trigo muchas vezes naſce ceuada, y del vino ſe haze vinagre, y no ſon de la miſma eſpecie. Con todo eſſo ſe ha de dezir, que el centeno es materia deſte ſacramento. Anſi lo tiene Sancto Thomas, y el Padre Maeſtro Soto, y Victoria, y otros muchos modernos Theologos ſobre Sancto Thomas en el lugar citado. Verdad es, que la razon de Sancto Thomas, aunque es grandemente aparente, no conuence del todo.

La quarta duda es, ſi lo que en Latin ſe dize *amillum*, ó *amidum*, ſea materia deſte ſacramento. En eſta duda Paludano enſeña, que ſi del ſe haze pan es materia deſte ſacramento. Y lo miſmo dize el Padre Maeſtro Soto. Porque dize que en ſu forma propria no es materia deſte ſacramento, porque no es pan, ſino leche, que ſe ſaca del miſmo grano, como dize Plinio.

Plin. lib. 18. ca. 7.

A eſta duda ſe reſponde, que en ninguna manera es materia deſte ſacramento. Anſi lo enſeña S. Thomas, aunque no del todo aſſertiuamẽte, y Sylueſtro, y la Summa Angelica en los lugares citados. La razon es clara. Porque por la conuerſion con que ſe conuierte en leche eſpriemiendolo totalmente pierde la razon de trigo. Y anſi no puede boluer a recuperarla.

La quinta duda es, ſi la maſſa cruda es ſuficiẽte materia deſte ſacramento. La razon de dudar es, porq̃ la tal maſſa deſpues de cozida en el horno, no muda la eſpecie.

A eſta duda ſe reſponde, que la tal maſſa antes de cozida, no es materia deſte ſacramento. En eſto conuienen todos los Theologos. La razon es clara porque la materia deſte ſacramento es pan: y en cõmũ modo de hablar, la maſſa antes q̃ eſte cozida, no tiene razon de pan. Luego no es materia deſte ſacramento. De lo qual ſe ſigue, que la fruta de ſarten auñq̃ eſte hecha de maſſa de trigo, no es materia deſte ſacramẽto, porq̃ no tiene razon de pan. A la razõ de dudar ſe ha de reſponder, que la maſſa haſta q̃ eſte cozida no tiene razon de pan, ora ſea de la miſma eſpecie, ora ſea de otra eſpecie.

La sexta duda es, si es de essencia de la materia deste sacramento, que se haga con agua liquida, porque la massa de la qual se haze el pan, se haze de agua liquida y natural, y de harina. En esta dificultad algunos Doctores, los quales refiere Syluestro, tienẽ que basta que la massa se haga de agua rosada, o de otra agua artificial; y lo mismo parece que tiene Cayetano. La razõ es, porque el agua, no queda en su propria especie en el pan, sino, o totalmente se consume, quando cuezen el pan, o passa a la substãcia del pan, como a otra tercera naturaleza. Luego impertinente cosa es, que el agua sea natural, o artificial. Y esta sentencia no es del todo improbable.

Sylu. v. Eucha. 1. q. 2. Cai. 3. p. q 74. art. 7.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es casi cierta, y se ha de seguir. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado en la solucion del tercero, y Paludano, Soto, Syluestro, y la Summa Angelica, y todos los Doctores commummente. La razon es, porque de agua y de harina mezclados se haze el pan como de dos cosas. Luego bien ansi como Christo determino la harina que sea de trigo, tambien determino que el agua fuesse natural, por ser mas comun. Esto se confirma, porque el pan acommodado para el comun vso de los hombres, nunca se haze sino de agua natural: porque si se hiziesse de azeyte, o de vino, clara cosa es que no seria suficiente materia deste sacramento. Y es la misma razon del agua artificial, o rosada. Lo mismo se ha de dezir de otros liquores. Pero hase de aduertir, que esto se ha de entender, sino fuesse que la mezcla de otro liquor fuesse en poca quantidad: de suerte, que no se variasse la substancia del pan, entonces quedaria materia deste sacramento, como se colige de la doctrina de Sancto Thomas en la question citada. Lo mismo se ha de dezir de la corrupcion del pan, como lo dize el mismo Doctor. La corrupcion entõces impide la consagracion, quando destruye totalmente la substancia de pan. Pero sino destruye totalmente la substancia del pan, sino dispone para la corrupcion, la consagracion sera valida. A la razon de dudar se responde, que aunque el agua no quede formalmente en el pan, queda virtualmente, y esto basta para que sino es agua natural, no quede la substancia de pan, que es la materia deste sacramento.

Pal. in 4. d. 11. q. 1 Sot. in 4. d. 9. q. 1. ar. 6. Syluest. & Sũma Ang. v. Eucharistia.

Artic. 3. Ad tertiũ

Ad 4.

Vndecima conclusion. No es de necessidad del sacramento de la Eucharistia, que el pan este sin leuadura como sea verdadero pan, ora este con leuadura, ora sin ella es verdadera materia deste sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada. Y esto es cierto segun la Fe. Esto esta determinado en el Concilio Florentino en el decreto de la vnion de los Armenos. La razon es clara, porque el vno y el otro pan tiene verdadera substantia y naturaleza de pan. Luego es verdadera materia deste sacramento: y por cõsiguiente si se cõsagra valida es la consagracion.

Artic. 4.

Duodecima conclusion. El Sacerdote de la Iglesia Latina pecaria grauissimamente celebrando y consagrando pan con leuadura. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque haria contra la costumbre de la Iglesia vniuersal en vna cosa grauissima, y esto es pecado mortal grauissimo como consta del Derecho. Esto se confirma, porque en el Derecho se castigo grauemente vn Clerigo que celebro y consagro en pan con leuadura, con color de vna necessidad que se ofrecio.

Cap. non decet. d. 11. & in alijs multis.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si para comulgar a vn enfermo que esta en articulo de muerte, podra el sacerdote celebrar y consagrar en pan con leuadura, sino se halla pan sin leuadura. La razon de dudar es, porque el precepto diuino de recibir la Eucharistia en el articulo de la muerte, ha de preualecer contra la costumbre de la Iglesia de celebrar en pan sin leuadura.

Cap. literas, de celebr. Miss arum.

A esta duda se responde, que no es licito. La razon es, porque el recibir real y verdaderamẽte el sacramento de la Eucharistia, no es necessario absolutamente para la salud espiritual del alma como ya queda platicado. Y el precepto diuino de recibir este sacramento, obliga quando se puede auer commodamente, y con la deuida reuerencia a tan alto sacramento: y no es commodidad recibirle sin aquello que es necessario conforme al vso comun de la Iglesia. Como no seria licito en el articulo de la muerte para comulgar vn enfermo, celebrar sin vasos sagrados, y sin vestiduras sacras.

Decima tercia conclusion. El Sacerdote de la Iglesia Griega esta obligado a celebrar y consagrar en pan con leuadura, conforme al rito y costumbre de su Iglesia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y Cayetano, y el Maestro Soto, y Syluestro. La razõ es, porque los Prelados determinaron en la Iglesia Griega, que se celebrasse en pan con leuadura. Luego los subditos estan obligados a conformarse con los Prelados. Esto se cõfirma del derecho, en el qual se determina, que las costũbres de las Iglesias particulares que no repugnan con la Fe, o con los preceptos Diuinos, y Apostolicos, obligan a aquellos que viuen en la tal Iglesia: y esta costumbre de celebrar con pan de leuadura no repugna con la Fe, ni con los preceptos Diuinos ni Apostolicos: luego obliga a los sacerdotes de la Iglesia Griega. Lo segundo se prueua del Concilio Florentino, en el qual se determina, que qualquiera sacerdote ha de consagrar en pan con leuadura, o sin leuadura, conforme a la costumbre de su Iglesia Latina, o Griega. Pero hase de aduertir, q̃ esto se entiende estando en su propria Iglesia: porq̃ si vn Sacerdote Griego estuuiesse en la Iglesia Latina, bien se podria conformar con ella, celebrando en pan sin leuadura. Ansi lo determina San Ambrosio, y se refiere en Derecho. Pero el sacerdote Griego, que esta de passo en la Iglesia Latina: no esta obligado a celebrar en pan sin leuadura, aunque pueda seguir la costũbre de la patria. Otra cosa seria, si quisiesse viuir perpetuamente en la Iglesia Latina.

Sylue. v. Eucha. 1.

Ca. illud d. 12.

Ca. illud d. 12.

Acerca

Acerca deſto ay dificultad, porque el ſacerdote de la Igleſia Latina no puede celebrar en pan con leuadura, aũque eſte en la Igleſia Griega: luego tampoco el ſacerdote de la Igleſia Griega puede celebrar en pan ſin leuadura, eſtãdo en la Igleſia Latina, porque es la miſma razon.

A eſta duda ſe reſponde. Lo primero, que el ſacerdote de la Igleſia Latina puede muy bien celebrar en pan con leuadura paſſando por la Igleſia Griega, o eſtando en ella: porque aquella coſtumbre ſe permite por la Igleſia Romana. Lo ſegundo ſe puede dezir, que no es la miſma razon del vno que del otro. Porque la coſtumbre de la Igleſia Romana, es mas poderoſa para obligar a ſus ſubditos, que no la de la Igleſia Griega: porque en la Igleſia Romana eſta el poder legitimo eſpiritual.

Quarta decima concluſion. Mas conueniente y razonable coſa es, abſolutamente, celebrar en pan ſin leuadura, conforme a la coſtumbre de la Igleſia Romana. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar alegado, y le ſiguen todos los Doctores. Eſta concluſion ſe colige. Lo primero, de Chriſto nueſtro Señor que conſagro el Iueues Sancto en pã ſin leuadura, como lo prueuan los Doctores Theologos en el lugar de Sãcto Thomas citado, en el qual ſe ha de ver. Lo ſegundo, porque eſto es mas conueniente, para ſignificar la pureza, e incorrupcion del cuerpo de Chriſto puriſsimo. El qual cuerpo de Chriſto ſe ſignifica por eſte ſacramento. Y tambien para ſignificar la pureza de la vida, que cauſa y haze el ſacramento del altar.

Quinta decima concluſion. El vino de la vid es propria materia deſte ſacramento, reſpecto de las eſpecies de vino. Eſta concluſion determina Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada. Eſta concluſion ſe prueua del Derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. Eſto determina el Concilio Florentino, en el qual ſe difine, que la propria materia deſte ſacramento es vino de vid: y eſto conſta del Euangelio. La razon eficaz es porque aſsi lo inſtituyo Chriſto. La ſegunda razon, porq̃ aſsi como el pan de trigo tiene verdadera razõ de pan, y del comunmente vſan los hombres: y por eſta razon es materia deſte ſacrameuto, aſsi tambien el vino de la vid tiene verdadera razon de vino, y del comunmente vſan los hombres. Luego el vino de la vid, es materia deſte ſacramento. Lo vltimo, porque el tal vino es coſa muy acomodada para ſignificar el efecto deſte ſacramento, que es alegria eſpiritual, por que el vino alegra el coraçon.

Artic. 5. De conſecrat. d. 2. cap. 1. & in alijs cap. firmiter de Sũ. Trin. cap. cum Marthe de celebrat. Miſ.

De lo qual ſe ſigue, que el vino de mãçanas, o de granadas, o de otras coſas ſemejantes, no es materia deſte ſacramento, como lo enſeña el Doctor Angelico, en el lugar citado, ſoltando el primer argumento: y todos lo enſeñan aſsi. La razon es, porque el tal vino no tiene razon de vino abſolutamente, y a boca llena. Lo ſegũdo ſe ſigue, que el agraz que ſe ſaca de los agrazes, no es verdadera materia deſte ſacramẽto, porque no llega a tener la razon de vino.

Acerca deſta concluſion es la primera duda, ſi el vinagre es materia deſte ſacramento, de tal ſuerte, que ſe pueda conſagrar. En eſta dificultad ſe ſuelen referir algunos Doctores, que dizen que ſi.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer certiſsimo, que el vinagre no es materia deſte ſacramento, y ſi ſe conſagra no queda conſagrado fuera de ſer grauiſsimo ſacrilegio. La razon es, porque el vinagre es vino totalmente corrupto, y que ha perdido la naturaleza de vino, como lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del ſegundo argumento, y le ſiguen Paludano, y Ricardo, y Gabriel, y el Padre Maeſtro Soto, y los demas modernos. Y anſi dixo Ariſtoteles, que el vinagre reſpecto del vino, es como el cadauer del animal reſpecto del animal: y anſi el vino y el vinagre tienen diuerſiſsimos accidentes.

Pal. in 4. d. 11. q. 1. Richar. a. 2. q. 5. ad primũ Gabr. ſuper cano. Miſ. lect. 35. Ariſto. 8. Metaph. cap. 5.

Toda via queda dificultad del vino que ſe va haziendo vinagre. A lo qual ſe ha de reſponder, que toda via parece que tiene la naturaleza de vino, porque no ſe ha corrompido totalmente: y anſi ſi ſe conſagraſſe, la conſagracion ſeria valida. Verdad es, que el ſacerdote que cõſagraſſe en vino notablemente azedo, pecaria mortalmente, por el peligro, y por la irreuerencia, como dize Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado, y otros muchos Doctores, particularmente Alexãdro de Ales, y Innocencio.

Alexand. 4. p. q. 12. m. 8. Innoc. lib. de offic. miſ. c. 10

La ſegunda duda es, ſi el moſto es materia deſte ſacramento. La razon de dudar es, porq̃ el moſto no parece que tiene razon de vino. Eſto ſe confirma, porque la maſſa del pan antes q̃ eſte cozida, no es materia deſte ſacramento, ni ſe puede cõſagrar, como queda determinado. Luego tampoco el moſto: porque menos diſta la maſſa del pan, que el moſto del vino.

A eſta duda ſe reſponde, que el moſto es materia ſuficiente deſte ſacramento. Anſi lo determina Sancto Thomas en el lugar citado, y eſto tienen todos los Doctores. Eſto ſe prueua. Porque aunque el moſto no ſea perfecto vino, por no eſtar bien cozido, pero tiene la ſubſtancia de vino, como conſta de la dulçura: luego puedeſe conſagrar. Eſto tiene fundamento en el Derecho, en el qual ſe dize, que ſi fuere neceſſario, ſe eſprima vn razimo de vuas en el Caliz, y le mezclen vn poco de agua, y lo conſagren. En lo qual ſe ſupone que el moſto ſe puede cõſagrar. Verdad es, que ſera pecado conſagrallo, no auiendo neceſsidad. Y contra eſto no haze la coſtumbre que ay en algunas Igleſias, de eſprimir algunas vuas en el Caliz el dia de la Transfiguracion: porque no ſe conſagra ſolo moſto, ſino vino, y mezclanle vn poco de moſto. Y tambien la coſtumbre podria eſcuſar de pecado.

Ad 3.

De conſecr. d. 2. c. cum omne crimẽ.

A la razon de dudar ſe reſpõde, que aunque el moſto no ſe ſuele llamar vino: pero tiene la ſubſtancia y eſſencia de vino: porque con ſola la alteracion cõ que el miſmo ſe altera, ſin auer agente extrinſeco, cobra nombre de vino. A la confirmacion ſe reſponde, que la maſſa no ſe

haze pan, sino es por la action, y el fuego que imprime la forma nueua de pan, o muda notablemente la forma antigua que tenia. Pero el mosto hazese vino perfecto, sin operacion ninguna de accidente extrinseco.

Toda via queda dificultad, del mosto q̃ esta encerrado dentro de las vuas, si se puede consagrar. La razon de dudar es, porque el mosto que esta dentro de las vuas, y el que esta fuera en las cubas, son de la misma especie y naturaleza.

A esta duda se responde, que no es suficiente materia deste sacramẽto, ni se puede cõsagrar: porque no esta en forma y disposicion que se puede beuer, y la materia deste sacramento ha de tener forma y disposicion de beuida. A la razon de dudar se responde, que aunque el mosto dentro de las vuas, y fuera sean de la misma especie: dentro de las vuas no tiene forma y manera de beuida, y por esta razon no se puede cõsagrar, y fuera tiene manera de beuida, y se puede consagrar. Lo segundo, porque algunos dizen que no son de la misma especie: porque el mosto dentro de las vuas, es como parte de la misma vua, y ansi difiere especie del mosto, que esta fuera de las vuas.

La tercera duda es, si el vino elado es materia deste sacramento de tal suerte, que la consagracion hecha en el sea valida. La razon de dudar es, porque el baptismo no se puede hazer con agua elada: luego tampoco se puede consagrar vino elado. Porque es la misma razon. Esto se confirma, porque el vino elado no tiene forma de beuida.

Por lo contrario haze, que el elarse no es sino vna condensacion que no muda la especie. Lo qual se confirma, porque si las especies de vino consagrado se congelassen, no dexaria de estar alli la sangre de Christo: luego el vino elado es materia deste sacramento, y se puede consagrar. En esta dificultad la primera sentencia es, que no se puede cõsagrar, si esta bien elado, de suerte que no tenga forma de beuida. Esta sentencia tiene el Maestro Fray Martin de Ledesma, y otros modernos Theologos. La segũda sentencia es, que se puede consagrar, y que queda consagrado. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y Syuestro.

Syluest. v. Euch. 2.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables, aunque algo mas probable parece la segunda. Esta resolucion se prueua con los argumentos hechos por ambas las sentencias: y con la autoridad de los Doctores que las tienen. Conforme a la segunda sentencia, que es algo mas probable se ha de dezir, q̃ en el baptismo el agua es materia del sacramẽto, en quanto sirue al vso de lauar, y el agua elada no puede lauar, pero el vino es materia deste sacramento, no en quanto esta en el actual vso de beuer, porque este sacramento no consiste en el actual vso, como en el baptismo, sino en la consagracion de la materia, y ansi el sacramento queda permaneciente. Por esta razon la materia deste sacramento puede ser vino elado: porque aunque actualmente no este liquido, esta en forma que se puede beuer si lo desyelan. Pero hase de aduertir, que si el vino esta elado de tal suerte que este duro como vna piedra, no se puede consagrar, porque aquella no es congelacion, sino generacion de nueua substancia, porque el vino elado se dize, quando se puede facilmente deselar, y reduzirse a la forma antigua, que tenia. Lo qual es argumento grande, que el vino elado no pierde la forma essencial que tenia: porque si la perdiera, no boluiera tan facilmente a adquirirla.

La vltima es, si el vino adobado con cosas olorosas, y con otras cosas semejantes, es materia deste sacramento que se pueda consagrar.

A esta duda se responde, que si la mezcla destas cosas es tanta, o el cozer con ellas de tal qualidad que corrompa la substancia del vino; no sera materia deste sacramento: pero sino la corrompe totalmente, sera materia deste sacramento. Y para ver quando la corrompe totalmente, se ha de acudir a la experiencia de los sentidos, y al juyzio de los hombres prudentes. Y lo mismo se ha de dezir del vino aguado, y de vn vino que llaman agua pie. Pero hase de aduertir que consagrar en estos licores q̃ ay duda si son materia deste sacramento, es pecado mortal de sacrilegio.

De todo lo dicho se colige bien facilmente que el arrope no es materia deste sacramento: porque el mosto coziendo con la fuerça del fuego, adquiere otra forma substancial, y no queda vino,

Decima sexta conclusion. En este sacramento, el agua se ha de mezclar con el vino. Esta cõclusion es de Fe, y la enseña Sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos. Esto se prueua de la antigua tradicion de la Iglesia, y del Derecho. Esto determina el Cõcilio Tridentino. La razon es, para significar la Passion de Christo: porque del lado de Christo salio sangre y agua. La razon porque esto fue conueniente, es para significar el efecto deste sacramento, que es juntar los pueblos con Christo. Porque el agua en las Diuinas letras, significa los pueblos. Desta conclusion se sigue que seria pecado mortal grauissimo, no mezclar el agua con el vino, porque seria contra el mandato de muchos Pontifices, y contra el muy recibido de toda la Iglesia en cosa graue.

Astic. 6.

De cons. c. cũ omne crimẽ cum alijs multis.

Cõc. Tri. ses. 21. c. 7.

La duda es, si este precepto es de derecho Diuino: parece que no, porque en todas las letras Sagradas, no se halla tal precepto, y el Concilio Florentino en el capitulo quarto dize, que es precepto Ecclesiastico. Esto se confirma, porque Christo nuestro Señor instituyo lo que era de substancia, y essencia deste sacramento, y los ritos y ceremonias dexolos a la Iglesia que los instituyesse. Y echar agua en el vino no es de substancia del sacramento, sino vna marauillosa ceremonia. Luego no la instituyo Christo, y assi no sera de derecho Diuino. Algunos Doctores tienen, que este precepto no es Diuino, sino Ecclesiastico, y conuencese con las razones hechas. Y ansi dizen, que el Summo Ponti-

fice

fice puede dispensar en el tal precepto. Esta sentencia tiene Rosense, y Escoto, y Ricardo, y muchos Thomistas, y no es del todo improbable, sino antes es probable.

Rosense ar. 16. cõtr. Luther. Scot. in 4. d. 11. q. 2. Ric. ar. 3. q. 1.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es mucho mas probable. De suerte, que es precepto Diuino, puesto por Christo nuestro Señor. Esto enseña el Maestro Soto, y el Maestro Cano. Y esto parece que tiene Sancto Thomas, y siguenle comunmente los Doctores, y los Sanctos, y Concilios significan esto. Y conforme a esto, se ha de dezir, que es tradicio. La razon que ay en confirmacio desta verdad, es, que nũca la Iglesia se atreuiera a echar agua en el Caliz, sino fuera por institucion de Christo, y tradicio de la Iglesia. De lo qual se sigue, que el Summo Pontifice no podra dispensar en este precepto, porque es de derecho Diuino, y no depende de la voluntad humana. A la razon de dudar se responde, que consta auer tal precepto de la tradicion. Y el Concilio Florentino solamente dize, que es precepto Ecclesiastico, pero no dize que no sea precepto Diuino. A la confirmacion se responde, que aunque de ordinario las ceremonias de los sacramentos las instituye la Iglesia, pero alguna puede auer instituyda por Christo nuestro Señor.

Decima septima conclusion. La mezcla del agua cõ el vino, no es necessaria de necessidad de sacramento. De suerte, que sin ella seria verdadero sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, y el Maestro con todos los Escholasticos. Esto se prueua del Concilio Florentino, el qual dize, que solamente el vino de vides es materia deste sacramento, y la mezcla del agua tan solamente es de necessidad de precepto. Y lo mismo se determina en el Concilio Tridẽtino, y en Derecho. La razon es, porque por el vino sin agua ninguna, se representa suficientemente la sangre de Christo a manera de beuida. Y el mezclar el agua, solamente se pone para significar la participacion del fructo de la sangre de Christo, y la vnion con el. Esto se cõfirma, porque el agua no se conuierte en sangre de Christo, sino es que primero se conuierta en vino. Luego no es materia deste sacramento, ni es necessaria para constituyr materia: ni tam poco es de la integridad deste sacramento. Pero hase de aduertir, que el agua que se ha de echar en el Caliz, ha de ser verdadera agua, y natural, para representar la agua verdadera y natural, que salio del lado de Christo, lo qual se dize en el Derecho: y ansi si alguno mezclasse otra agua, o otro liquor, pecaria mortalmente como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado: aunque seria verdadero sacramento, si la mezcla se hiziesse en pequeña quantidad.

Artic 7. Mag. in 4. d. 11. Cõ. Trid. sess. 21. c. 7. de consecr. d. 2. c. Scriptura.

C. in quadam, de celebrat. missar.

Decima octaua conclusion. El agua que se ha de mezclar con el vino, ha de ser en poca quantidad. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada. Esta determinada en Derecho, en el qual se condenan los que ponia mayor quantidad de agua que de vino, y se dize, que por costũbre de la Iglesia se ha de echar en el Caliz mas vino que agua. Y el Concilio Florentino dize, que se ha de echar poquissima agua. La primera razon es, porque muy mayor es la Magestad de la sangre de Christo, y de sus meritos que se significan por el vino, que no la fragilidad humana, que se significa por el agua. La segunda razon es, porque el agua no se consagra: ni se puede consagrar, sino es que primero se conuierta en vino: y si se echasse en gran cantidad, no se conuertiria tan facilmente en vino. Esta es razon de Sancto Thomas en el lugar alegado, y de todos los Escholasticos: particularmente Alexandro de Ales, y Gabriel, y Innocencio. Desta razon se sigue claramente, que el agua que se pone en el Caliz, se conuierte en vino, y despues en sangre de Christo. Esto es lo mas probable, y que tiene mas aparencia: y ansi lo enseñan los Doctores citados, è Innocencio, en el capitulo, *cum Marthe de celebratione Missarum*, y Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado: los quales disputan muy a la larga, que se haze del agua que se mezcla con el vino en el Caliz. De lo dicho se sigue que con grandissima razon el Concilio Florentino determino, que el agua que se ha de poner en el Caliz, sea poquissima: porq̃ de otra manera auria peligro, que el agua no se consagrasse, sino quedasse en su propria substancia. Por la misma razon, justamente esta ordenado, que el agua se mezcle con el vino, mucho antes que se consagre, para que aya tiempo de conuertirse el agua en vino.

Artic. 8. Ca. pernicioſus de celebrat. missar.

In 4. distin. 11. Alex. 4. p. q. 21. Gab. sup. can. miss. lect. 35. Innocen. lib. 4 de offic. miss. c. 32.

Capitulo V. De la forma deste Sacramento.

DESTA materia tratan los Doctores con el Maestro. particularmente Alexandro de Ales, y Gabriel, y el Maestro Soto, y Fray Martin de Ledesma.

Magi. in 4. dis. 8. Alexã. 4. p. q. 33. & 34. Gabrie. sup. can. miss. lect. 38. 48. 53. Sot. in 4. d. 11. q. 1. Martinus de Ledes. 4. p. q. 19. D. Tho. 3. p. q. 78. a. 1.

Primera conclusion. La forma deste sacramẽto es: *Hoc est corpus meum. Hic est calix, &c.* Esta conclusion enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta cõclusiõ se prueua lo primero del modo comũ de hablar de todos los Doctores, que dizen, que esta es la forma deste sacramento. Lo segundo, porque en el Concilio Florentino, en el tratado de *Sacramentis*, se determina, que todos los sacramentos han de cõstar de cosas, como de materia, y de palabras, como de forma. Y tratando en particular deste sacramento determina, que las palabras del Saluador, son forma deste sacramento. La razon desto trae Sancto Thomas en el lugar alegado. Esta conclusion es cierta segun la Fe, como cõsta del vso de toda la Iglesia, y de la determinacion del Concilio Florentino, que assi lo difine. Y lo mismo se determina en el Capitulo, *cum Marthe de celebratione Missarum*. Y estas palabras se hallan en el Euangelio.

Matth. 29. Lucæ 22.

La dificultad primera acerca desta conclusiõ es, si estas palabras son forma del sacramento ya consagrado, o de la consagracion. En esta dificul-

Scoto in 4 d.8. q. 1. ad tertium.

dificultad el Doctor Escoto enseña que estas palabras no son forma del sacramẽto de la Eucharistia,sino de la consagracion. Esta sentencia se prueua lo primero,porque la pronunciacion destas palabras, no queda con las especies sacramentales, que tienen razon de sacramento,como es cosa notoria.Luego estas palabras no son forma del sacramento de la Eucharistia. Luego no son sino de la consagracion. Lo segundo,porque la razon de sacramento , consiste en razon de señal,que significa la gracia que se da por el sacramento. Luego aquellas palabras non son la forma que constituye este sacramento ,sino la significacion de las especies sacramentales, con que significan la gracia.

A esta duda digo lo primero , que las palabras de la consagracion , con toda propriedad no se pueden llamar forma de la consagracion. La razon es,porque la consagracion, si se considera como distincta de las palabras , no es otra cosa sino la conuersion de la substancia del pan en el cuerpo y sangre de Christo.Y esta conuersion es efecto de la pronunciacion de las palabras,como es cosa sabida. Luego las palabras no son forma de la consagracion.Lo segundo, porque si fuessen forma de la consagracion,seguirseya que la consagracion fuesse sacramento,pues consta de cosas y de palabras. Lo qual es contra lo que queda determinado arriba en el capitulo primero.

Digo lo segundo. Absolutamente se ha de dezir que aquellas palabras son forma del sacramento de la Eucharistia. Esto se prueua de todas las razones hechas por la conclusion:particularmente del comun modo de hablar de tódos los Theologos , y del Concilio Florentino,en el qual se ha de considerar que de la manera que dize que las palabras son forma de los demas sacramentos, de la misma suerte dize que son forma deste sacramẽto las palabras de la consagracion. Luego absolutamente se ha de dezir,que las palabras son forma deste sacramento.

Digo lo tercẽro,que estas palabras de la consagracion,son como forma extrinseca deste sacramento,y la forma intrinseca es la significacion de las especies sacramentales , con la qual significan el cuerpo y sangre de Christo,que esta alli encerrado , y la gracia sacramental. Esta significacion de las especies queda como impressa en ellas por fuerça y uirtud de las palabras que determinan las especies a significar todo esto.A la primera razon de Escoto se responde que las palabras son forma extrinseca deste sacramento:y assi puede auer verdadero sacramento de Eucharistia,quando passaron las palabras.Podemos tambien dezir,que las palabras quedan como en virtud en la significacion de las especies, la qual causaron las palabras. A la segunda razon se responde , que la significacion de las especies con que significan la gracia es forma intrinseca,y las palabras forma extrinseca,que causan la significacion. La segunda dificultad es , si Christo consagro con estas palabras.

A esta dificultad se responde, ser certissimo, que Christo nuestro Señor consagro con las mismas palabras,que se consagra agora. Esta resolucion es de todos los Theologos , y parece que se colige del capitulo , *cum Marthe* , y del Concilio Florentino,en el qual se difine,que la forma deste sacramẽto son las palabras del Saluador,con las quales hizo este sacramento.Pero es necessario declarar mas en particular estas formas.

Segunda cõclusion Aquella particula,*Enim*, en ambas formas,no es de essencia de la forma. De suerte,que si vno consagrasse , y no dixesse aquella palabra, verdaderamente consagraria. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es , porque la significacion de la forma,no depẽde de aquella palabra:y aquella palabra tan solamente se pone para juntar las palabras de la forma con las precedentes:pero aquella palabra siempre se ha de dezir.

La duda es,si es pecado mortal dexarla. Algunos Doctores enseñan,que tan solamente es pecado venial. Entre otros tiene esta sentencia el Maestro Fr. Martin de Ledesma: lo qual se entiende, sino se haze por menosprecio.La razon en que se funda esta sentencia es, porque parece materia ligera , y cosa leue dexar aquella palabra.

A esta duda se respõde,que es muy mas probable:que es pecado mortal dexar aquella palabra,si se haze de proposito,o por notable negligencia , aunque no se haga por menosprecio. Esta es la comun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas en la question alegada, y de todos los Doctores. La razon es,porque aunque esta palabra no sea de essencia, pero pertenece a la continuacion destas palabras,con las precedentes en las quales se significa el vso deste sacramento,y aunque parezca cosa de poco momento,en cosa tan graue no lo es,sino cosa grauissima. *Artic. 2. & 3.*

Acerca de la consagracion del Caliz ay vna dificultad grauissima , si todas las palabras de que vsa la Iglesia Latina en la consagracion del Caliz,son de essencia de la forma,de tal suerte, que si vno las dexasse,no consagraria.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es,que todas aquellas palabras son de essencia de la forma,en la consagracion del Caliz. Esta sentencia tiene Palude,y Capreolo, Escoto, y Marsilio. Y Sancto Thomas en el articulo tercero citado,parece que es deste parecer , porque dize, que todas aquellas palabras son de substancia de la forma. El primer fundamento desta sentencia es,que el Concilio Florentino determina,que la forma deste sacramento son las palabras del Saluador. Y todas las palabras de que vsa la Iglesia Latina en la consagracion del Caliz , las dixo Christo. Porque aunque es verdad , que todas no se hallan en los Euangelistas,pero hallanse en el capitulo *cum Marthe*. En el qual Innocencio III. dize , que todas aquellas palabras las toma la Iglesia de la boca de Christo , por la tradicion de los Apostoles : Luego todas son de la essen-

cia

cia de la forma. Lo segundo tiene fundamento en la authoridad de la Iglesia, que vsa de todas aquellas palabras, como de forma de consagracion. Y ansi todas aquellas palabras las dize el sacerdote consagrando, y teniendo el Caliz en la mano. Luego todas son de la essencia de la forma.

La segunda sentencia es contraria a aquesta, que solas aquellas palabras, *Hic est calix sanguinis mei*, o *Hic est sanguis meus*, son de essencia de la forma del Caliz. Esta sentencia tiene Alexandro de Ales, San Buenauentura, Durādo, y Cayetano en el lugar de Sancto Thomas citado, y el Maestro Soto, y otros muchos. Esta sentencia se prueua lo primero, porque en la Iglesia Griega, hombres doctissimos, como San Gregorio Nazianzeno, San Basilio, San Chrisostomo, no vsauan en la consagracion del Caliz, sino destas solas palabras, como lo refiere Cayetano sobre Sancto Thomas en el lugar citado, y otros authores. Luego aquellas solas palabras son de essencia deste sacramento. Lo segūdo, porque aquellas solas palabras significan el efecto deste sacramento, y le hazen, que es la cōuersion de la substancia del vino en la sangre de Christo. Luego estas solas palabras son de essencia de la forma deste sacramento. Lo tercero porque las palabras que significan el vso del sacramento, no son de essencia del sacramēto, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar alegado, sino solamente pertenecen al complemēto accidental del sacramento. Luego tambien aquellas vltimas palabras, que declaran la virtud del sacramento, no son de essencia de la forma, porque la virtud presupone la essencia.

Alex. 4. p. q. 33. D. Bon. in 4. d. 8. q. 2. Durand. ibi.

Ad 2.

Para declarar esta duda que es muy graue, digo lo primero. Todas las palabras de que vsa la Iglesia en la consagracion del Caliz, las ha de dezir el Sacerdote de la Iglesia Latina. Y esto cae debaxo de precepto por lo menos Eccleſiastico. Algunos Doctores enseñan, que tan solamente es precepto Eccleſiastico: porque si fuera precepto Diuino, no solamente los Sacerdotes de la Iglesia Latina estuuieran obligados a dezir todas aquellas palabras, sino tambien los de la Iglesia Griega: porque los preceptos Diuinos a todos obligan: lo qual es contra el vso de aquella Iglesia. Este fundamento se prueua, porq̄ el que vsasse de aquella forma en la Iglesia Latina, se apartaria del vso comun de toda la Iglesia Latina, que consagra con todas aquellas palabras, y vsaria de forma dudosa, y pondriase a peligro de no hazer sacramento. Luego pecaria mortalmente. Y de camino se ha de aduertir, que pecaria mortalmente el que dexasse alguna parte notable del Canon: particularmente cerca de la consagracion, como son aquellas palabras: *Qui pridie quam pateretur*. Por que no se conformaria en cosa tan graue con el vso de la Iglesia. Digo lo segundo. Probable es, que todas las palabras de que vsa la Iglesia Latina son de essencia de la forma del Caliz, pero mas probable es, que solas aquellas palabras, *Hic est calix sanguinis mei*, ò aquellas, *Hic est sanguis meus*. Esta conclusion se prueua con la authoridad de los Doctores que tienen estas sentēcias, y con las razones hechas por ambas. Y mas probables y aparētes son las hechas por la segunda sentencia. Desta cōclusion se sigue, que el sacerdote que consagra el Caliz, no ha de restringir, ni limitar su intencion a cōsagrar con aquellas solas palabras, *Hic est calix sanguinis mei*, sino ha de tener intencion de querer consagrar, como quiere Christo, y la Iglesia q̄ consagremos. La razon es, porque de otra suerte pondriase a peligro de no consagrar, por ser sentencia probable la contraria. Por lo qual pecaria mortalmente, limitando su intencion a aquellas solas palabras.

Digo lo tercero, que todas aquellas palabras de que vsa la Iglesia Latina, aunque no son de essencia de la forma, son de su integridad. Ansi lo dize Sancto Thomas en el lugar alegado, pero es necessario declarar este punto, que es dificultoso. La integridad del sacramento, o de la forma del sacramento, es de dos maneras. La primera por Diuina institucion, y por derecho Diuino, como en el sacramento de la Penitencia la satisfacion, la qual de derecho Diuino, y por institucion de Christo pertenece a la integridad deste sacramento de la Penitencia. La segunda integridad, es instituyda por la Iglesia, y por Derecho positiuo. Como quando baptizauan metiēdo tres vezes el niño en el agua por ordenacion de la Iglesia: todas tres vezes pertenecian a la integridad del sacramento del baptismo. Esto supuesto, en la declaracion deste punto ay diferētes pareceres entre los Thomistas. El primero es, que las palabras vltimas de la consagracion del Caliz, son de integridad de la forma deste sacramento, no por derecho Diuino, y por institucion de Christo, sino por institucion de la Iglesia, como en el baptismo meter tres vezes el niño en el agua. La qual institucion tuuo fundamento en aquel hecho de Christo, que consagro con todas aquellas palabras. El segundo modo de dezir es, que las vltimas palabras son de integridad de la forma deste sacramēto por derecho Diuino, y por institucion de Christo. Porque todas aquellas palabras tienen la misma significacion substancialmente con las passadas: porque todas aquellas palabras significan la sangre de Christo cō mayor explicacion, y las qualidades, y propriedades de la sangre de Christo: y ansi el sentido de las primeras palabras, se estiende por todas las siguientes: de tal suerte, que de todas ellas resulta vna entera y perfecta sentencia. Y por esta razon se dize, que son de la integridad de la forma: y ambos modos de dezir son probables. A los fundamentos de la primera sentencia se responde, que prueuan que las palabras vltimas son de la integridad de la forma del Caliz. El Concilio Florentino tiene vna poca de dificultad, al qual se responde, que el Concilio solamente dize, que las palabras del Saluador, son forma deste sacramento, pero no dize, que todas las palabras que Christo pronuncio en la consagracion del Caliz, son forma deste sacramento, porque en la consagracion del pan

Art. 3.

puso

puso aquellas palabras. *Quod pro vobis tradetur.* Y aquellas palabras no son de essencia de la forma. Y lo mismo se ha de dezir al capitulo. *Cum Marthe.*

Tercera conclusion. En las palabras de la cõsagracion ay virtud diuina, que causa la consagracion, y la conuersion de la substancia del pã y vino, en cuerpo y sangre de Christo. Esto se prueua lo primero, porque deziamos arriba, todas las formas de los sacramentos de la nueua ley, tienen fuerça y virtud diuina de causar sus significados. Y esto es gran dignidad y perfection de los sacramentos de la nueua ley. Luego esta perfection tambien la tendra la forma del sacramento del altar, que es el perfectissimo de todos. Lo segundo se prueua del Concilio Florentino, el qual dize que quando el Sacerdote pronuncia las palabras de la consagracion, haze este sacramento. Y da la razon, porq̃ por virtud de las palabras, la substancia del pan y vino, se conuierten en cuerpo y sangre de Christo. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en la question citada. *Art. 4.*

Quinta conclusion. Las palabras de la consagracion son verdaderas. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada, y es cierta segun la Fe. Esto se prueua lo primero, porq̃ estas palabras las pronuncio, y pronũcia Christo, que es la primera verdad que no puede mẽtir: luego son verdaderas. Lo segundo, porque toda la verdad de la Fe deste mysterio, depende de que son verdaderas estas palabras de la forma. Luego son verdaderas. Para declarar como son verdaderas estas palabras, y formas de la consagracion, se han de poner algunas dudas. *Art. 5.*

La primera es, si aquellas palabras que dize el Sacerdote: *Hoc est corpus meum, Hic est calix, &c.* se han de tomar materialmente, quando las dize el sacerdote, y recitando lo que passo, o si se han de tomar formalmente, y personalmente hablando en propria persona del Sacerdote. En esta dificultad, la primera sentencia es, que aquellas palabras, quando las pronuncia el sacerdote, se toman materialmente, y recitando aquellas palabras de Christo. Esta sentencia tiene Innocencio, la Glossa, y Durando, y Gabriel. Esta sentencia tiene fundamento, que aquellas palabras, las recita el sacerdote, como dichas de Christo, y pronũciadas por el, como se vee claramente. Luego tomanse materialmẽte. Esto se confirma, porque si se tomassen formalmente, y en persona del sacerdote, seria falso dezir, *Hoc est corpus meum.* Porque haria este sentido, que lo contenido debaxo de las especies de pan, es el cuerpo del Sacerdote: lo qual es falsissimo. Luego tomanse materialmente. Esta sentencia no tiene probabilidad ninguna, y es falsa. Lo primero, porque es comun sentencia de todos los Theologos, que las formas de los sacramentos, hazen lo que significan. Luego la forma deste sacramento no se ha de tomar materialmente, sino con su significacion. Lo segundo, porque el Concilio Florentino dize, que aquellas palabras en persona de Christo hazen este sacramento. Y pronunciarlas en persona de Christo, es tomarlas formalmente, y cõ su significacion, como las tomo Christo. La segunda sentencia es, que las palabras de la consagracion, en ninguna manera se toman materialmente, y recitando, sino formalmente, y con su significacion. Esta sentencia tiene Alexandro de Ales, San Buenauentura, Ricardo, y Marsilio. De suerte que aunque las palabras que preceden, *Accipite & comedite*, se digan recitando, y como materialmente: pero las palabras de la consagracion, se dizen formalmente, y con su significacion, y personalmente. La tercera sentencia es, como media entre estas dos extremas. Que las palabras de la consagracion se toman materialmente, y como recitando lo que passo: pero no puramente, porque tambien se toman formalmente y con su significacion, y personalmente. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar alegado, y todos los discipulos de Sancto Thomas.

Alex. 4. p. q. 33. m. 3. Benauen. in 4. d. 8. in 1. p. d. 1. q. 1. ar. 1. Ricar. ar. 1. q. 1. Marsi. in 4. q. 6. ar. 1.

Para declarar esta sentencia, que es la verdadera, y que mejor declara este mysterio. Digo lo primero. Las palabras de la consagracion, quando las pronuncia el sacerdote para consagrar, en alguna manera se toman materialmente, y como recitando lo que passo. Esto se dize contra la segunda sentencia, y prueuase, porq̃ el sacerdote quando dize las palabras de la cõsagracion, dize desta manera. *Accepit Iesus panem, & gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens, accipite & comedite, Hoc est corpus meum:* Estas palabras no pueden ser verdaderas, quando las dize el sacerdote, sino es tomandose en alguna manera materialmente, y como recitando lo que entonces passo. Luego assi se ha de tomar. Digo lo segundo, que las palabras quando las pronuncia el sacerdote, tambien se han de tomar formalmente, y con su significacion, y personalmente. Esta es la mente de Sancto Thomas en el lugar citado. La razõ es, porque como queda dicho, las palabras de la consagracion, quando las pronuncia el sacerdote, no se pueden tomar de todo materialmente, y como recitando, ni del todo formalmente, y personalmente. Luego hanse de tomar de ambas maneras. Declaremos esto por vn exemplo. El Rey muchas vezes embia vn Embaxador a otro Rey, y le dize que le diga en su nombre q̃ le restituya vna villa, o vna ciudad, y que sino quisiere, que desde luego pronuncia guerra cõtra el. Entonces el Embaxador, al pronunciar las palabras del Rey, hase como recitando las palabras que el Rey le dixo: pero despues al tiẽpo de notificarle la guerra, dize aquellas palabras formalmente, y en persona del Rey. De la misma suerte en nuestro proposito Christo nuestro Señor instituyo, que los Sacerdotes refiriessen las palabras de Christo, y refiriendolas en persona de Christo, pronuncian aquellas palabras de la consagracion, y vsando dellas en su significacion, y como en su propria persona. Pero hase de aduertir, que quando dezimos, q̃ el Sacerdote habla en persona de Christo, quãdo pronuncia las palabras de la consagracion, hase

Inno. lib. 5. de officio Misse cap. 17. Glo. sup. c. timorẽ de consec. d. 2. Duran. in 4. d. 8. q. 2. Gab. sup. canonem Misse, lectio. 48.

haſe de entender, no ſolamente que habla en virtud de Chriſto, y como ſu miniſtro, porque eſto es comun a todos los ſacramentos: pero habla como ſi Chriſto eſtuuiera preſente, y como ſi el miſmo hablara. Traen los Doctores el exemplo del Angel, que hablaua en perſona de Dios, y dezia el miſmo, como ſi fuera Dios. Yo ſoy el que ſoy. *Exod. 3.* Al fundamento de la primera ſentencia ſe reſponde, que eſto es particular en eſte ſacramento, que las palabras de la cõſagracion ſe toman juntamente como recitando, y tambien ſignificando: porque Chriſto dio virtud a las palabras de la conſagracion, de conſagrar, quando ſe pronuncian en ſu nombre, y en ſu perſona. A la confirmacion ſe reſponde, que ſi aquellas palabras ſe tomaſſen del todo formalmente, y con ſu ſignificacion, harian aquel ſentido falſo que ſe refiere en el argumẽto. Pero tomandolas de la manera que hemos dicho, no hazen ſentido falſo, ſino muy verdadero.

La ſegunda dificultad es, ſi eſtas formas de la conſagracion ſon verdaderas en rigor: la qual no ſe puede diſputar en eſte lugar. Haſe de ver el lugar citado. A eſta duda ſe reſponde, que en todo rigor ſon verdaderas. Lo primero, porq̃ ſi ſe conſidera eſta verdad, como eſpeculatiua, quiero dezir, que lo contenido debaxo de aquellas eſpecies ſacramentales, es cuerpo de Chriſto. Lo qual es verdad, en el punto, que ſe acaba de pronunciar toda la oracio. Lo ſegundo, porque ſi aquella oracion ſe mira como practica, tambien es verdadera, porque haze lo que dize, y en eſſo conſiſte la verdadera practica. Haze que lo contenido debaxo de aquellas eſpecies, que es el pan, ſe transforme en la ſubſtãcia del cuerpo de Chriſto de ſuerte, que debaxo de aquella oracion eſtan encerradas como dos verdades. Porque lo que ſe demueſtra con aquel pronombre, *Hoc*, es como comun, y encierra en ſi dos coſas. Porque debaxo de aquellas eſpecies ſe encierra al principio la ſubſtancia del pan, y al fin de la oracion la ſubſtancia del cuerpo de Chriſto. La primera verdad es, que lo contenido debaxo de aquellas eſpecies ſe haze cuerpo de Chriſto. Eſta es verdad practica, y ſe verifica de la ſubſtancia del pan. La ſegunda verdad es, que lo contenido debaxo de aquellas eſpecies es cuerpo de Chriſto. Eſto ſe verifica en el vltimo inſtante, quando ſe acaba de pronunciar toda la oracion. Y verificaſe del cuerpo de Chriſto que eſta encerrado y contenido debaxo de aquellas eſpecies ſacramentales.

La tercera dificultad es, que ſe demueſtra por aquel pronombre, *Hoc*, con la forma de la conſagracion. La razon de dudar es, porque ſi ſe demueſtra el pan, es falſo dezir que es cuerpo de Chriſto: y ſi ſe demueſtra el cuerpo de Chriſto, es falſo dezir, que ſe haze cuerpo de Chriſto. Luego no ſe puede demoſtrar ninguna coſa determinada. En eſta dificultad ay varias, y diferentes ſentencias, las quales refieren los Doctores en el lugar de Sancto Thomas ya citado. Yo tan ſolamente quiero referir la verdadera ſentencia de Sancto Thomas, y de todos ſus diſcipulos, particularmente de Cayetano, y lo miſmo enſeña Durando. *In 4. d. 8. q. 2. ad 1.*

A eſta duda ſe reſponde, que aquel pronombre, *Hoc*, demueſtra lo contenido debaxo de las eſpecies de pan. De tal ſuerte, que quede indiferente a la ſubſtancia de pan, y a la ſubſtãcia del cuerpo de Chriſto, y es como ſi dixeſſe, eſto cõtenido debaxo deſtas eſpecies ſe haze cuerpo de Chriſto, y es cuerpo de Chriſto. Porque lo vno ſe verifica de la ſubſtãcia del pan, y lo otro de la ſubſtancia del cuerpo de Chriſto. Deſta manera ſe declara facilmente la razon de dudar.

Sexta concluſion. La forma de la conſagracion del pan, conſigue luego ſu efecto, antes q̃ ponga la conſagracion del vino. Deſto no ſe puede dudar en Theologia. Enſeñalo Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada, y eſte es comun conſentimiento de todos los Theologos. Particularmente ſe ha de ver Alexandro de Ales grauiſsimo author. Eſto ſe prueua lo primero del comun conſentimiento de los Fieles. Todos los Fieles en el pũto que ſe acaban de pronunciar las palabras de la conſagracion del pan, adoran a Chriſto, contenido debaxo de aquellas eſpecies. Luego las tales palabras hazen ſu efecto, ſin dependencia de las palabras de la conſagracion del vino. Lo ſegundo, porque el Concilio Florentino dize, que la forma de la conſagracion haze lo que ſignifica. Luego en pronunciandola lo haze. Y el Concilio Tridentino determina, que por virtud de aquellas palabras, *Hoc eſt corpus meum*, la ſubſtancia del pan ſe conuierte en la ſubſtancia del cuerpo de Chriſto. Luego haze ſu efecto en pronunciandoſe. Pero haſe de aduertir, que es grauiſsimo ſacrilegio querer conſagrar, y conſagrar el pan ſin el vino, o al contrario. Y tambien es grauiſsimo ſacrilegio cõſagrar primero el vino que el pan, porque es peruertir el orden, como lo dize Gelaſio Papa. De lo qual ſe dira mas en otro lugar. *Art. 6. Alexã. 3. p. q. 34. memb. 4. art. 1. Con. Trid. ſeſ. 13. can. 4. Cap. perimus, de conſecr. d. 2.*

Cap. VI. De la conuerſion de la ſubſtãcia del pan y vino, en cuerpo y ſangre de Ieſu Chriſto.

PRimera concluſion fundamental. En eſte ſacramento, verdaderamẽte y realmente eſta el cuerpo de Chriſto. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y es cierto, ſegun la Fe. Y lo que ſe dize en eſta concluſion de la preſencia real, y verdadera del Cuerpo de Chriſto, debaxo de las eſpecies de pan, ſe ha de entender tambien de la preſencia real, y verdadera de la ſangre de Chriſto, debaxo de las eſpecies de vino. Eſta cõcluſion ſe pone contra muchos Hereges. Prueuaſe lo primero, de la determinaciõ de los Cõcilios. Eſta verdad ſe determino en el Concilio Lateranenſe, y ſe refiere en el capitulo, *firmiter*. Eſto miſmo ſe determina en el Concilio Florentino, en el decreto de la vnion de los *D. Tho. 3. p. q. 75. art. 1.*

Arme-

Con. Tri. Sess. 13. per totam. Armenos, y en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, de muchos lugares de la Sagrada Escriptura, que traen los Doctores en el lugar citado, y para aqui basta lo q̃ dixo Christo por San Lucas, *Hoc est corpus meum.* Lo qual se ha de entender en realidad de verdad. Lo tercero se prueua, o por mejor dezir, se declara esta verdad de Fe, con esta congruencia, porque el sacramento del altar es el supremo de todos los sacramentos. Luego conuenientissima cosa fue, que en el se encerrasse real y verdaderamente el cuerpo y sangre de Christo. Declaremos esto. Todos los sacramentos de la nueua ley significan a Christo, y encierran en si la gracia deste Redemptor, la qual dan a los q̃ les reciben sin impedimẽto. Luego este supremo sacramento, no solamẽte auia de significar a Christo, sino tambien encerrar en si el cuerpo y sangre de Christo. No solamente auia de contener, y encerrar la gracia del Redemptor, sino tambien al mismo Redemptor. Esta es vna dignidad y excellencia grande deste sacramento. *Luc. 22.*

Segunda conclusion. Despues de la cõsagracion, no queda la substancia del pan y del vino en este sacramento, sino totalmente dexa de ser. Esta es verdad de Fe, la qual enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua. Lo primero, de las palabras de la consagracion, *Hoc est corpus meum.* Las quales significan que lo contenido debaxo de aquellas especies de pan, es el cuerpo de Christo. Lo qual no se puede verificar de la substancia del pan. Luego la substancia del pan, despues de la consagracion, no queda en este sacramento, sino en su lugar el cuerpo de Christo. Lo segundo se prueua de la definicion de los Concilios. Dinnese en el Concilio Lateranense, y refierese en el capitulo, *firmiter.* El Cõcilio Florentino tambien determina esta verdad, porq̃ dize en el lugar alegado, que la substancia de pan y vino, se transubstãcia en cuerpo y sangre de Christo. Luego no quedan alli. Finalmente esta verdad determina el Concilio Tridentino por las mismas palabras. Lo tercero se prueua esta verdad, del comun consentimiento de todos los Sanctos, que enseñan esta verdad, como se puede ver en los lugares que suelen traer los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Lo vltimo se prueua, porq̃ como luego diremos, toda la substancia de pan se conuierte en cuerpo y sangre de Christo, por fuerça y virtud de la consagracion, luego despues de la consagracion no queda la substãcia de pan y vino. Esta conclusion es contra algunos Hereges, que enseñan lo contrario. *Art. 2.* *Con. Tri. Sess. 13. c. 4. & can. 2.*

Tercera conclusion. La substancia del pan y vino, por fuerça y virtud de la consagracion, no se aniquilan. Esta conclusion es contra el Doctor Escoto, que tiene, que la substancia del pan y del vino se aniquilan despues de la consagracion. Pero nuestra conclusion es cumun entre todos los Doctores. Tienela Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos con el, y el Maestro, Alberto Magno, y S. Buenauentura, Ricardo, Palude, Gabriel, Hugo de Sancto Victore, Innocẽcio, Alexandro de Ales, Henriquez, Thomas Vualdensis, y Marsilio, y Gabriel. Esto se prueua lo primero, porque las palabras de la consagracion tan solamente hazen lo que significan, y no significan aniquilacion. Luego no la ay. Lo segundo se prueua, porque lo que se aniquila, conuierte se en nada, como consta de la definicion de aniquilacion: y la substancia de pan y vino, no se conuierte en nada. Luego no se aniquila. Lo vltimo, porque la substancia de pan y vino, se conuierten en cuerpo y sangre de Christo, como diremos en la conclusion que se sigue: luego no se aniquila: porque lo que se aniquila, no se conuierte en otra cosa. *Sco. in 4. d. 11. q. 4. Artic. 3. Magi. in 4. dist. & Alb. Ma. Bona. Ricar. Palu da. Gab. Hug. de Sãcto Vi-Co. li. 2. de sacramen. p. 8. c. 9. Innocen. li. 4. de of. miss ca. 20. Alex. 4. p. q. 38. m. 3. Henric. fol. 40. q. 5. & colla. 12. q. 10. Thom. Vualdẽs. de sacramen. cap. 69. & 71. Marsi. in 4 q. 8. Gabr. super cano. mis. lect. 40 & 51. Art. 4. Con. Tri. Sess. 13. c. 4. & can. 2.*

Quarta conclusion. La substancia del pan, y del vino, se conuierte en cuerpo y sangre de Christo. Esta cõclusion es contra algunos Hereges, y es cierta segun la Fe. Enseñala Sancto Thomas en la question citada, y siguẽle todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, de las palabras de la consagracion. *Hoc est corpus meum*, las quales conforme a la declaracion de los Sanctos significan la conuersion de la substancia del pan en cuerpo y sangre de Christo. Lo segundo se prueua de la determinacion de los Concilios. Esta verdad determina el Concilio Lateranense, el qual pone esta conuersiõ. Y lo mismo determina el Concilio Florentino, y el Concilio Tridentino. Lo vltimo se prueua, porque el cuerpo de Christo no esta debaxo de las especies sacramẽtales, por auer mudado lugar, y baxado del Cielo. Porque Christo como despues diremos, no esta en este sacramento como en lugar. Luego tan solamente esta el cuerpo de Christo por conuersion de la substancia del pan en el, y ansi la consagracion se llama transubstanciacion, y conuersion substancial, porque toda la substancia del pan se cõuierte en la substancia del cuerpo de Christo. Demanera, que ninguna cosa substancial del pan queda debaxo de las especies sacramentales, sino toda se conuierte en la substancia del cuerpo de Christo, la qual queda debaxo de las especies sacramentales, en lugar de la substancia del pan. Y lo mismo se ha de dezir de la otra parte del sacramento. *Art. 5.*

Quinta conclusion. Cierta cosa es, segun la fe, que quedan accidentes de pan y de vino despues de la consagracion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos con el. Esta conclusion se prueua lo primero de la determinacion de los Concilios. Esta verdad esta determinada en el Concilio Lateranense, como se refiere en el capitulo, *firmiter*, y en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino, y en el Derecho. Lo segundo se prueua con razon, porque no era cosa conueniente, que el cuerpo y sangre de Christo, en su propria especie, y forma, se propusiesse a los hombres para comer: porque causara horror. Luego conuenientissimo fue, que quedassen los accidentes de pan y de vino, debaxo de los quales comiessemos y be-

Con. Tri. Sess. 13. c. 2. can. 2. in specie, de conse. d. 2.

bies-

uiessemos el cuerpo y sangre de Christo: porque estas cosas son de las que mas comunmente vsa el hombre, para su sustento. Lo vltimo se prueua con otra razon. Porque fue conuenientisimo para el merito de la Fe, que Christo se nos propusiesse cubierto debaxo de aquellas especies, para que assi se exercitasse la Fe, creyendo lo que no se vee.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, si quedan todos los accidentes de pan. Cosa cierta es, segun la Fe, que quedan algunos como es la quantidad, y el color, y el sabor. La dificultad es, si quedan todos.

A esta dificultad se responde, que es muy consentaneo a la Fe, que todos los accidentes de pan, que no dizen respecto a alguna cosa exterior, quedan en este sacramento. Y lo mismo digo de todos los accidentes de vino. Esta conclusion se prueua lo primero, porque los Concilios sin restriction ninguna y sin limite enseñan, que los accidentes de pan y vino quedan en este sacramento. Luego hase de entender, que todos los accidentes. Lo segundo, porque Sancto Thomas expressamente dize, que todos los accidentes quedan. Lo tercero, porque los Concilios, y los Sanctos, solamente ponen variacion y mutacion en la substancia del pan, que se conuierte en cuerpo de Christo. Luego todos los demas accidentes quedan alli sin variarse.

Sexta conclusion. Esta conclusion se haze en vn instante, en vn punto. Esta conclusion es de
Art. 7. Sancto Thomas en la question citada: y siguen le sus discipulos, y todos los Theologos la tie-
In 4. d. nen con el Maestro. La razon de Sancto Thomas es, porque esta conuersion se haze por fuerça, y virtud Diuina, que es infinita, a la qual ninguna cosa puede resistir. Luego esta conuersiõ se haze en vn instante. Demanera, que hemos de considerar, que en el punto y instante que se acaban de pronunciar las palabras de la consagracion, en esse punto toda la substancia del pan se conuierte en el cuerpo de Christo, y toda la substancia del vino en su preciosa sangre.

Cap. VII. Del modo y manera, como esta Christo en este Sacramento.

PRimera cõclusiõ. Cierto es, segun la Fe, q̃ todo Christo se cõtiene y esta encerrado en este sacramẽto. Esta cõclusion es
D. Th. 3. p. q. 76. art. 1. de S. Thom. y de todos sus discipulos y de todos los Doctores. Esta cõclusiõ se prueua. Lo primero del Cõcilio Florẽtino, en el de-
Con. Tri. sess. 13. c. 3. & can. 1. & sess. 21. c. 3. creto de la vnion de los Armenos, adonde se determina esta verdad, y lo mesmo se determina en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua de la comun tradicion de los Sanctos Padres, y sus testimonios se refieren en el Derecho. De suerte, que en este sacramento esta todo Christo, Dios y hombre verdadero, y lo
De consecra. d. 2. capit. vbi pars cap. singulis. mismo se ha de dezir de las especies de vino, que debaxo dellas se encierra y contiene todo Christo Dios y hombre.

Para declarar bien como esta Christo en este sacramento, se deue aduertir, que en este sacramento pueden estar algunas cosas por fuerça y virtud del mismo sacramento, y otras por concomitancia, que dizen los Theologos, y lo trae Sancto Thomas en el lugar immediatamẽte citado, y el Concilio Tridentino hablando *Con. Tri. sess. 13. c. 3.* deste sacramento: porque cierta cosa es, segun la fé que alguna cosa de Christo esta en el sacramento por fuerça y virtud del mismo sacramento, y algo por real conjunction, y por concomitancia. Aquello esta en el sacramento, y se encierra y contiene en el por fuerça y virtud del sacramento, que se pone en el sacramento por fuerça de las palábras de la consagracion, con que se haze este sacramẽto. De suerte, que lo que es necessario que este en el sacramento para verificar las palabras de la consagracion, aquello esta por fuerça y virtud del sacramento. Estar por concomitancia en este sacramento, es estar no por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real vnion y connexion natural que tienen entre si, de la qual nasce que no se pueda hallar lo vno sin lo otro. En la conclusion hemos declarado, que todo Christo esta encerrado y contenido debaxo de ambas especies sacramentales. Agora hemos de declarar mas en particular, que es lo que esta por fuerça y virtud del sacramento, y que es lo que se pone por la real vnion y connexion natural.

Segunda conclusion. En este sacramento debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, se encierra y contiene el cuerpo de Christo humano. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citado, en la primera conclusion. La razon es, porque por fuerça y virtud de aquellas palabras de la forma, *Hoc est corpus meum*, se conuierte la substancia del pan en el cuerpo humano de Christo, y esto significan las palabras, y lo hazen. Luego debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, se encierra el cuerpo humano de Christo. De lo qual se sigue, que en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, esta el alma racional, en quanto da ser corporeo. Porque esto es necessario para verificar la forma de la consagracion. Pero en quanto da ser racional, no esta en el sacramento, por fuerça y virtud del sacramento. Porque esto no es necessario para verificar la forma de la consagracion. Pero esta alli por concomitancia. Porque realmente, vna misma alma es la que da ser de cuerpo y ser racional. De lo qual se sigue lo segũdo que debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, esta el cuerpo de Christo humano como incluye carne y huessos, y otras partes organicas. Que se põga la carne de Chri-
Ioan. 13. sto consta del Euangelio, en el qual este sacramento se llama carne de Christo, y esto mismo
De consecra. d. 2. c. nos, & cap. corpus. dizen los Sanctos, los quales indiferentemente hablan del cuerpo de Christo, y de la carne de Christo, como se puede ver en el Derecho. Que la carne de Christo, y todas las partes dichas esten en el sacramento, por fuerça y vir-

tud del sacramento, se prueua, porque de razõ del sacramento es, que se ponga el cuerpo de Christo humano, como queda dicho, en la conclusion: y el cuerpo humano para su constitucion encierra en si carne y huessos, y nieruos, y partes organicas. Luego todas estas cosas estã en el sacramento, por fuerça y virtud del sacramento.

Acerca desta conclusion es la duda, si en este sacramẽto, por fuerça y virtud del sacramẽto, esta la quantidad y la figura de Christo debaxo de las especies de pan. La razon de dudar es, porque por fuerça, y virtud del sacramento, debaxo destas especies esta el cuerpo humano de Christo, como queda dicho. Luego esta la quãtidad y la figura, por fuerça y virtud del sacramento. Porque el cuerpo humano para su organizacion ha menester distinction de miembros, lo qual no se puede entender sin figura, y quantidad. En esta dificultad el Maestro Victoria, y el Maestro Fray Martin de Ledesma, sobre el articulo de Sancto Thomas citado, tienen que debaxo de las especies de pan esta la quantidad y figura del cuerpo de Christo, por fuerça y virtud del sacramento, y mueuense con el argumento hecho.

A esta dificultad se responde, que la quantidad y figura de Christo, no estan debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real y natural connexion que tienen con el cuerpo humano de Christo. Esto enseña el Angelico Doctor en la questiõ citada, en el articulo quarto, y todos sus discipulos con el. La razon es clara, porque aquello esta debaxo de las especies de pan, por fuerça y virtud del sacramento, en lo qual se conuierte la substancia del pan, por fuerça y virtud de las palabras. Y la substancia del pan, no se conuierte en la quantidad y figura: porque es conuersion substancial, y ansi se ha de hazer en alguna cosa substancial, qual es la substancia del cuerpo de Christo. Luego la quantidad y figura, no estan alli por real vnion. Y a la razon de dudar se responde, que real y verdaderamente, por fuerça y virtud del sacramento, tan solamente se pone la substancia del cuerpo de Christo organico. El qual substancialmente es organico en si, por orden a la quantidad. Pero no encierra en si substancialmente la quantidad, por la real vnion que tiene con el cuerpo de Christo.

La segunda dificultad es, si la Diuinidad esta en este sacramento, por fuerça y virtud deste sacramento. La razon de dudar es, porque no esta en este sacramento por fuerça y virtud deste sacramento, y de las palabras del. Luego tan solamente esta por la real vnion que tiene con el cuerpo de Christo. Esto se confirma, porque la substancia del pan no se cõuierte, ni puede conuertir en la Diuinidad, sino en la substãcia del cuerpo de Christo, que esta junto con la Diuinidad. Luego la Diuinidad de Christo no esta en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real vnion. Por el contrario haze, porque en la forma de la consagracion se significa la Diuinidad, quando se dize, este es mi cuerpo. Luego esta en el sacramẽto, por fuerça y virtud del sacramento.

A esta duda digo lo primero, que sin duda ninguna la Diuinidad esta en este sacramento, por lo menos real y verdaderamente, y por cõcomitancia. En esto cõuienen todos los Theologos, sin discrepar ninguno. La razon esta clara, porque el cuerpo de Christo esta en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, como queda dicho. Y la Diuinidad real y verdaderamente, esta junta con el cuerpo de Christo. Luego la Diuinidad esta en este sacramento real y verdaderamente.

Digo lo segundo. La Diuinidad no esta en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la real vnion. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo citado, soltando el primer argumento, y todos sus discipulos le siguen. La razon es la que esta puesta al principio. Y a la razon en contrario se responde, que en aquellas palabras, *Hoc est corpus meum*, se insinua la Diuinidad y la vnion que tiene el cuerpo de Christo con la Diuinidad. En ser cuerpo de Christo se encierra, que este junto con la Diuinidad. Pero esso no basta para que la Diuinidad este en este sacramento por fuerça de las palabras. Porque para esso es necessario, que la substancia del pan por virtud de la forma se cõuirtiesse en la Diuinidad: lo qual no puede ser. De suerte, que por la real vnion que tiene el cuerpo de Christo con la Diuinidad, y con el Verbo Diuino, esta alli la Diuinidad, y el Verbo Diuino.

La tercera dificultad es, si toda la Trinidad, Padre y Hijo, y Espiritu Sancto estan en este sacramento, por la real vniõ. La razon de dudar es. Porque en este sacramẽto esta la Diuinidad, y el Verbo Diuino como queda dicho. Y el Verbo Diuino esta vnido, y tiene real conjunction con todas las tres personas de la Sanctissima Trinidad. Luego toda la Trinidad esta en este sacramento real y verdaderamente. En esta dificultad Gabriel enseña, que se puede conceder, que en este sacramento esta toda la Sanctissima Trinidad, por concomitancia, y real conjunction, como secundariamente. Y lo mismo enseñan algunos modernos Theologos. *Gabr. super canonem missæ, lect. 41.*

A esta dificultad digo lo primero, q̃ en este sacramento esta la Sanctissima Trinidad, Padre, y Hijo, y Espiritu Sancto, mas particularmente que en las demas cosas. Porq̃ en este sacramẽto esta haziendo mas marauillosos efectos, que en todas las demas cosas. Esta como causa sobrenatural haziendo marauillosos efectos del orden sobrenatural de la gracia. Y en las demas cosas naturales no esta sino como causa natural, y haziendo efectos naturales, y en otras cosas esta haziendo efectos sobrenaturales, como en las almas de los justos. En este sacramẽto haze vn extraordinario efecto de la vnion del cuerpo de Christo, con las especies sacramentales, y sustentando los accidentes sin subjecto. Y ansi suelen hablar los Sanctos. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas. *D. Thom. opus. 63. cap. 2.*

Digo

Digo lo segundo, que propriamente hablando en todo rigor, la Sanctissima Trinidad, Padre, y Hijo, y Espiritu Sancto, no se dize que esta en este sacramento por concomitancia. La razon es, porque como dize el Concilio Tridentino, en el lugar citado, el Verbo Diuino esta en este sacramento desta manera, porque la carne y sangre de Christo, esta vnida hypostaticamente con el Verbo Diuino, y la carne y sangre de Christo no tienen esta vnion con el Padre, y con el Espiritu Sancto, como es cierto segun la Fe: luego la Sanctissima Trinidad no se ha de dezir en rigor, que esta en este sacramento por concomitancia como el Hijo, sino solo el Hijo.

Tercera conclusion. Aunque todo Christo esta debaxo de las especies de pan, y debaxo de las especies de vino, pero de diuersa manera. Porque debaxo de las especies de pan, esta el cuerpo de Christo por fuerça y virtud del sacramento, y la sangre por la natural vnion que tiene cõ el cuerpo de Christo. Pero debaxo de las especies de vino, esta la sangre por fuerça y virtud del sacramento, y el cuerpo por la natural vnion que tiene con la sangre. Esta conclusion es de Sancto Thomas en el lugar citado. *Art. 2.* La razõ es, porque el cuerpo y sangre de Christo, tienen real y natural vnion entre si. Por lo qual donde esta el cuerpo de Christo esta la sangre, y donde esta la sangre esta el cuerpo. Pero por fuerça y virtud del sacramento, y de las palabras sacramentales, debaxo de la especie de pan tan solamẽte esta el cuerpo de Christo, y debaxo de las especies de vino esta la sangre.

De lo qual se sigue, que si en los tres dias de la muerte de Christo se celebrara este sacramẽto debaxo de las especies de pan tan solamente estuuiera el cuerpo de Christo, y debaxo de las especies de vino estuuiera su preciosa sangre. Assi lo enseña Sãcto Thomas en el mismo lugar. La razõ es, porque en aquellos tres dias, real y verdaderamente, el cuerpo de Christo estuuiera apartado de la sangre.

Quarta conclusion. Todo Christo esta y se contiene debaxo de qualquiera parte de las especies de pan, aun quando esta la hostia entera. Esta conclusion es de Sancto Thomas en el lugar citado. *Con. Tri. sess. 13. c. 3.* Esto se prueua lo primero del Concilio Florentino, y del Concilio Tridentino, en los quales se determina esta verdad. Lo segũdo se prueua de la tradicion Apostolica desde el tiempo de los Apostoles, la qual lo siente assi. Lo tercero porque de lugares de la Escriptura consta que comulgauan los Fieles partiendo la hostia y dando a cada vno su parte, como *Mat. 26.* se vee por San Mattheo, el qual cuenta, q̃ tomo Iesus el pan en sus preciosas manos, y le echo la bendicion, y lo consagro, y partiendole lo dio a sus discipulos, y los comulgo cõ el. Luego debaxo de qualquiera parte estaua todo Christo.

Quinta conclusion. La quantidad del cuerpo de Christo, no esta en este sacramento, por fuerça y virtud del sacramento, sino por la natural vnion y conjunction que tiene el cuerpo de Christo substancial, o la substancia del cuerpo de Christo con la quantidad. Esta conclusiõ es de Sancto Thomas en la question citada. *Art. 4.* La razon es, porque la quantidad del cuerpo de Christo, no esta en este sacramento, por fuerça y virtud de las palabras de la consagracion, sino tan solamente la substancia del cuerpo de Christo. Luego no esta la tal quantidad por fuerça y virtud del sacramento. Por otra parte, la quantidad del cuerpo de Christo esta vnida, y junta por real y natural vnion con la substancia del cuerpo de Christo. Luego la tal quantidad esta alli por concomitancia. De suerte, que toda la quantidad que Christo nuestro Señor tiene en el Cielo, toda esta debaxo de las especies sacramentales: y esta es comun sentencia de todos los sanctos, y de todos los Doctores. Assi lo enseña Alexandro de Ales, Alberto Magno, San Buenauentura, Escoto, y Ricardo, y otros muchos Doctores. *Alexand. 4. p. m. 3. ar. 4. Alber. in 4. d. 13. art. 10. & 11. Bonau. in 4. d. 10. q. 2. Sco. q. 1. ar. 2. Ricar. ar. tic. 1. q. 2.* Porque como queda determinado del Concilio Tridentino, en el lugar immediatamente citado, todo Christo esta debaxo de las especies sacramentales. Luego tambien ha de estar alli toda su quantidad, como esta en el Cielo: porque siempre la tiene junta consigo. Como es possible que tan gran quantidad este encerrada debaxo de las especies sacramentales que son pequeñas, no se puede declarar en este lugar. Declarase muy de proposito en el lugar citado de Sãcto Thomas.

Sexta conclusion. El cuerpo de Christo, debaxo de las especies sacramentales, no esta como en lugar, como estan los demas cuerpos en sus lugares, sino esta con vn modo marauilloso, que no se puede dezir, leuantado sobre toda naturaleza: y con vn modo sacramental, en quanto el cuerpo de Christo esta junto con las especies sacramentales, y vnido y enlazado de tal suerte con ellas, con vn lazo indissoluble, que no se aparta dellas mientras duran en su proprio ser. De suerte, que como la substancia del pan antes de la consagracion estaua junta con aquellos accidentes, assi tambien la substancia del cuerpo de Christo, por otra marauillosa vnion, esta junta con los mesmos accidẽtes. Ay vna diferencia, y es, que los accidentes estauan como en subjecto en la substancia del pan, y no estan como en subjecto en la substancia del cuerpo de Christo. Esta conclusion assi declarada es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, en el lugar citado. *Art. 5.* La razon es, porque Christo nuestro Señor esta en este sacramento por virtud Diuina, y sobrenatural, y assi esta por vn modo Diuino, y sobrenatural, que excede todos los modos de estar naturales. Luego Christo nuestro Señor en este sacramento no esta como en lugar, sino cõ otro mas alto modo de ser y estar. De lo qual se sigue, que el cuerpo de Christo esta en muchas y diuersas hostias, por distantes que esten: porque no esta el cuerpo de Christo en las hostias como en lugar, sino con vn modo marauilloso, y infable.

Septima conclusion. El cuerpo de Christo, como esta en este sacramento, se mueue con mouimiento local, quando se mueuen las especies sacramentales, y tan solamente al mouimiento dellas. De suerte, que quando se passa la hostia consagrada de vna parte a otra, juntamẽte se passa el cuerpo de Christo, que esta junto y vnido con las especies sacramentales. Esta cõ
Art. 6. clusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los Doctores comunmente.

Esta conclusion se prueua lo primero de la comun manera de hablar de toda Iglesia. La qual dize, que lleuan a Christo en las processiones, y que lo lleuan a los enfermos, quando lleuan las especies sacramentales. Lo segundo se prueua, porque como queda dicho de los Concilios, y de los Sanctos, el cuerpo de Christo, y todo Christo real y verdaderamente, esta debaxo de las especies sacramentales. Luego quãdo se mueuen y passan de vna parte a otra las especies sacramentales, se passa Christo. Lo tercero porque como queda dicho, entre las especies sacramentales y Christo, ay verdadera y real vnion marauillosa. Luego quando se passan las especies sacramentales de vna parte a otra, se passa el cuerpo de Christo de vna parte en otra.

Cap. VIII. De los accidentes que quedan en este sacramento.

PRimera conclusion. Los accidẽtes del pan, y del vino por virtud diuina: quedan en este sacramento sin subjecto. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y
D. Tho. 3. p. q. 77. a. 1. Magi. in 4. d. 12 Conc. Constanciense. Sess. 8. de todos sus discipulos. Esto se prueua lo primero con la autoridad de todos los Escholasticos, que tienen esta sentencia con el Maestro. Lo segundo, porque esto se determina en el Concilio Cõstanciense. Lo tercero se prueua, porque como queda dicho, la substãcia del pã, y del vino, se cõuierten en cuerpo y sangre de Christo, quedando los accidentes. Luego los accidentes quedan con el sacramento sin subjecto. Esto se haze por la fuerça y virtud diuina infinita, porque naturalmente los accidentes no pueden estar sin subjecto. De suerte, que la quantidad y la blãcura, y los demas accidentes del pan, y del vino, quedan en este sacramento sin subjecto ninguno.

Segunda conclusion. La quantidad respecto de los demas accidentes tiene razon de subjecto en este sacramento. Esta conclusion enseña
Art. 8. Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado. La razon es, porque la quantidad sustenta todos los demas accidentes corporales, los quales no pueden estar sino es en quantidad.

Tercera conclusion. Todas las obras que los accidentes podian hazer, quando estauan en la substancia del pan, y del vino, essas mismas pueden hazer ahora apartadas del pan y del vino: pueden sustentar y alimentar: y hazer otras cosas semejantes, como lo hazian antes. Esto enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque los tales accidentes, quedan ni mas ni menos que antes, y con la misma fuerça que antes, luego pueden hazer las mismas obras que hazian, quando estauan en la substancia del pan, y del vino. *Art. 3. 4. 5. & 6.*

Capit. IX. Del ministro deste sacramento.

PRimera conclusion. La consagracion deste sacramento es obra propria del Sacerdote. Esta conclusion pone el Angelico Doctor, y lo siguen todos sus discipulos. Esta conclusion es de Fe, esta determinada en el capitulo, *Firmiter*, y en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino. Tambien es comun tradicion de toda la Iglesia. De suerte, que en ningun caso puede hazer este sacramento, sino es sacerdote. La razon es, porque este sacramento es tan alto, y de tanta dignidad, que no se puede hazer sino és en persona de Christo, y para hazerse en persona de Christo, es necessario, que se haga con su poder, el qual recibe el Sacerdote en su consagracion, y quando se ordena. Luego solo el sacerdote es proprio ministro deste sacramento. *D. Thom. 3. p. q. 82. art. 2. Con. Triden. sess. 8. can. 1 & sess. 22. can. 2. sess. 23. c. 1. & can. 3.*

Segunda conclusiõ. Muchos sacerdotes pueden consagrar vna misma hostia. Esto determina Sancto Thomas en el lugar citado, y siguen le todos sus discipulos. La razõ es, porque los sacerdotes quando los ordena el Obispo, consagran vna misma hostia, conforme a la costumbre de la Iglesia. *Art. 2.*

Hase de suponer, que segun el vso del Pontifical Romano, los sacerdotes que ordena el Obispo, despues de auer recibido el character, y poder de consagrar, juntamente con el Obispo, dizen el Canon, y las palabras de la consagracion.

Acerca desto ay dificultad si esta costumbre del Pontifical Romano es buena. Durando dize que no: y lo mismo parece que siente la Suma Angelica. La razon desta sentencia es, porque parece cosa imposible, moralmente hablando que todos aquellos sacerdotes que de nueuo estan ordenados, acaben las palabras de la consagracion en vn mismo instante. Y assi vno dellos consagra, y los demas iterando la consagracion, pecaran pecado grauissimo de sacrilegio. Y muchas vezes acontecera, que el Obispo no consagre, por auerle preuenido alguno de los ordenantes: lo qual es grandissimo inconueniente. Cayetano sobre Sancto Thomas, en el articulo citado, admite la costũbre de la Iglesia, y del Pontifical Romano. Pero dize, que los sacerdotes nueuamente ordenados no pronuncian las palabras de la consagracion, con intencion de consagrar, sino materialmente, y recitando aquellas palabras. Esta sentencia tiene algun fundamento, en el mismo vso del Pontifical Romano, en el qual amone- *Durand. in 4. d. 13 q. 3. Sum. Ange. v. Euchari. 21. §. 2.*

amoneſtan a los nueuamente ordenados de ſacerdotes, que digan todas las coſas que eſtan en el Miſſal, como ſi celebraſſen. Luego ſuponen, que no celebran. Eſto ſe confirma, porque ſi celebraſſen, y conſagraſſen, eſtarian obligados a comulgar debaxo de ambas eſpecies, como deſpues diremos. Y eſto conſta ſer falſo del vſo de toda la Igleſia, porque los tales ſacerdotes, no comulgan debaxo de ambas eſpecies. Eſta ſentencia de Cayetano, no es del todo improbable.

A eſta duda digo lo primero, que lo mas probable es, que los ſacerdotes acabados de ordenar por el Obiſpo, pronuncian las palabras de la conſagracion, con intencion de cõſagrar, ſegun la inſtitucion de la Igleſia. Eſto enſeñan Sancto Thomas, en el articulo citado, y Palude, Alexandro, Innocencio, Syluestro, y el Maeſtro Soto, y los demas modernos Theologos. La razon es, porque en el Pontifical Romano ſe dize, que los ſacerdotes de nueuo ordenados, han de pronunciar las palabras del Canon, y de la Conſagracion, como el miſmo Obiſpo: y eſta intencion ſeria ociosa, ſino vuieſſe de tener intencion de conſagrar. Luego han de tener intencion. Eſto ſe cõfirma del conſentimiento del Obiſpo, y de los que ſe ordenan, que todos entienden que tienen intencion de conſagrar.

Palud. in 4. d. 13. q. 4. Alexan. 4. p. q. 36. m. 8. Innoc. lib. 4. de offi. miſ. c. 25. Sylueſt. ver. Euchari. q 4.

Digo lo ſegundo. Si todos aquellos ſacerdotes con el Obiſpo, acaban las palabras de la conſagracion, en el miſmo inſtante todos conſagran la miſma Hoſtia. La razon es, porque en aquel caſo, no ay mas razon, porque conſagre vno que otro. Luego todos conſagran.

Digo lo tercero. Si todos los Sacerdotes no acaban juntamente de pronunciar las palabras de la conſagracion, probable coſa es, que el que primero acaba de pronunciarlas, conſagra, y los demas no hazen nada. Eſto enſeña el Maeſtro Soto, y otros muchos modernos Theologos, Innocencio, y Alexandro de Ales dizen, que eſta ſentencia es probable. La razon es, porque la pronunciacion de las palabras de la conſagracion, cauſa la conſagracion, como ſi fueran agente natural, y a manera de agente natural. Luego en el miſmo punto que ſe acaban de pronunciar cauſan ſu efecto.

Digo lo quarto. Muy mas probable es, que ningun Sacerdote conſagra, ſino es en el inſtante en que el Obiſpo acaba de pronunciar las palabras de la conſagracion. Eſto enſeña Sancto Thomas en el articulo citado, leydo con atencion. Y eſto enſeña Innocencio, y Alexandro de Ales en el lugar citado. Eſto ſe prueua, porque el Obiſpo es el que celebra principalmente, y los demas reſpecto del Obiſpo ſe han como con cauſas en orden al celebrar. Luego la intencion de los demas ſe ha de referir al inſtãte en que celebra el Obiſpo. Eſto ſe cõfirma de las palabras del Pontifical Romana, en las quales ſe dize, que los nueuamente ordenados han de ſeguir al Obiſpo, o acompañarle, en lo qual ſe ſignica, que los demas ſacerdotes, ſegun la inſtitucion de la Igleſia, no hazen nada ſin el Obiſpo. Lo ſegundo ſe prueua. Porque de otra manera ſeguirſeya, que el Obiſpo que es el que principalmente celebra, no conſagraria muchas vezes, ſi otros acaban primero que el Obiſpo. Lo qual es grandiſsimo inconueniente.

Toda via tiene eſto dificultad, porque los ſacerdotes rezien ordenados algunas vezes acaban de pronunciar las palabras de la conſagracion primero que el Obiſpo, y otras vezes deſpues. Luego no pueden hazer ſu efecto, en el inſtante en que acaba el Obiſpo de pronunciar la forma: porque hazen ſu efecto a manera de agente natural.

A eſto ſe reſponde, que ſolos aquellos Sacerdotes conſagran, que acaban las palabras de la conſagracion en el miſmo inſtante que el Obiſpo y los demas no conſagran. Y la intencion de todos ſe ha de referir a aquel inſtante, en el qual el Obiſpo acaba las palabras de la conſagracion, y en aquel inſtante las han de acabar todos: y anſi ſino acaban en aquel inſtante, no conſagran. Pero eſſo es por defecto de los Sacerdotes, y no por falta de la inſtitucion, y intencion de la Igleſia. Eſtos tales no ſon ſacrilegos, porque no tienen intencion de conſagrar, ſino es que acaben las palabras de la conſagracion en el miſmo inſtante en que las acaba de pronunciar el Obiſpo, y anſi ſe ha de reſponder al argumento de Durando: y a la confirmació ſe ha de reſponder, que la obligacion, de comulgar debaxo de ambas eſpecies, tan ſolamente obliga aquel que celebra principalmente, que es el Obiſpo. Pero haſe de aduertir con Cayetano, que es muy buen conſejo, que los Sacerdotes rezien ordenados, no determinen ſu intencion, conforme a alguna deſtas opiniones, ſino generalmente, y en comun, tengan intencion de hazer lo que quiere la Igleſia que hagan, y de la ſuerte que quiere que tengan intencion: y en eſto no ay peligro ninguno.

Tercera concluſion. El diſpenſar y diſtribuyr el ſacramento del Cuerpo y Sangre de Chriſto, pertenece al Sacerdote. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas en la queſtion citada, y ſiguenle todos ſus diſcipulos. Es verdad cierta en la Fe. De ſuerte, que por derecho diuino pertenece al Sacerdote miniſtrar el Sacramento del altar. Eſto ſe determina en el Derecho, en el qual ſe declara el derecho diuino. Lo ſegundo conſta de la tradicion vniuerſal de la Igleſia: y anſi la Igleſia ſiẽpre guardo eſte precepto diuino. Lo tercero ſe prueua con algunas razones que trae Sancto Thomas en el lugar citado. Vna dellas es la dignidad grande deſte ſacramento, la qual pide que ninguna coſa le toque, ſino eſtuuiere cõſagrada: y anſi los Corporales, y el Caliz que le tocan eſtan conſagrados. Luego tambien la perſona que le ha de diſtribuyr ha de eſtar conſagrada, ſino es en caſo de neceſsidad, como ſi ſe cayeſſe el Sacramento en la tierra, en el qual ſeria licito leuantarle, ſino eſtuuieſſe preſente el Sacerdote, y anſi lo enſeña Sancto Thomas. Acerca

Art. 3.

Cap. perueniit, de conſecra. d. 2.

desta conclusion ay vna duda, si solo el proprio Sacerdote puede ministrar, y dispensar este sacramento.

A esta duda se responde. Estando en derecho diuino y humano, solo el proprio sacerdote, o aquel a quien lo cometiere el proprio sacerdote puede dispensar el sacramento del Altar. Que esto sea de derecho humano, cõsta del capitulo, *omnis vtriusque sexus*, en el qual se determina esto. Y lo mismo se determina en el Cõcilio Carthaginense, y en la Clementina *dudum, de sepulturis*. Que esto sea de derecho diuino, prueua el Padre Maestro Soto, porq̃ la administracion de los sacramentos es obra propria de jurisdiction. Luego requierese, que el q̃ administra los sacramentos tenga jurisdiction sobre aquellos, a los quales los administra. Y esta jurisdiction han de tener por derecho comun, como los proprios Parrochos, o por priuilegio, como lo tienẽ los Religiosos, y otros que administran sacramentos. Pero hase de aduertir, que en el sacramento de la Eucharistia, esto se entiende quanto a esto, que el que ministra el sacramento pecara, sino tiene jurisdicion: pero el sacramento sera valido. En el sacramento de la Penitencia, sino tiene jurisdicion el que le administra, el sacramento no sera valido.

Con Carthag. 1. ca. 7. Sot. in 4. p 13 q. 1. ar. 3.

Quarta conclusion. Al Diacono pertenece dispensar la sangre. Para declarar esta conclusion, se ha de aduertir, que fue costumbre antigua en la Iglesia, que el Diacono ministrasse la sangre de Christo en el Caliz, quando comulgauan los fieles debaxo de ambas especies, como cõsta de la Historia de S. Lorenço. Esta conclusion ansi explicada, prueua Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porq̃ el Diacono, como es tan cercano al Sacerdote, participa algo del orden del Sacerdote, y ansi puede dispensar la sangre. Y otra razon pone alli Sancto Thomas, la qual se ha de ver en el. Es verdad, q̃ quando se ordena el Diacono, no se haze expressa y formal mencion deste oficio del Diacono. Pero por el mismo caso que se constituye proprio ministro del Sacerdote, como se dize en el Derecho, se colige q̃ puede ministrar al pueblo el Caliz con la sangre. Porque el sacerdote no podia conuenientemente comulgar a tan grande multitud de fieles, como entõces comulgauan debaxo de ambas especies: y tambien esto consta del vso de la Iglesia.

Ad 1.

Cap. Diachonus, d. 23.

Quinta conclusion. No pertenece al Diacono dispensar las especies de pan, debaxo de las quales se contiene el cuerpo de Christo, sino es en caso de necesidad, y esto mandandolo el Obispo, o el proprio sacerdote. Esta conclusiõ tiene Sancto Thomas en el mismo lugar.

Acerca desta conclusion, es la primera dificultad, porque el Diacono puede ministrar las especies de vino, por ser tan vezino, y cercano al sacerdote, y no puede ministrar las especies de pan por la misma razon? La razon de dudar es, porque de tanta dignidad son las especies de vino, como las especies de pã: y ygualmẽte concurren a constituyr vn entero y perfecto sacramento de Eucharistia.

A esta duda se ha de responder con el Angelico Doctor en el mismo lugar, que ay grandissima diferencia entre la vna especie sacramental, y la otra. Porque las especies de vino, administranlas en el Caliz, de suerte que el Diacono no las toca: pero las especies de pan, ministranse con las manos, de suerte que las toca el ministro, y ansi no es la misma razõ. Porque para tocar las especies sacramentales, es necessario que la persona, y las manos esten consagradas.

La segunda dificultad es, si el sacerdote estuuiesse ausente, si podria el Diacono en caso de necessidad, y en el articulo de la muerte lleuar este sacramento al enfermo, y ministrarsele. Y lo mismo es, quando el sacerdote por negligencia, o por malicia, no quiere lleuar el sacramento al tal enfermo.

A esta dificultad, el Angelico Doctor expressamente enseña que es licito. La razon es, porque la misma necessidad es interprete de la voluntad del Sacerdote. En el segundo caso, el Padre Maestro Soto, en el lugar citado dize, que no es licito, si repugna y contradize el proprio Sacerdote. Lo que podra hazer el Diacono, sera amonestar al Sacerdote, y corregirle fraternalmente. Hase de aduertir, que en ninguna manera se ha de admitir que el Subdiacono, o otro ministro inferior, lleue el sacramẽto de la Eucharistia a los enfermos. Porque jamas se ha oydo en la Iglesia: que se haya hecho tal cosa. Y mucho menos se ha de admitir, que el lego en extrema necessidad lleue el sacramento a los enfermos.

D. Thom. in 4. dist. 13. q. 1. ar. 3. q. 2.

Vltimamente se ha de aduertir, que lo que dize Sancto Thomas que en caso de necessidad puede el seglar leuantar el sacramento de la tierra, tiene verdad. De lo qual se colige, que puede muy bien guardarle decentemente, y con reuerencia hasta que aya lugar de entregarlo al sacerdote. Y si en algun caso raro no pudiesse guardarlo con la deuida reuerencia, por el peligro que ay de los Hereges que tratarian mal el sacramento, podria muy bien comerse le, auiendo la deuida disposicion para recibirle,

Sexta conclusion. Es cosa necessaria, que el sacerdote que consagra este sacramento, lo reciba todo entero. Esta conclusion es cierta segun la Fe, y determinala Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual esta determinado. Lo segundo se prueua con la razon de Sancto Thomas, por que el que ofrece sacrificio ha de participar del mismo sacrificio.

Art. 4. ca. relatũ de consecr. d. 2.

Septima cõclusiõ. Si por milagro apareciesse el cuerpo de Christo en el altar en forma de carne, en las especies de pan, o en forma de sangre en las especies de vino, no se auia de tomar el sacramento. Esto enseña Sancto Thomas en el mismo lugar. La razon es, porq̃ los milagros q̃ Dios haze, no estan subjectos a las leyes. Pero dize Sancto Thomas, que se auia de aconsejar al tal sacerdote, que boluiesse a consagrar, y reci-

Ad 3.

y recibiesse enteramente el sacramento. En lo qual significa el Doctor Angelico ser consejo en el tal caso, el comulgar debaxo de ambas especies, y que no es precepto. Porque el milagro extraordinario quita la obligacion del precepto en el tal caso. Pero si despues de la consagracio, se echasse de ver, que en las especies de pan, o de vino, ay veneno, entonces ay obligacion de precepto de consagrar, y hazer entero el sacramento, y el sacrificio, y cōsumir ambas especies. Porque entonces no ay milagro que quite la obligacion.

Octaua conclusion. El mal sacerdote, y que esta en pecado mortal puede consagrar el sacramento de la Eucharistia. De suerte, que sea verdadero sacramento, aunque pecara mortalmente. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada. Esto se prueua del Concilio Tridentino. Lo segundo, porque el sacerdote por malo que sea, siempre tiene character, que es poder para consagrar. Luego por malo que sea, y aunque mas peque mortalmente, si consagra, valido sera el sacramento.

Artic. 5. Con. Trid. sess. 7. canon. 12.

Nona conclusion. La Missa del mal sacerdote, en razon de sacramento, no vale menos que la Missa del buen sacerdote. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada. La razon es, porque el mal sacerdote haze verdadero sacramento como lo haze el bueno. Dixe en razon de sacramento, porque hablando de la razon del sacrificio, hase de dezir despues. Solamente se ha de aduertir con S. Thomas, q̃ las oraciones publicas, ora se hagan en la Missa, ora fuera de la Missa, son prouechosas a aquellos por quien se dizen, aunque el sacerdote sea pecador, y nō reciba fructo ninguno de las tales oraciones. La razon es, porque se ofrecē en nombre de la Iglesia.

Art. 6.

Decima conclusion. Los Hereges y scismaticos, y descomulgados, si estan legitimamente ordenados, pueden consagrar, aunque pecan mortalmente, y grauissimamente, consagrando. Esta conclusion es de Fe, difinida en el Concilio Tridentino, en el lugar citado en la conclusion passada, y se prueua con la misma razō. Esto se ha de aduertir contra el Maestro de las Sentencias, y contra la Glosa, que enseñan lo contrario.

Magi. in 4. d. 13. c. 1. glos. in ca. accedens d. 5.

Vndecima conclusion. El sacerdote degradado, puede consagrar este sacramento, de suerte que sera sacramento verdadero, aunque pecara mortalmente. Esta conclusion tambien es de Fe. Esta difinida en el Concilio Florentino, y en el Concilio Tridentino en los lugares citados. La razō es, porque los tales sacerdotes degradados, tienen character sacerdotal, el qual no se puede quitar del alma. Luego verdaderamente consagran,

La dificultad es acerca desta conclusion, si la Missa que de hecho celebra el Herege scismatico, degradado, o descomulgado, sea de prouecho a aquellos por quien se ofrece. A esta duda se responde, que vale quanto a lo essencial del sacrificio: porque quanto a esto, no depende principalmente de q̃ el ministro sea buen Christiano, ni de la Iglesia, sino de Christo. Porque el sacerdote es ministro por el character, y por la cōsagracion, que recibio de Christo nuestro Señor: y el character y la consagracio, no se quitan quando degradan a vno, o quando lo descomulgan, o quando esta preciso de la Iglesia. Quanto a las oraciones que se juntan con el sacrificio, probable cosa es, que las tales oraciones son de prouecho para aquellos por quien se ofrecē: y assi lo afirma el Padre Maestro Soto. Lo qual se ha de entender que son de prouecho, no por la deuocion del ministro: porque en el tal caso no tiene ninguna, sino por la intēcion è institucion de la Iglesia, la qual quiere ofrecer aquellas oraciones: y Dios las acepta como suyas. Pero mas probable es que las tales oraciones no son de prouecho, porque el valor dellas depende de la institucion, è intencio de la Iglesia. Y la Iglesia no pretende, ni es su intencion rogar a Dios por medio de vn ministro apartado della.

Duodecima conclusion. No es licito recibir la comunion, o oyr Missa de los pecadores que estan priuados de la execucion de las ordenes, por sentencia de la Iglesia, como son los Hereges, scismaticos, y descomulgados. Esta conclusion se ha de entender conforme a la restriction del Concilio Constancience, de la qual diremos abaxo. Porque conforme a ella, solamēte estamos obligados a euitar los descomulgados en dos casos. Quando vno esta descomulgado por su proprio nombre, y quando publicamente hiere algun clerigo. Pero hase de aduertir lo primero, que aunque es verdad, que en el articulo de la muerte es licito recibir el sacramento del baptismo, y de la Penitencia de qualquier descomulgado, aūque este descomulgado por su proprio nōbre, y de qualquier Herege Apostata y degradado: pero no es licito recibir de los tales el sacramento de la Eucharistia. Porque no es sacramento de tanta necessidad, y es sacramento de grandissima santidad. Y assi no es cosa conueniente recibirle de la mano de tā grādes pecadores. Lo segundo se ha de aduertir, que aunque es verdad, que por derecho Ecclesiastico, solamente estamos obligados a euitar los descomulgados en aquellos dos casos, pero por derecho natural y diuino, puede auer casos, en los quales estamos obligados a no recibir los sacramentos de los Hereges descomulgados, aunque sean ocultos. Lo vno, por el peligro que puede auer de que se nos peguen sus enfermedades del alma: y tambien para no nos escandalizar quando ellos se entremeten a administrar los sacramētos. De lo qual diremos mas a la larga en lo de descomunion.

Decima tercia conclusion. No es licito que el sacerdote dexe de celebrar y consagrar. Esta conclusion tiene Sancto Thomas en la question citada: y assi parece que qualquier sacerdote, aunque no sea Cura de almas, esta obligado a celebrar en las fiestas principales. Y principalmēte en aquellos dias en los quales los demas fieles estan obligados a comulgar. *Art. 10.*

La duda es, si el Sacerdote que nunca celebra, tan solamente por no celebrar peque mortalmente. Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas parece que dize, que tan solamente es pecado venial nunca celebrar: y lo mismo parece que tiene Victoria. Alexandro de Ales parece que dize, que no es pecado ninguno nũca celebrar, y lo mismo parece que tiene Gabriel, y San Buenauentura.

Victo. in sum. nu. 54. de Eucha. Ale. 4. p. q. 5. mẽbr. 2. Gabr. super can. miss. lect. 87. D. Bona. 11. in 12. art. vlt. q. 1. 4. distin. Sylu. ver. Missa 1. §. 7.

Digo lo primero. Pecado mortal es nunca celebrar. Esta es comun sentencia de todos los Theologos: tiene la Sãcto Thomas en el lugar citado, y Sylvestro, y el Padre Maestro Soto, y todos los modernos Theologos. La razon es, porque haze gran injuria a la dignidad y potestad sacerdotal, si nunca vsa della. Lo segundo, porque regularmente, y comunmente se haze por menosprecio, y con grandissimo escandalo.

Cap. voltes de cele. Miss. Con. Tri. sess. 24. de refor. ca. 14.

Digo lo segundo. Que es muy probable que qualquier sacerdote esta obligado a celebrar en las fiestas mas solemnes, sino esta impedido por alguna causa justa, y razonable: como en el dia de Nauidad, y la resurrection, y la Pascua de Espiritu Sancto, y otras fiestas semejantes. Anssi lo enseña el Padre Maestro Soto, y comũmente los modernos Theologos. Esto se prueua del Derecho, en el qual son reprehendidos grandemente, los sacerdotes que celebran tan solamente tres, o quatro vezes en el año, y les mandan estrechamente, y sopena de suspensiõ, que no lo hagan anssi. Por esta razon el Concilio Tridentino aduierte a los Obispos, y los amonesta, que procuren que los simples sacerdotes celebren todos los Domingos, y fiestas solemnes, y los proprios Parrochos todas las vezes que fuere necessario, por razon de su oficio.

Sancto Thomas en el lugar vltimamente citado en la solucion del vltimo argumento, declara marauillosamente, quando el sacerdote por razon de enfermedad esta escusado de dezir Missa, y quando esta impedido, de suerte que no la puede dezir. Vease este lugar con atẽcion.

Cap. X. De los efectos del Sacramento del Altar.

3. p. q. 79 a. 1. Ioan. c. 6.

PRimera conclusin. El sacramento causa gracia. Esta conclusion enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos. Esto consta de la Sagrada Escriptura. Porque Christo por San Iuan dize. El que me come a mi, viue por mi. Esto se determina en los Concilios, en el Concilio Ephesino primero, y en vna Clementina, *Si Dominum, de reliquiis*, y en el Concilio Florentino, en aquel famoso decreto de la vnion de los Armenos, se determina de todos los sacramentos de la nueua ley, que dan gracia: y muy en particular del sacramẽto de la Eucharistia dize tres cosas. Lo primero es, que por este sacramento el hombre se incorpora con Christo. Lo segundo es, que este sacramento augmenta la gracia. Lo tercero es, que todos los efectos que el manjar corporal haze en el cuerpo, este sacramento los haze en el alma. Esto mismo se determina en el Concilio Tridentino. La razon desta conclusion es, porque assi como Christo viniendo al mundo visiblemente causo en los hombres la vida de gracia, anssi tambien viniendo al hombre sacramentalmente, fue cosa conueniente q̃ causasse en el la misma vida de gracia.

Refertur de cõsecr. d. 2. c. necessariũ.

Con. Tri. sess. 7. c. 6. & sess. 13 cap. 2. & can. 5.

Segunda conclusion. El efecto proprio, y q̃ tiene de suyo este sacramento, quando se recibe real y verdaderamente no es causar la primera gracia, sino el augmento y perfection de la gracia. Esto enseña el Doctor Angelico y todos sus discipulos en el lugar citado. Esto se prueua lo primero del Concilio Florentino en el lugar citado, en el qual se dize ser el proprio efecto deste sacramento augmentar la gracia a aquellos que le reciben dignamente. Lo segundo se prueua, porque para recibir dignamente el sacramento de la Eucharistia, es necessario q̃ el que le recibe este en gracia, como consta del vniuersal consentimiento de toda la Iglesia. Luego no tiene de suyo dar primera gracia, sino augmentar. Lo tercero. Porq̃ este sacramento presupone la gracia baptismal, y en el que la ha perdido, la gracia del sacramento de la Penitencia: luego de suyo no tiene dar primera gracia, sino el augmento. Lo vltimo. Porque del manjar corporal no es efecto proprio dar vida, sino augmentarla. Luego del sacramento del altar, no es efecto proprio el causar la gracia y la vida espiritual, sino augmentarla.

Ad primum.

En la conclusion queda dicho, que este sacramento de suyo, y de su propria razon no tiene dar primera gracia, sino augmentarla. Porque en algun caso como extraordinario da la primera gracia, como diremos abaxo.

Acerca destas conclusiones es necessario antes que passemos adelante declarar, quãdo este sacramento de la Eucharistia causa la gracia, y sus efectos. La primera sentencia es, que este sacramento causa su efecto en el mismo punto q̃ se percibe con la boca, antes de tragarle, y consumirle: porque la virtud deste sacramẽto, que es Christo, es infinita, y puede luego causar la gracia. La segunda sentencia es, que el tiempo, en que este sacramẽto causa gracia, no se ha de limitar al tiempo en que se tragan las especies sacramentales, sino que se ha de estender a todo el tiempo que las especies sacramentales duran en el estomago del que le recibe. Esta sentencia tiene Cayetano en el lugar de Sancto Thomas citado, y el Dean de Louayna. Esta sentencia se prueua lo primero, porque todo aquel tiempo esta Christo presente sacramentalmente en el hombre. Luego todo aquel tiẽpo ha de causar gracia. Lo segundo, porque como dize el Concilio Florentino, este sacramento es como el manjar corporal, y haze los mismos efectos. Y el manjar corporal, no solamente haze sus efectos quando le tragan, sino todo el tiempo que esta en el estomago. Luego lo mismo sera del manjar espiritual. Lo tercero.

Decanus Louan. art. 4.

Por

Porque ſi eſto no fueſſe verdad, ſe impidiria el efecto deſte ſacramento, ſin culpa del que le recibe. Que ſe ſiga conſta, porque al tiempo de recibir el ſacramento, y tragarle, eſta el hombre juſtamente ocupado en la reuerencia exterior deuida al ſacramẽto, y diuertido, y aſsi no puede entonces hazer efecto el ſacramento. La tercera ſentencia es, que eſte ſacramento cauſa ſu efecto todo el tiempo del recibirle haſta que ſe traga. Porque en todo aquel tiempo es verdad dezir, que el hombre come y beue el cuerpo y ſangre del Señor. La vltima ſentencia es, la que tienen comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas ſobre el lugar alegado, y en particular el Maeſtro Fray Martin de Ledeſma, y el Padre Maeſtro Soto, y otros muchos, y la tengo por verdadera, y ſe declara por eſtos dichos.

Digo lo primero. Certiſsimo es, que eſte ſacramento no cauſa la gracia, ni los demas efectos, que cauſa de ſi, antes de verificarſe que ſe come, y ſe beue el ſacramento. Lo primero ſe
Ioan. 6. prueua porque Chriſto por San Iuan, al comer y beuer deſte ſacramento, promete ſus efectos. Luego antes de comerle, y beuerle, no puede hazer ſus efectos. Lo ſegundo. Porque es manjar, y haze ſu efecto como mãjar, el qual ſe aplica comiendole, y recibiendole. Luego antes de comerle, y beuerle, no haze ſu efecto. De lo qual ſe colige, que la primera ſentencia no es verdadera.

Digo lo ſegundo. Eſte ſacramento no cauſa la gracia y los demas efectos ſucesſiuamente por todo el tiempo que dura el recibirle actualmente. Eſta concluſion es contra la tercera ſentencia. La razon es. Porque todos los demas ſacramentos cauſan la gracia y los demas efectos en vn inſtante: luego tambien eſte ſacramento la cauſa en vn inſtante, y no en tiempo: porque eſte ſacramento tiene mas fuerça y virtud. Lo ſegundo. Porque eſte ſacramento, y los demas, cauſan ſus efectos como agentes naturales, y a manera de agentes naturales: y el agente natural cauſa ſu efecto en vn inſtante: luego tambiẽ eſte ſacramento.

Digo lo tercero. Eſte ſacramento no cauſa la gracia, ni los demas efectos, por todo el tiempo que dura en el eſtomago. Eſto es contra Cayetano. Prueuaſe lo primero: porque el efecto deſte ſacramento, ſe atribuye en las Diuinas letras al comer y beuer eſte manjar Diuino, y aſ-
Ioan. 6. ſi dize Chriſto. El que come mi carne, y beue mi ſangre, ſe encorpora conmigo, y yo con el. Luego quando el ſacramento eſta en el eſtomago no haze ſu efecto: porque entõces no ſe come, ni ſe beue, ſino eſta ya comido y beuido. Lo ſegundo. Porque ſe ſeguiria, que el que recibieſſe mas formas conſagradas, fueſſe de mejor condicion, y recibieſſe mas gracia, que no el que tan ſolamente recibe vna forma. Porque las muchas formas, durarã mas en el eſtomago, lo qual no parece que es conforme a Theologia. Tambien ſe ſigue, que el que tiene mas flaco eſtomago, y tiene menos fuerça para digerir, recibieſſe mas gracia comulgando con forma de la miſma quantidad que otro. Porque le durarã las eſpecies mas en el eſtomago: lo qual no ſe ha de admitir.

Toda via queda dificultad, quando el ſacramento da gracia y en que inſtante, para que cũplidamente ſe entienda el tiempo en que haze ſu efecto. La primera ſentencia es, que eſte ſacramento cauſa gracia, y los demas efectos, en el primer inſtante y momento, en que es verdad dezir, que eſte ſacramento es ya comido, o beuido, conforme a las eſpecies que fueré. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto, y el Padre Maeſtro Fray Martin de Ledeſma. Eſta ſentencia tiene fundamento. Lo primero. Porque entonces eſta aplicado ſuficientemẽte el ſacramento: luego entonces da gracia, y cauſa los demas efectos, no auiendo impedimento de parte del que le recibe. Lo ſegundo, porque el comer, y beuer, no eſta conſumado, y perfecto haſta entonces, luego haſta aquel inſtãte no haze el ſacramento ſu efecto. Lo tercero, porque todos los demas ſacramentos, no hazen ſu efecto haſta el inſtãte en que eſtan perfectos y acabados. Luego el ſacramento del altar no cauſa ſu efecto haſta que eſta conſumado y perfecto el comer, o el beuer. La ſegunda ſentencia dize. Que no es neceſſario eſperar el inſtante que ſe acaba el comer y beuer, para que el ſacramento de gracia, y cauſe ſus efectos, ſino que en el tiempo, o inſtante, en que es verdad dezir: que el hombre come y beue, de preſente cauſa el ſacramento la gracia. Eſte parecer tienen algunos diſcipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porque eſte ſacramento cauſa gracia en el vſo del miſmo ſacramento, y el vſo deſte ſacramento es, quando ſe guſta y come como manjar. Luego entonces tiene ſu efecto. Eſto ſe confirma, porque el vſo deſte ſacramento no conſiſte en el digerir las eſpecies ſacramentales, como en el mantenimiento corporal: porque de otra manera ſeria verdadera la ſentencia de Cayeta no que ya hemos impugnado. Luego el vſo del ſacramento, conſiſte en comer y beuer las eſpecies, y entonces da gracia, y haze los demas efectos.

Sot. in 4. d. 11. q. 2. a. 1. Martinus de Ledeſ. en el lugar citado.

Digo lo quarto para declarar eſte punto. Eſtas dos vltimas ſentencias ſon bien probables, y qualquiera dellas ſe puede ſeguir, por la autoridad de los Doctores que las tienen, y las razones hechas por ambas ſentencias. Las dificultades particulares que podia auer acerca deſtas ſentencias, no ſe pueden declarar aqui: veanſe en el lugar citado de Sancto Thomas.

Tercera concluſion. El ſacramento del altar en aquellos que le reciben dignamente, quanto es de ſu parte, haze vn marauilloſo efecto, q̃ es deſpertar y exercitar el alma al amor de Dios, y cauſar vna refection eſpiritual, cõ vna dulçura eſpiritual. Eſto enſeña Sãcto Thomas *Ad 4.* y todos ſus diſcipulos en el lugar alegado. Prueuaſe lo primero del Concilio Florentino, que dize, que eſte ſacramento haze todos los efectos en el alma, que el manjar corporal en el cuerpo. El manjar material, no ſolamente tiene de ſu naturaleza ſubſtentar, ſino deleytar, y

alegrar el hombre. Luego lo mismo haze el majar espiritual. Lo segundo consta por la experiencia: porque muchos que se llegan a este sacramento de la Eucharistia con muy buena disposicion, experimentan en si todos estos efectos. Esto tiene el sacramento infaliblemente, quanto es de su parte: porque por no lleuar tan perfecta disposicion el que le recibe aunque no llegue indignamente puede ser que no cause estos efectos. De lo qual se sigue que el feruor de la charidad, y la espiritual dulçura, puede ser mayor, o menor, o ninguna, segun la mayor, o menor disposicion del que recibe el sacramento. Antes algunas vezes, por la disposicion misma del hombre, sin pecar venialmente, se puede impedir la dulçura espiritual, alomenos que no se deriue al apetito sensitiuo, y esto suele acontecer en hombres ocupados en gouernar almas, o en estudiar para enseñar a otros, o tambien por diuina prouidencia, para humillar los que son muy espirituales.

Quarta conclusion. La actual delectacion, casi siempre, o communmente se impide por peca do venial. La razon es. Porque al tiempo de recibir este sacramento, es tiempo de grande atẽcion, y que es necessario que el hombre este muy atento a comulgar dignamente. Luego negligencia sera, que el hombre este distraydo en tal ocasion: y por consiguiente sera pecado venial. Verdad es, que alguna vez se podra impedir este efecto, que es la delectació, por alguna causa natural, sin culpa ni pecado de parte del que recibe el sacramento.

Quinta conclusion. Muy verisimil cosa es, q̃ la refection actual que tiene proporcion con la gracia habitual que causa este sacramento, se puede dar despues passada la comunion, todas las vezes que vuo impedimento para la delectacion actual. Esta conclusion es contra Cayetano en el lugar de Sancto Thomas alegado. Pero tiene fundamento en la doctrina del mismo Doctor, y en el Concilio Florentino, en el qual se dize que este sacramento se da a manera de manjar, y haze todos los efectos que haze el manjar material en el cuerpo: y el manjar material haze algunos efectos, aun despues de auerle comido. Luego tambien este sacramento hara algunos efectos despues de auerle recibido. Lo segundo, porque es cosa conuenientissima, que a este tan alto sacramento le atribuyamos todos los efectos decẽtes: y este lo es grãdemente. Luego tiene este efecto.

Sexta conclusion. Este sacramento tiene por *Art. 2.* efecto el alcançar la gloria. Esto enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos en la question citada. Esto se prueua del comun consentimiento de todos los Sanctos, y Christo por *Ioan. 6.* San Iuan promete la vida eterna a los que dignamente reciben este sacramento. Y el Con*Con. Trid.* cilio Tridentino enseña que este sacramento es *sess. 13. c.* prenda de la vida eterna, y assi lo canta la *2.* Iglesia.

La duda es, si es efecto proprio, y particular deste sacramento el alcançar la gloria. La razó de dudar es, porque la gloria corresponde a la primera gracia, como es cosa notoria: y este sacramento no tiene de si dar la primera gracia, sino el Baptismo y Penitencia, luego este no es efecto particular deste sacramento. Esto se confirma porque todos los sacramentos de la nueua ley tienen dar gracia. Luego todos tienen dar gloria que corresponde a la gracia: y assi no es particular efecto deste sacramento. El Padre Maestro Soto dize, que alcançar la gloria no es particular efecto deste sacramento. *Sot. in 4. d. 11. q. 2. art. 2.*

A esto se responde, que es particular efecto: porque el alcançar la gloria, consiste en juntarse con Dios, y esta conjunction con particular modo y manera, se haze en este sacramento. Tambien, porque aunque los demas sacramentos hagan y causen este juntarse con Dios, esto hazen en orden al sacramento del altar que es el fin de todos, y el perfectissimo entre todos.

A la razon de dudar, y a su confirmacion se responde, que los demas sacramentos dan primera gracia, y gracia en orden a este sacramento, que es el vltimo complemẽto de todos los sacramentos, y la consumacion dellos, en quanto por este sacramento nos juntamos cõ Christo, Autor de la gracia, y de la gloria. Y por esto con particularissima razon se atribuye el alcançar la gloria a este sacramento, como efecto proprio. Porque por la intima vnion, y refection espiritual que causa, se representa la vnion consumada que ha de auer en la gloria, y la excelentissima fruycion. Tambien q̃ por la primera gracia no se alcança la gloria, sino es que aya perseuerancia. La qual principalmẽte se alcança por este sacramento, al qual pertenece substentar, y conseruar en la vida espiritual hasta el fin.

Septima conclusion. Este sacramento tiene virtud y eficacia de si, de remitir y perdonar qualesquier pecados en quanto contiene, y encierra en si la virtud de la Passion de Christo, que es fuente y causa de la remission de los pecados. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar *Art. 3.* citado, y siguenle todos sus discipulos. La razon de la conclusion la trae ella misma consigo, y se declara mucho mas en la conclusion siguiente.

Octaua conclusion. Certissima cosa es que el sacramento del altar alguna vez puede dar la primera gracia, y causar la remission del pecado mortal. El exemplo es. Quando vno llega al sacramento del Altar con legitima atricion pensando que lleua contricion, y no auiendo copia de confessor. En este caso este sacramento da la primera gracia, y causa la remissiò del pecado mortal. Lo mismo es, quando vno se llego a confessar con legitima atricion, y el cõfessor no le absoluio por falta de intencion, o porque no tenia jurisdiction, aunque le dixo la forma de la absolucion. En este caso pudo este tal que lleuaua sola atricion, pensar que estaua contrito, por virtud del sacramento de la Penitencia: y assi llegandose al sacramento del Altar, le dara la primera gracia, y le hara de atrito contrito, y le perdonara los pecados mortales.

Esta

Esta conclusion assi explicada tiene Sãcto Thomas en el lugar citado, y Alexandro de Ales, el Padre Maestro Soto, Durando, Palude, Ricardo, Gabriel, y Cayetano en el articulo citado, y el Maestro Fray Martin de Ledesma sobre el mismo articulo. Esto se prueua, porque segun el comun modo de hablar de los Sanctos Padres, este sacramento tiene fuerça para perdonar los pecados, como consta de lo que dize S. Gregorio, y se refiere en el Derecho. Luego este sacramento da la primera gracia, y causa la remission del pecado mortal. Esto se confirma, porque como se dize en el Concilio Tridentino, los sacramentos de la nueua ley causan gracia en aquellos que no ponen impedimento, y el que se llega de la manera dicha a este sacramento, no pone impedimento a la gracia. Porq̃ poner impedimento al sacramento y a la gracia, es recibirlo con consciencia, o afecto de pecado mortal, y este tal no tiene consciencia ni afecto de pecado mortal: luego no pone impedimento a la gracia sacramental, y por consiguiente recibela.

Alexan. 4. p. q. 46. memb. 3. art. 2. Sot. vbi supra Duran. in 4. d. 5. q. 4. Pal. q. 1. art. 1. Ricar. ibi. art. 2. q. 1. & d. 12. art. 5. quæst. 1. Gab. sup. can. miss. lect 85. Cap. Species, &c. si sanguis de consecra. d. 2. Con. Trid. sess. 7. canon. 7. Con. Trid. vbi sup.

Nona conclusion. La primera gracia, y la remission del pecado mortal, no es efecto deste sacramento, como primero que le conuenga de su propria especie, y institucion. Esta sentencia emiẽa Cayetano, y el Padre Maestro Soto, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. Esto se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina que el principal efecto del sacramẽto del altar, no es la remissiõ de los pecados mortales. Luego no es efecto que le conuiene de su propria especie y institucion. Porque si lo fuera de necessidad, auia de ser el efecto principal. Porque aquel es efecto principal de vna causa que le cõuiene, segun su propria especie y razon. Lo segundo se prueua, porque este sacramento haze su efecto a manera de manjar, y el manjar de su propria razon no da la vida, sino presuponela. Luego este sacramento de su propria institucio tiene presuponer la gracia primera, y no darla. De lo qual se sigue, que este sacramento algunas vezes haze de atrito contrito. Pero este efecto no es particular deste sacramento, que le cõuenga de su propria institucion, y razon. Y aun que es verdad que haze de atrito contrito, y da la primera gracia, este efecto haze como manjar, y a manera de manjar. Por ser manjar viuifico que puede dar vida, por encerrar en si tan alta virtud. De lo qual se dira mas tratando de la disposicion necessaria para este sacramento.

Accessus neuter.

Acerca desta conclusion ay vna duda, y grane, si se puede dar caso en que vn hõbre llegue al sacramento de la Eucharistia, con tal disposicion que no peque mortalmente, ni reciba gracia por el sacramento.

En esta dificultad, la primera sentencia es, q̃ no se puede dar tal caso, sino que de necessidad ha de pecar mortalmente, o recibir gracia.

Et 3. p. q. 80. ar. 4. Ale. 4. p. q. 96. mem.

Esta tentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y cita a Sancto Thomas en el articulo tercero citado, y en otro lugar: y lo mismo tiene Alexandro de Ales, Ricardo, Durando, y Pedro de Palude. Esta sentencia se funda lo primero: porque el pecador que llega a este sacramento, o tiene consciencia de su pecado, o lo ignora por su culpa, por no auer hecho diligencia ninguna, o tan poca que no es suficiente, segun la prudencia, y si llega desta manera peca mortalmente, como es cosa llana. Pero si llega a este sacramento en pecado, por ignorancia inuincible y inculpable, pẽsando probablemente (conforme a prudencia) que va en gracia, y no lo va en realidad de verdad, este tal no peca mortalmẽte llegandose a este sacramento, sino antes consigue por el la primera gracia, y la remission del pecado: luego no se puede vn hombre llegar a este sacramento, como se pinta en la duda. Esto se confirma. Porq̃ el pecador que se llega a este sacramento, o pone impedimento, o no, sino le pone da gracia: porque los sacramentos de la nueua ley, dã gracia a los que no ponen impedimento: y si lo pone peca mortalmente: luego no se puede vn hombre llegar al sacramento de la manera dicha. Lo segundo se funda esta sentencia, porq̃ el pecador, o se llega indignamẽte a este sacramento, y entonces peca mortalmente, y come juyzio, y si se llega dignamente, recibe gracia, luego no ay dar medio. Lo tercero se funda, porque el que llega en pecado mortal al sacramento, o lo ignora culpablemente, y con ignorancia vincible, y culpable, y desta manera, peca mortalmente llegandose a este sacramento, o llega ignorandolo inuincible y sin culpa ninguna, y desta manera da gracia el sacramento, luego no se da medio. Esta sentencia es probable.

br. 3. art. 2. Ricar. d. 9. a. 3. q. 1. Duran. ibid. quæst. 4. Palud. q.

La segunda sentencia es, que se puede vno llegar al sacramento del Altar, con tal disposicion que no peque mortalmente llegandose al sacramento, ni el sacramento le de gracia. Esta sentencia es mas probable, y mas verisimil. Esta sentencia tiene Cayetano, San Buenauentura, Gabriel, Marsilio, Adriano, y casi todos los modernos Theologos. Y Sancto Thomas, en aquel articulo tercero, parece que tiene esta sentencia, si bien se considera. Esta conclusion se prueua lo primero, porque mas es recibir el sacramento, y el fructo del sacramento, que es la gracia, que no recibir tan solamente el sacramento, y no pecar de nueuo, recibiẽdo el sacramento. Luego mayor disposicion se requiere para conseguir la gracia, y assi puede vno llegar con tal disposicion, que no peque mortalmente, ni tampoco reciba gracia. Lo segundo, si vno peco mortalmente, y oluidose con vn oluido natural, y procuro llegarse al sacramento del altar, y examino su consciencia, y no hallando pecado ninguno, no tuuo dolor ni atricion del pecado que auia cometido, en este caso este tal no peca mortalmente: llegandose al sacramento del Altar, como parece cierto: ni tã poco da gracia, porque es dificilissimo de entender, que el sacramento de la Eucharistia de gracia, y justifique a vno sin tener por lo menos atricion del pecado que cometio. Lo vltimo porque el que peco mortalmente, nunca se justifica,

Caiet. 3. p. q. 79. art. 1. Eguauen. in 4. d. 9. ar. 2. q. 3. Gabr. ibi. q. 1 & Super ca. miss. lect. 8. Marsi. in 4. q. 6. ar. 4. Adria. in 4. q. 1. de Eucharistia.

stifica,sino es por penitencia formal,o virtual, como diremos en lo del sacramento de la Penitencia.Y en el tal caso dicho, no ay penitencia ninguna. Luego no se justifica, y por otra parte no peca mortalmente.Luego podrase llegar a este sacramẽto sin pecar,y sin recibir gracia. De suerte, que conforme a esta sentencia mas se requiere para recibir la gracia en este sacramento, que no para vitar el pecado mortal en el recibir el sacramento. La razon es clara, porque para vitar el pecado,basta que el que se llega a este sacramento muy probablemente piense que esta en gracia de Dios,aunque realmente no tenga atricion, ni contricion. Y por esta ignorancia inuincible, se excusa el hõbre de nueuo pecado de sacrilegio.Pero para conseguir la gracia requiere por lo menos dolor de los pecados, que por lo menos sea atricion perfecta,y que el que se llega al sacramento piẽ se que lleua contricion. De suerte que para recibir la gracia,no basta que el hombre piense q̃ va con legitima contricion,o que va confessado,si realmente no lleua atricion perfecta. Porque con el efecto del pecado mortal,no se puede infundir la gracia,y si realmẽte no tiene por lo menos la tal atricion perfecta despues de auer pecado mortalmẽte, quedase en el afecto de pecar mortalmente, y ansi el sacramento no da gracia. Como en el caso del segundo argumento por nuestra conclusion : y esto se vera aun mas claro en el caso que se sigue,en el qual tambien no se peca mortalmente llegandose al sacramento,ni se da gracia.El caso es,que vn rustico, o idiota tiene animo de matar a su enemigo,y sabe que esto es pecado mortal,y duda si puede con aquel animo llegarse al sacramento del altar , para que el sacramento le quite aquella voluntad mala que tiene: y el proprio Parrocho , o el Obispo,o algun hombre docto maliciosamente le dize,que es licito comulgar con tal voluntad. Cierta cosa es que este tal llegandose al sacramento del altar,no recibe gracia. Porque perseuera en su mala voluntad sabiẽdo que es pecado mortal. Pero escusase del nueuo pecado , por la ignorancia inculpable q̃ tiene por el authoridad de los que le dixeron, que no era pecado mortal comulgar, juntando se tambien alguna razon que le dieron.Lo mismo es del que con atricion sabida y conocida, llegasse a este sacramento mouido por la authoridad de algun hombre de gran authoridad , q̃ le dixesse que era licito. Y lo mismo digo de vno que en realidad de verdad, tiene algũ mouimiento deliberado de cometer alguna cosa torpe , y por consejo de vn hombre docto , y pio,piensa que no es cosa deliberada, sino mouimiento no deliberado , que no es pecado. Y quedandose con proposito de tener semejantes mouimientos , se llega a la Eucharistia , en el tal caso no peca mortalmente llegando al sacramento, ni tampoco recibe gracia.

Al primer fundamento de la contraria sentẽcia se responde que puede acontecer , que en realidad de verdad el pecador ponga impedimento para la gracia deste sacramento : y assi no la recibe, y que lo ignõre inuinciblemente, y sin culpa: y assi no peca mortalmente llegando al sacramento.

Al segundo fundamento se responde , que este en realidad de verdad llega indignamente al sacramento : pero ignoralo inuinciblemente,y sin culpa,y assi no peca comulgando.

Al tercero fundamento se responde , que lo ignora inuinciblemente y sin culpa, y con todo esso el sacramẽto no le da gracia,por el afecto que lleua como ya hemos declarado.

Decima conclusion. Este sacramento del altar tiene fuerça y virtud para perdonar los pecados veniales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Y este es el comun consentimiento de todos los Theologos,con el Maestro, y lo enseña en particular Innocencio: y esto es el comun consentimiento de los Sãctos,y se dize en el derecho. Esto tambien determina el Concil. Trid.La razon desto es.Porque este sacramento tiene manera de mantenimiẽto y el mãtenimiẽto se toma para restaurar lo que se pierde cada dia,por la fuerça del calor natural.Espiritualmente hablãdo cada dia se pierde en nosotros algo , por la fuerça y virtud de la concupiscencia, y su ardor,por los pecados veniales,los quales disminuyen el feruor de la charidad , como lo enseña Sancto Thomas. Luego a este sacramento le conuiene remediar este daño , y ansi dize Sã Ambrosio , que este manjar se recibe cada dia, para remedio de la quotidiana enfermedad.La segunda razon procede del efecto deste sacramento, que es no solamente el habito de charidad , sino tambien la obra actual de charidad, por la qual se perdonan los pecados veniales. Pero hase de aduertir , que este sacramento de su propria naturaleza perdona los pecados veniales,y de su institucion , pero no los mortales,y ansi si vno se llegasse a este sacramento,sabiendo que tiene pecados veniales , sino tiene afecto, o proposito de cometerlos se le perdonan.Pero si vno llega sabiendo que tiene pecado mortal, no se le perdona. Y como los pecados mortales, vnas vezes se perdonan quanto a la culpa,y quanto a la pena,y otras vezes tan solamente quanto a la culpa , y no quanto a la pena,al menos total,conforme a la disposicio: lo mismo es de los pecados veniales que se perdonan por este sacramento.

Art.4.In 4.d. 12. Innoc. li. 4.de offi. mis. c.44 Can. quã tũcunque de conse. d.2. Con. Trid. Jes. 13.c.2. Secunda, Secundæ, q.24.art. 10.

La duda es, si por este sacramento se perdonan los pecados por fuerça y virtud del sacramento,y como dizen los Theologos , *Ex opere operato*,o por fuerça y virtud de la obra de charidad , del que recibe el sacramento algunos Doctores parece que dizen que no los perdona por su fuerça y virtud,sino por la obra de charidad,que tiene el que recibe el sacramento: y assi si se recibiesse sin el feruor de la charidad,no se perdonarian los pecados veniales. Esto tiene San Buenauentura,y Durando,y Gabriel.

D. Bona. in 4.dist. 14. ar.1. q.2. Durand.q.4. Gabr. super cano. mis. lect. 85.q.87. a.2.& 3. Ricar. in 4.dist.11.

A esta duda se responde,que los pecados veniales se perdonan por fuerça y virtud deste sacramento, *Ex opere operato*. Ansi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado , y en otro mas abaxo.

abaxo. Lo mismo enseña Ricardo. Lo primero se prueua. porque causa gracia, y charidad: luego perdona los pecados veniales, sino ay impedimento. Y esta razon conuence de todos los sacramentos. Lo segundo mas en particular se prueua, porque este sacramento de su naturaleza causa vn feruor de charidad, luego de su naturaleza perdona los pecados veniales: porque el feruor de la charidad lança del alma los pecados veniales. Lo vltimo. El agua bendita, y otros sacramentales perdonan los pecados veniales de si, *Et ex opere operato*, como es probable sentencia. Luego mucho mejor hara este efecto este sacramento, y qualquier sacramento, sino ay impedimento, esto es sino este afecto actualmente, o virtualmente, a alguno, o algunos pecados veniales. Aunque todos los sacramentos tienen esta fuerça, particularmente el de la Eucharistia que se da a manera de mãjar para restaurar lo que cada dia se pierde por los pecados veniales cometidos por fuerça y virtud del calor de la concupiscencia.

Vndecima conclusion. Este sacramento, en quanto sacramento de Eucharistia no directamente, pero como indirectamente, tiene perdonar la pena, no toda, sino segun el modo y la quantidad de la deuocion del que recibe el sacramento. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. Esta conclusion se prueua. Que no cause este efecto, que es la remission de la pena directamente, prueuase. Porque este sacramento directamente fue instituydo a manera de mãjar, para sustento del alma. Luego su directo, y proprio efecto es causar gracia. Que la cause, como indirectamente, se prueua: porque causando la gracia, y el feruor de la charidad, se causa tambien la remission de la pena, segun que es mayor, o menor el feruor de la charidad. Esta conclusion se ha de entender de la Eucharistia, en quanto sacramento. Porque hablando della en quanto sacrificio diremos abaxo en otro capitulo.

Art. 5.

Duodecima conclusion. Este sacramẽto del altar preserua de los pecados futuros, y tiene virtud para hazer este efecto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Esta conclusion se prueua. Lo primero del comun consentimiento de los Sanctos, que dize, que assi como el arbol de la vida en el Parayso tenia virtud de preseruar el hombre de la muerte, assi tambien este diuino manjar preserua de la muerte del pecado. Lo segundo, porque este es manjar viuifico, como dize el mismo Christo. Luego preserua de la muerte del pecado, como el manjar corporal salutifero preserua de la muerte corporal.

Art. 6.

Ioan. 6.

Tercia decima conclusion. El sacramento de la Eucharistia, aprouecha tan solamente a aquellos que le reciben. Esto tiene verdad hablando de la Eucharistia, en razon de sacramento. Porque hablando en razon de sacrificio, lo diremos abaxo. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada, y le siguen sus discipulos todos: porque los sacramentos de su propria institucion se ordenan a sanctificar a aquellos que los reciben, y vsan dellos. Luego a los demas no aprouechan. De suerte, que bien assi commo el baptismo tan solamente aprouecha al que se baptiza, assi tambien el sacramento de la Eucharistia al que le come. La dificultad es, si la comunion ofrecida por otros, que el q̃ comulga, les sea de prouecho. La razon de dudar es, porque Sancto Thomas soltando el tercero argumento en el lugar citado dize, que de que vno, o muchos comulguen, no les viene a los demas algun prouecho. Y sobre S. Iuã dize, que yerran los seglares que comulgã por las animas de purgatorio.

Art. 7.

Super Ioan. lectio. 6.

A esta duda digo. La comunion si se considera como vna buena obra que haze el hombre q̃ esta en gracia, aprouecha a aquellos por los quales se ofrece la tal obra, como obra que nace de tal que esta en gracia. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar immediatamente citado, y tambien en el quarto, y lo mismo dize del recibir los demas sacramentos. La razon es clara, porque las demas buenas obras pueden aprouechar a los demas, si se ofrecen por ellos, como la limosna que yo hago, si la ofrezco por otro, le aprouecha Luego como buena obra tã bien aprouechara la comunion. A la razon de dudar se responde, que Sãcto Thomas en aquellos lugares habla del sacramento de la Eucharistia precisamente, en quanto sacramento, y quanto al efecto que haze como sacramento de si, *Ex opere operato*.

In 4. d. 45. q. 2. art. 3. q. 3 ad 3.

Quarta decima conclusion. Los pecados veniales de todo passados, que no quedan ni en el efecto, no impiden el efecto deste sacramento, antes se quitan por el. Esta cõclusion es del Angelico Doctor, y de todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque los pecados veniales del todo passados, no quitan que el hombre llegue a este sacramento con gran deuocion, y con la deuida reuerencia y disposicion. Luego no impiden el efecto del sacramento.

Art. 8.

Quinta decima conclusion. Los pecados veniales que se cometen quando se recibe este sacramento, impiden el efecto deste sacramento, que es la dulçura espiritual actual que causa este sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Porque no se compadece aquella dulçura, y alegria de la charidad con los pecados veniales, que se estan cometiendo actualmente, y que impiden el feruor de la charidad.

La dificultad graue acerca destas conclusiones, es si vn hombre justo, y que esta en gracia llega a este sacramento del altar diuertido y sin aduertencia, por razon de algũ pecado venial, consigue por virtud deste sacramento augmento de gracia. En esta dificultad Cayetano enseña que para recibir el fructo deste sacramento, que es la gracia, es necessario tener actual deuocion, como disposicion necessaria. Y assi el que llega a este sacramento sin deuocion actual, y sin consideracion, sino distraydo, no alcança el fructo deste sacramento. Esta sentencia de Cayetano

3. p. q. 79 art. 1.

yetano a algunos les ha parecido nueua: pero no lo es, que antiguamente la tuuieron algunos Doctores, Alexandro de Ales, San Buenauentura, Durando, Palude, *Diuus Antoninus*, Marsilio, Sylueſter, y Sãcto Thomas en el quarto. Esta sentencia se funda. Lo primero, porque el manjar corporal, no es de prouecho al que le recibe, sino es que haga alguna obra deuida acerca del, que es comerlo y mastigarlo, o tragarlo: luego el manjar espiritual, no puede hazer prouecho, sino es, que el que le recibe tenga alguna obra de deuoció, y de charidad acerca del mismo sacramento, lo qual es como comerlo, y mastigarlo. Lo segundo, porque muchos sacerdotes celebran cada dia, que es cosa muy verosimil que estan en gracia de Dios, y no es cosa aparente, que se les augmente cada dia el habito de la gracia, y de la charidad: porque no se descubren en ellos obras de excelente charidad, como se descubrieran si se les augmentara el tal habito. Luego señal es, que el sacramento no haze en ellos este efecto, por los pecados veniales con que se distrahen quando reciben este sacramento. Lo tercero porque el primero y mas proprio efecto deste sacramento mediante el qual haze los demas, es el despertar el feruor del amor de Dios, y de la charidad. Y en aquel que llega a este sacramento distraydo cõ pecados veniales, se impide este efecto, como queda dicho en la vltima conclusion. Luego tambien se impide el augmẽto de la gracia, y charidad. Esto se confirma de vn capitulo del Derecho, que comiença. *Quotidie*, en el qual parece, que se dize esto.

Alexan. 4. par. q. 41. mẽb. 3. art. 2. Bona. in 4. d. 12. ar. 1. q. 1. Duran. q. 4. ad 2. Pal. in 4. d. 4. q. 1. D. Anto. 3. p. art. 13. ca. 6. § 8. Mar sil. in 4. q. 6. ar. 4. Sylueſt. verb. Eucharistia D. Tho. in 4. d. 12. q. 2. ar. 1. q. 3.

De consecratione d. 2. cap. quotidie.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es cierta, y se ha de seguir. Esto dize expressamente Sancto Thomas, en la question citada, quando dize, que los pecados veniales q̃ se cometen, quando actualmente se recibe el sacramento, no impiden el augmento de la gracia, que se da por virtud deste sacramento: y todos sus discipulos enseñan lo mismo. Alberto Magno, Gabriel, Adriano, el Maestro Soto, Fr. Martin de Ledesma, y Victoria. Prueuase lo primero, porque este tal llega dignamente a este sacramento, luego recibe el efecto deste sacramento, que es el augmento de la gracia habitual. Que llegue dignamente consta, porque si llegara indignamente, pecara mortalmente, lo qual en ninguna manera se puede dezir. Lo segundo. Porque el que llega con la disposició ya dicha, no pone impedimento a la gracia ni a su augmento, luego el sacramento dale el augmento. Porq̃ cierto es segũ la Fe, q̃ los Sacramẽtos de la ley de gracia dã gracia a los q̃ no ponen impedimento. Que no ponga impedimento consta: porque el impedimento es pecado mortal: o consciencia de pecado mortal. Y tambien porque con pecado venial, puede estar la gracia grandemente intensa. Luego el pecado venial no es impedimento para la gracia: ni para su augmento. Lo tercero, porque para llegar dignamente a este sacramento, solamente se requiere que el hombre se prueue, y examine a si mismo, y si tiene consciencia de pecado mortal, se confiesse, como dize el Concilio Tridentino. Y todo esto se halla en este que llega desta manera a este sacramento, aunque este distraydo cõ pecados veniales. Luego el tal no llega in dignamẽte y por consiguiẽte el sacramento causa en el, el augmento de la gracia. Al primer fundamento de Cayetano se responde, que el que esta en gracia, y quiere recibir el sacramento del altar, haze alguna obra deuida en orden al sacramento, y esto basta para que el sacramẽto haga su efecto, q̃ es causar el augmento de la gracia. Al segundo fundamento se responde q̃ es gran indicio de que el sacramẽto causa augmento de gracia, y de charidad, si el sacerdote viue mucho tiempo sin pecar mortalmẽte, auiẽdo tantos y tan grandes peligros, y tentaciones. Pero si vuiesse pecado mortal de por medio no seria marauilla, que no se sintiesse el augmento de la gracia. Porque la gracia se destruye por el pecado mortal. Y ay vna particular razon, por lo qual no se echa de ver el augmento de la gracia: y es que los habitos sobrenaturales, no se descubren facilmẽte en las obras por ser obras tan excedientes. Al tercer fundamento se responde, que aunque el feruor actual de la charidad sea principalissimo efecto deste sacramento: pero no es el primero, ni tan intrinseco essencialmente, que no se cause otro sin este: porque puede acontecer que algun hombre por virtud del sacramento del altar, alcance el augmento de la gracia, sin que alcance el feruor de la charidad, como queda dicho.

Con. Tri. sess. 13. c. 7.

Cap. XI. Del vso y recibir deste sacramento, y de la disposicion necessaria para recibirle.

PRimera conclusion. Tres maneras ay de recibir este sacramento. La primera es tan solamente sacramẽtalmente. La segunda tan solamente espiritualmente. La tercera juntamente sacramentalmente, y espiritualmente. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos de doctrina del Bienauẽturado San Augustin. Esto mismo enseña marauillosamente el Concilio Tridentino. Declaremos esta conclusion. El primer modo de recibir este sacramento, es recibirle tan solamente sacramentalmente. De suerte, q̃ tan solamente se reciben las especies sacramentales, y no el fructo y virtud del sacramento. Desta manera reciben este sacramento los pecadores, que tienen pecado mortal en su alma: los quales no reciben fructo ninguno del sacramẽto antes reciben daño, pecando grauissimo pecado de sacrilegio, y comiendo muerte y juyzio para si. La segunda manera de comerle, es comerle puramente, espiritualmente, no reciebiendo las especies sacramentales. Desta manera le reciben los hombres justos que tienen Fe viua abrasada de amor de Dios, y que desseã ardientemente llegar a este sacramento, y se han, como si le comiessen quanto a su disposicion. Pero no le reciben por reuerencia, y por el ref-

D. Thom. 3. par. q. 80. ar. 1. & 2. Con. Trid. sess. 13. c. 8.

el respecto deuido a tan alto sacramento. En estos tales aunque es verdad, que el sacramento no haze su fructo, y efecto, el que corresponde al mismo sacramento, con todo esso es de gran fructo, y de gran merecimiento comerle desta manera. Las personas espirituales los dias que no comulgan, y reciben el sacrameto, realmente se suelen exercitar en recibirle espiritualmente, abrasandose en amor de Dios, y desseando grandemente comerle, y auiendose como si le comieran disponiendose con la viua fe, y con el amor de Dios, como si le vuiera de recibir. Este es muy sancto exercicio, y de gran prouecho para el alma. La tercera manera de recibirle es, juntamente, sacramentalmente, y espiritualmente. Como quando el justo se llega realmente a comulgar, y comulga lleuando la deuida disposicio de fe, y amor de Dios, que pide tan alto sacramento. De lo qual se sigue, q̃ el pecador puede recibir el cuerpo de Christo
Art.3. sacramentalmente. Lo qual enseña Sãcto Thomas en la question citada.

Segunda conclusion. El pecador que recibe este sacramento en pecado mortal peca mortal
Art.4. mente. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada, y esto mismo enseñan todos los Doctores, diziendo ser grauissimo sacrilegio llegarse a la misma pureza, siendo el suzio y amanzillado con la manzilla del pecado mortal.

Tercera conclusion. Quando alguno por ignorancia culpable no tiene consciencia de pecado mortal, peca mortalmente llegandose a tan alto sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el mismo lugar, en la solucion del quinto argumento. Porque este tal, por su culpa y negligencia no echa de ver que no lleua la deuida disposicion para llegarse a este sacramento. Luego peca mortalmente llegandose a el. Pero si la ignorancia y negligencia fuesse inuincible, y sin culpa no seria pecado mortal llegarse a este sacramento, no teniendo la suficiente, y deuida disposicion.

Quarta conclusion. Llegarse a este sacramento con consciencia de pecado mortal, es grauissimo pecado aunque no es el mas graue de todos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. En el qual lugar enseña Sancto
Art.5. Thomas, que de su naturaleza, mas graues pecados son los pecados que se cometen contra la Diuinidad, quales son los cometidos contra las tres virtudes Theologicas, Fe, Esperança, y Charidad, que son infidelidad y aborrecimiento de Dios, y de desesperacion. Tambien son mas graues pecados, los cometidos contra la humanidad de Christo en su propria especie, quales fueron los pecados de los que le crucificaron, y mal..ataron. Y en tercero lugar se ponen los pecados cometidos contra este sacramento. Particularmente los cometidos recibiendole con consciencia de pecado mortal. Y en vltimo lugar se ponen, los pecados cometidos contra las criaturas: porque la grauedad del pecado se ha de tomar de la dignidad de la cosa contra la qual se comete.

Acerca desta conclusion, es la primera dificultad de algunos Doctores, qual es mas graue pecado, recibir indignamente el sacramento del altar, o matar vn hombre. Durando en esta dificultad enseña, que es mas graue pecado matar vn hombre. *Durand. in 4. d 9. q. 4. ar. 2.*

A esta duda se responde con Cayetano, en el lugar citado, y con el Maestro Soto, que de su naturaleza, y de su especie, mas graue pecado es llegar indignamente a este sacramento. Porque es contra la virtud de Religion, y contra la reuerencia deuida a tan alto sacramento. Pero si miramos el daño, y nocumento que haze el q̃ mata, mas graue pecado es el homicidio. Esto limita el Padre Maestro Soto, quando el recibir indignamente este sacramento no procede de menosprecio del sacramento, sino de flaqueza, o de miedo. *Sot. in 4. d. 18. q. 2. art. 5.*

La segunda dificultad es, si es mas graue pecado, y si es mas graue pecado mientras mas pecados tiene.

A esta duda se responde, que de si es mas graue pecado, assi diximos arriba, que el ministrar el sacramento en mas graue pecado, o en mas pecados, es mas graue pecado. De lo qual se sigue, que el Infiel principalmente que niega la verdad deste sacramento, mas graue pecado comete, que el Fiel que le recibe con consciencia de pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo argumento. Desta resolucion, la razõ es, porque mayor contrariedad y repugnancia se haze a la gracia y charidad sacramental deste sacramento; como alli declara el Angelico Doctor. Tambien se ha de aduertir, que el que arrojasse este sacramento a los perros, o en el lodo, o en otro lugar immundo, pecaria grauissimamente, de tal suerte, que es horror dezirlo, y seria mas graue el pecado, y mas graue sacrilegio que recibirle indignamente, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. *Art.3.* La razon es, porque los que hiziessen tal cosa, parece que lo hazen pretendiendolo hazer, y pretendiendo derechamente hazer injuria al tal sacramento: y el que comulga indignamente, derechamente no pretende injuriar al sacramento.

Acerca destas conclusiones, es necessario declarar la disposicion necessaria para llegar a este sacramento dignamente: de tal suerte, que el sacramento haga fructo y efecto de gracia en su alma. Para lo qual se ha de aduertir, que el que quiere llegar a este sacramento, y comulgar, puede estar de vna de dos maneras. La primera de suerte que no aya cometido pecado mortal, ni tenga consciencia del. La segunda manera es, auiendo cometido pecado mortal. Digamos de lo primero, y luego diremos de lo segundo.

Quinta conclusion. La disposicion necessaria para recibir el augmento de la gracia, por fuerça y virtud deste sacramento en aquel que razonablemente cree, que esta en gracia, no es otra sino vna voluntad de recibir este sacramẽto, con intẽcion por lo menos virtual de agra-

dar

dar a Dios en la tal obra, y de recibir el sacramento por el fin que Christo ordeno: y hase de aduertir, que esta voluntad no es menester q̃ le dure todo el tiempo que se recibe el sacramẽto, sino basta que se aya aplicado a comulgar con esta voluntad. Esta conclusion se entiende de los que tienen vso de razon. Y essa manera de dezir tienen todos los Doctores, los quales afirman ser verdadera esta conclusion. Esto se prueua con las razones que prouamos en el capitulo passado, que el pecado venial que se comete quando vno recibe actualmente este sacramento, no quita el fructo del sacramento. De lo qual se sigue, que el que llega a este sacramento con conscіencia de pecado venial, y estando afecto a el, no peca mortalmente. Esto es certissimo, y en esto conuienẽ todos los Theologos. Esto se prueua del Derecho, y tambien, porque los pecados veniales no quitan la gracia ni la vnion con Christo. Luego no es pecado mortal llegar a este sacramento con conscіencia, y afecto de pecado venial. La duda es, si peca venialmente, el que llega a este sacramẽto con conscіencia, y afecto de pecado venial. Mayores dize que no es pecado venial, y lo mismo dize el Padre Maestro Soto: y esta sentencia es bien probable. Porque llegar con pecado venial a este sacramento, no es contra precepto alguno, ni importa irreuerencia ninguna. Luego no es pecado venial. Verdad es, que puede acontecer, que la misma obra de comulgar sea pecado venial particular por hazerse cõ pecado venial. Lo primero, si la tal obra de comulgar se ordena al fin del pecado venial. Como si vno comulgasse por vana gloria: de suerte que la vanidad fuesse el motiuo para comulgar. Lo segundo, si el pecado venial consistiesse en alguna irreuerencia exterior en el recibir del sacramento. Como si al tiempo del comulgar estuuiesse vno hablando palabras ociosas, o de burla, o hiziesse otra cosa semejante.

Cap. quotidie, & seq. de cõsecr. dist. 2.

Maiores, in 4. dist. 9 1. Adri. in 4. q. 1. de Eucharistia.

Sexta conclusion. La muy buena disposicio̅ que se requiere para recibir este sacramento, en aquel que esta en gracia, es tener obras de esperança, y principalmẽte de charidad, abrasandose en amor de Dios, y otras obras de otras virtudes. Esto enseñan communmente los Sãctos. De suerte, que como este sacramento es mysterio de tanta fe, y en el qual Dios descubre su amor, anssi tambien es muy necessario que el q̃ le recibe se exercite en la fe, y en el amor de Dios, y mientras mayor deuocio̅ tuuiere exercitandose en obras de fe, y esperança, y charidad, y de otras virtudes, recibira mayor fructo deste sacramento, y el sacramento le dara, no solamente mayor augmento de gracia sino mayor dulçura espiritual, y esto es lo regular y comun. Verdad es, que algunas vezes Dios quita esta dulçura espiritual, no por defecto de disposicion, sino por otras causas, como dize Sã Antonino. Y principalmente para humillar a los justos. Lo comũ es, que esta dulçura espiritual, se quita por pecado venial, principalmente si es pecado venial de carne. Agora hemos de dezir, qual sea la disposicion necessaria para llegar a este sacramento, hablãdo de aquel que ha cometido algun pecado mortal.

D. Anto. 3. p. c. 6. § 15.

Septima conclusion. Para vitar nueuo pecado mortal, quando vno comulga, no es necessario llegar en gracia de Dios. De suerte, que vn hombre en realidad de verdad puede estar en pecado mortal, y por llegar a este sacramento no pecar mortalmente. Esta conclusion es de todos los discipulos de Sancto Thomas, en la question citada: y lo mismo enseñan communmente los Doctores. Esto se prueua lo primero, porque de otra suerte, nadie se atreuiera a comulgar antes comulgando pecaria mortalmente. Porque nadie puede saber cierto que esta en gracia de Dios, y anssi se pondria a peligro de llegar indignamente a este sacramẽto. Lo segundo, porque puede acontecer, que vno este en gracia de Dios, y que el piense que esta en pecado mortal. Este tal pecara mortalmente, llegandose a este sacramento. Luego la disposicion que escusa de nueuo pecado mortal, no es estar en gracia de Dios en realidad de verdad. Lo vltimo porque como queda dicho en el capitulo passado, este sacramento puede dar alguna vez la primera gracia, y justificar vn hombre. Luego la disposicion para no cometer nueuo pecado, no es llegarse en gracia de Dios. Pues la disposicion que escusa deste pecado es pensar probablemente, y con mucha razon, que no va en pecado mortal, sino en gracia. Y anssi dixo el Apostol, que se prueue y examine el hombre, y anssi prouado y examinado, coma deste pan celestial. Que es dezir, que como hombre ha de examinar, y juzgar que va limpio de pecado, y desta manera llega dignamente al sacramento, de tal suerte, que no peca mortalmẽte. Demanera, que quiero dezir, que si vn hombre haze examen de su conscіencia, y juzga con razon que no tiene pecado llegandose a este sacramento, no peca mortalmente, aunque fuesse anssi que en realidad de verdad estuuiesse en pecado mortal.

Art. 4.

Octaua conclusion. Qualquiera que sabe que ha cometido algun pecado mortal, regular y comunmente, esta obligado a confessarse antes de comulgar. De suerte, que no bastara tener contricion del tal pecado, sino que es necessario confessarse. Esta conclusion es certissima, y contra Cayetano en el articulo vltimadamente citado, tienenla todos los Doctores. Hase de ver el Maestro Soto en el lugar citado, y Cordoua, los quales citan muchos Authores por esta sentencia. Esta sentencia determina el Concilio Tridẽtino. Prueuase lo primero, porque estamos obligados a hazer toda la diligencia possible moralmente, para llegar a este sacramento sin pecado, y no ay otra mas comoda diligencia, que confessarse: porque la confession haze de atrito contrito. Luego ay obligacion de confessarse. Esto se confirma de lo q̃ dize el Apostol San Pablo, que se ha de prouar, y examinar el que quiere comulgar. Y la costũbre de la Iglesia ha declarado, que esta prouança y examen, es el cõfessarse. Hase de aduertir, que este precepto de confessarse antes de comulgar

Cord. li. 1 sui quæstionarij, q. 16. Concil. Trid. sess. 13. c. 7. & cap. vlt.

mulgar auiendo concientia de pecado mortal, no solamente es Ecclesiastico, sino Diuino, que lo puso Christo por sus Apostoles. Y esto consta de aquel lugar de San Pablo, que dize, que se ha de examinar, y prouar el hombre, para llegar a este sacramento. Y declara la costumbre de la Iglesia, que alli esta puesto precepto de cófessarse antes de comulgar. Luego es precepto Diuino puesto por el Apostol. Demanera, que aunque para recibir otros sacramentos, no sea necessario confessarse, pero para recibir tan alto sacramento es necessario confessarse primero. Y esto por la dignidad grande deste sacramento. Aduertidamente diximos en la conclusion, que esto se entiende regular y comunmente, y ansi obliga el precepto Diuino: porque en algun caso, licito es llegarse al sacramento del altar, sin que preceda la confesion, teniédo verdadera cõtricion. Como si ay necessidad vrgente, y no ay copia de confessor. El mismo Concilio Tridentino en el lugar alegado lo enseña ansi.

1. Corint. 11.

Pero es necessario declarar en particular, quando sea licito llegar a este sacramento, sin que preceda la confesion con verdadera contricion, y que son los casos de necessidad, en los quales se puede hazer esto. En esta dificultad, Syluestro en el lugar citado dize, que basta vna conueniencia grande, y vna decencia, la qual es vna manera de necessidad. Pone exemplo en el que esta obligado a celebrar, y sino celebra se engendra vna infamia contra el, o vna admiracion. O si murio vn hombre, del qual probablemente se cree, que su alma tiene necessidad de sacrificio, o si ay vna gran solemnidad, en la qual es cosa vtilissima celebrar, o si tiene tan gran heruor, y espiritu el que peco, que de recibir este sacramento recibira grã ayuda contra el pecado. En todos estos casos enseña Syluestro, que es licito comulgar, sin que preceda la confesion, sino ay copia de confessor. Otros Doctores tienen, que aunque aya copia de confessor idoneo, si espera otro sacerdote mas idoneo, con el qual se puede confessar mas comodamente, y mas seguramente, y mas deuotamente, puede muy bien mientras lo espera comulgar sin que preceda confesion. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar ya citado: y la misma tiene Ricardo, Palude, Adriano, Summa Armilla.

Ricar. in 4. d. 7. art. 3. q. 6. Pal. in 4. d. 27. q. 2. Adria. in 4. q. 3. de consumm. Armilla v. communio. 9. vltimo.

A esta duda se responde, que la necessidad que escusa del precepto de confessarse antes de comulgar, ha de ser necessidad absolutamẽte, y a boca llena, y no necessidad qualquiera, y qualquiera comodidad. Esto consta del Concilio Tridentino que dize, que ha de ser vrgente necessidad. Y vrgente necessidad no es qualquiera necessidad, sino la necessidad absolutamente y a boca llena, ansi parece que la necessidad ha de ser en peligro de muerte, o vitar vn gran escandalo, o infamia, o la obligacion del proprio oficio, o estado. Esta es la comun sentẽcia de todos los Doctores, y esta es la que se ha de seguir.

De lo qual se sigue lo primero, que el articulo de la muerte si vno no tuuiesse quien le confessasse y tuuiesse como comulgar podria muy bien comulgar sin que precediesse la confesiõ, teniendo contricion y proposito de confessarse. Esto enseñan todos los Doctores. Lo segundo se sigue, que si algun sacerdote esta puesto en el altar y ha començado Missa, y se le acuerda de algun pecado mortal que no ha confessado, puede muy bien acabar la Missa sin que preceda confesion, teniendo contricion. Esto limita Syluestro diziendo, que si se pudiesse confessar sin nota, o escandalo estaria obligado. Verdad es, que lo ordinario por lo menos ay nota. Y lo mismo se ha de dezir de vn lego que esta puesto para comulgar en el altar delante del sacerdote. De suerte, que no se puede apartar sin gran nota. Ansi lo dize Nauarro, Syluestro, y Maestro Soto en los lugares citados. Y particularmente tiene esto verdad, quando el que esta puesto al altar se auia confessado poco antes, y sin culpa suya se le auia oluidado algũ pecado.

Naua. in manu. c. 21. n. 49.

Lo tercero se sigue, que el proprio Parrocho que de oficio esta obligado a celebrar en los dias de fiesta, o en otros dias, y no tiene copia de confessor puede dezir Missa sin confessarse. Lo mismo se ha de dezir del Religioso que por su regla, o constituciones, o costumbres loables esta obligado a comulgar en cierto y señalado dia con los demas Religiosos. de suerte que sino lo hiziesse ansi auria gran nota y sospecha de algun pecado. Verdad es, que si pudiesse sin nota dexar de comulgar no podria comulgar sin que precediesse la confesion. Y lo mismo dizen muchos Theologos de aquel que esta obligado a comulgar el dia de Pasqua, y no tiene copia de confessor, y del sacerdote que tiene obligacion de oyr Missa el dia de fiesta, y no tiene de quien la oyr. Pero ami me parece, que si estos tales pueden sin gran escandalo, o infamia propria dexar la comunio, o el oyr Missa estan obligados, no obstante el precepto de comulgar el dia de Pasqua de oyr Missa en las fiestas. Y la razon es, porque mas estrechamente obliga el precepto Diuino de cófessarse antes de comulgar, que el precepto Ecclesiastico: ansi lo enseña el Padre Maestro Soto, aunque lo contrario no es del todo improbable.

Lo quarto se sigue, que no es licito por solo euitar la verguença, o por mayor deuocion comulgar sin que preceda la confesion: y mucho menos es licito si ay copia de confessor idoneo dexarle de confessar por esperar otro mas idoneo. Porque esta no es necessidad absolutamente, y ay copia de confessor, como dize muy bien la Summa Angelica contra algunos Doctores.

Sum. Angel. ver. Euch. 2. nu. 5.

La duda es, si ay copia de confessor, pero no puede el penitente confessarle cierto pecado sin peligro del mismo penitente, o de otra tercera persona. En este caso dizen algunos que es lo mismo como sino vuiera copia de confessor.

A esta duda se respõde, q̃ en tal caso es necessario

sario confessarse al ral confessor,el pecado, callando la circunstancia de la qual se teme el peligro: y esto no es dimidiar la confesion formalmẽte como se dize abaxo en la materia de confesion. Y lo mismo se ha de dezir si tiene pecado reseruado, y no puede comodamente yr al superior,esta obligado a confessarse al sacerdote presente,descubriendole todos los pecados,y tambien el reseruado como dize muy bien el Padre Maestro Soto. Y quando pudiere comodamente ha de yr a pedir absolucion del reseruado.

Sot. in 4. d.18. q.2 art.5.

Toda via ay dificultad quando el caso reseruado tiene annexa descomunion. El Padre Maestro Soto enseña, que en tal caso no es licito llegar a la comunion sin que el superior,o otro de su licencia le absuelua de la descomunion. Y lo mismo siente Couarruuias. Y esto regularmente hablando es verdad.Pero puede acontecer caso en que ay escandalo, o peligro de vida, o infamia de que vno dexasse de comulgar,y en tal caso seria licito no obstante la descomunion llegarse al sacramento del Altar sin que preceda la confesion ni la absolucion de la descomunion. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto. Y lo mismo tienen Syluestro,y la Summa Angelica en los lugares citados,los quales dizen que no incurriria irregularidad, celebrando de aquella manera en el tal caso.Y lo mismo enseña Adriano. La razon es clara, porque el precepto del Prelado que descomulgo, como es precepto humano ha de obligar tambien modo humano, y no con tanto rigor que este vno obligado a guardalle con gran escandalo,o peligro. Y la irregularidad contra los que celebran descomulgados solamẽte tiene lugar quando los Sacerdotes temerariamente presumen celebrar sin razonable y justa causa como se determina en el Derecho.Todas estas cosas dichas se han de entender con dos limitaciones. La primera es, que antes que llegue a comulgar tenga contricion, o por lo menos que piense razonablemente que tiene contricion.La segunda limitacion es,q̃ tenga proposito de confessarse luego que comodamẽte pudiere.Verdad es,q̃ quanto a esto ay diuersos pareceres entre los Theologos. Porque algunos enseñan,que el que comulgo sin que precediesse la confession, esta obligado por precepto,luego en teniendo copia de confessor a cõfessarse. Y esto parece que significa el Concilio en el lugar alegado. Y esta sentencia es probable hablãdo de los sacerdotes,de los quales habla el Concilio.Pero a mi me parece cosa muy mas probable, lo que tienen otros q̃ no es precepto.Porque no es precepto Diuino como es cosa notoria:ni tampoco es precepto humano. Porque el Concilio tan solamente dize que el tal luego en pudiendo comodamente, se confiesse. Y aquella palabra se confiesse, no tiene fuerça de precepto, sino de consejo, y ansi es muy buen consejo que por la reuerencia deste sacramento se llegue a confessar luego que comodamente pudiere,como professando que llego al sacramento del altar sin confessarse por no auer tenido copia de confessor.

Couar. super ca. alma mater p. 1. §.2. nu.12.

Sot. in 4. d.13.q.2. art.6. ad 2.

Adria. in 4.q. 1. de Euchari. ad 2.

c. Fraternitatis, de clerico excomm. nic.

Nona conclusion. Mayor disposicion se requiere para recibir el fructo deste sacramento, que para no pecar mortalmente.Esta conclusiõ se sigue claramente de lo que queda dicho en el capitulo passado,que puede acontecer q̃ vno llegue a este sacramento,y que no peque; ni el sacramento le de gracia. Luego mayor disposicion se requiere para que el sacramento de gracia, que no para no pecar.

Hase de aduertir,que en los que llegan al sacramento del Altar sin que preceda la confession no es suficiente disposicion la atricion perfecta que excluye qualquiera afecto de pecado mortal como abaxo diremos. Esto es comun doctrina entre todos los Theologos. Y la razon es clara, porque este sacramento es sacramento de viuos por ser mantenimiento. Y la atricion por perfecta que sea no da vida espiritual.La disposicion deuida sera contricion que da vida de gracia,o por lo menos atricion perfecta, pensando el hombre razonablemẽte que lleua contricion.Entonces el sacramento haze su efecto.

La duda vltima es,si el tocar a este sacramento estando en pecado mortal si es pecado mortal.En esta dificultad algunos Doctores tienen que es pecado mortal, y entre ellos Alexandro de Ales. Pero dize que esto se ha de entender, sino es que se haga por necessidad para leuantar el sacramento de la tierra, o del lodo. Esta sentencia tiene alguna probabilidad. Porq̃ parece que el sacerdote esta consagrado para tocar el sacramẽto y passarlo de vna parte a otra, y esto haze como de oficio.Como pecaria mortalmente segun sentencia probable,ministrando el sacramento en pecado mortal.

Alex. 4. q.52. mẽbr.7.

A esta duda se responde, que mi parecer es,q̃ tocar este sacramento en pecado mortal y passarlo de vna parte a otra, de si no es pecado mortal. La razon es, porque es muy probable sentencia,que el ministrar el sacramento del altar en pecado mortal, no es pecado mortal. Luego mucho menos lo sera tocarle en pecado mortal, como lo tocan en las processiones, passandole de vna parte a otra.Porque el tocalle no es ocasion sacramental.

Cap. XII. De quando se ha de negar el Sacramento del Altar al pecador.

PRimera conclusion. A los pecadores manifiestos, no se les ha de dar el sacramento del altar, aunque le pidan. Esta conclusiõ enseña el Doctor Angelico, y siguẽle todos sus discipulos,y todos los Doctores.Esta conclusion es de derecho Diuino, y se colige (segun los Sanctos) de aquel lugar de San Mattheo. No querays dar el Sancto a los perros. Esta conclusion esta determinada en el Derecho. De suerte, que a vn publico vsurero, o a vna publica ramera, no se le ha de dar el sacramento del Altar, aunque lo pida.

D.Tho.3. p. q. 80. a.6. Matth.6.

Toda

De confe. d. 2. cap. pro dilectione, & ca. si plac. t. 6. q. 1. & c. si tantum ca. si sacerdos de officio ordinarij. P. sino. de habitatione clericorũ, & mulierũ Adria. in 4. q. penultima, de Eucharistia. Sot. in 4. d. 12. q. 1 art. 6.

Toda la dificultad esta en declarar quãdo se llama vno manifiesto y publico pecador, para efecto de negarle este sacramento. Panormitano y otros Canonistas enseñan, que aquel es publico y manifiesto pecador, que en su vezindad, o Parrochia es cosa sabida por diez, o onze hombres su pecado. Lo mismo dize Adriano a nuestro proposito, que aquel pecado es publico y notorio para negarle el sacramento del altar, quando lo saben diez, o onze personas. El Padre Maestro Soto con otros muchos modernos Theologos proceden de otra manera, y dizen, que aunque sea ansi que se aya de tener atẽcion a aquel numero de personas, para lo que toca al foro exterior, para juzgar y castigar los tales pecadores publicos: pero para nuestro proposito no se puede determinar numero de personas, sino hase de dexar al arbitrio, de los hombres discretos, miradas todas las circunstãcias. Porque en vna vezindad, si es muy grande no bastara el numero de diez, o doze personas que lo sepan para negarle este sacramẽto, y en otro lugar pequeño si lo saben diez, o doze, es notorio y publico.

Digo lo primero. Aquel pecado es notorio, que en publico juyzio se ha sentenciado. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo citado, y

Cap. mulieri. 2. q. 1.

hallase determinado en el Derecho. La razõ es clara, porque la sentencia del juez, que es persona publica haze publicidad.

Digo lo segundo, que aquel delicto y pecado es notorio, quando se sabe en la mayor parte de la vezindad. De suerte, que en ninguna manera se puede encubrir. Ansi se determina en el derecho. Y ansi no basta la infamia del pecado, para no dar al pecador la comunion, como se dize en el capitulo *tuanes*, sino que es necessario que la persona este infame de suerte q̃ no se pueda encubrir.

Cap. tuanes de cohabitatione clerico rũ, &c.

Digo lo tercero. Quando ay duda de la publicidad del pecado, hase de declinar en fauor del delinquente, de suerte que su pecado no se tenga por publico. Porque conforme a la regla de derecho, en caso de duda, mejor es la condicion del que possee. Y ansi en dudando si es publico, o no, no se le ha de negar la comuniõ. De lo qual se sigue, que no bastan tres, o quatro testigos, para que se diga el pecado notorio. Porque aunque es probable en juyzio, y que se puede manifestar, con todo esso no es manifiesto. Lo segundo se sigue: que si el delicto es notorio, y manifiesto a todo el pueblo, pero ay duda del Derecho, si el tal hecho es iniquo, y contra derecho, no se ha de tener el tal por publico pecador. Pongo exemplo. Sabese en todo el pueblo, que Pedro se exercita en cierto contrato, del qual se duda si es injusto, no por esso le han de negar luego el sacramento, ni es publico pecador. Luego en duda, no le han de priuar de su fama. Lo qual se entiende, aunque el sacerdote sepa certissimamente, que el tal contrato es illicito. Verdad es, que si vuiesse vna gran sospecha, o presumpcion en el pueblo del pecado de alguno, aunque no vuiesse euidente prouança, no le auian de dar el sacramento hasta que se purgasse de aquella sospecha, y presumpcion. Ansi lo enseña Sancto Thomas, Palude, y Syluestro, en el lugar que le alegamos en el capitulo passado. La segunda dificultad es, si a vno que es publico pecador en vna Ciudad, le han de negarla comuniõ en la otra, en la qual tan solamente sabe su delicto el sacerdote. La primera sentencia es, que se le ha de negar el sacramento. La razon es, porque dizẽ que no es pecado ninguno infamar en vn lugar, al que esta infame en el otro del delicto que esta infame, como le dize Cayetano. Y si no es pecado, podra muy bien negarle la comunion, aunque le infame negandosela. La segunda sentencia es, que regularmente hablando, a este tal no le han de negar la comunion. Porque aunque es publico pecador en otro lugar: pero no lo es en este: y tambien porque estẽ en razon de ser Christiano, tiene derecho de pedir este sacramento. Luego quando lo pide publicamente, no se le ha de negar, sino es auiendo manifiesta causa, como dize Sãcto Thomas. Y en esta Ciudad no ay causa manifiesta. Esto se confirma, porque infamar en vn lugar al que esta infame en otro, es pecado mortal contra justicia, segun la sentencia de Adriano, a lo menos contra charidad, conforme al parecer del Padre Maestro Soto, al qual siguen muchos modernos Theologos. Luego no es licito en tal caso negarle la comunion.

D. Thom. in 4. d. 9. q. 1. ar. 5. q. 2. Palud. in 4. d. 9. q. 4.

Caiet. 2. 2. q. 73. art. 2.

Adrian. quodli. 11 q. 1. Sot. lib. 5. de iust. & iure q. 10. art. 2.

A esta duda se responde, que esta segunda sentencia es muy mas probable. Porque por lo menos es pecado venial infamar en vna Ciudad al que esta infame en otra. Luego no es licito negarle el sacramento en la Ciudad donde no esta infame, porque es infamarle. Toda via tiene dificultad, porque aunque es verdad que no es licito infamar en vn lugar al que esta infame en otro, hablando de si, pero si el se mete en negocios, para los quales no tiene dignidad, licito seria infamarle. Como si se quisiesse casar con vna donzella noble, y honesta licito seria infamalle, pues no la merece. Y en nuestro caso, este tal se mete en negocios que no merece: porque quiere comulgar sin teniẽdo dignidad para comulgar. Luego licito sera negarle el sacramento, aunque le infamen en este lugar. Por la dificultad deste argumento, el Padre Maestro Soto (aunque con algun miedo) enseña, que es licito negar a este tal el sacramento de la Eucharistia, sino esta emendado.

Pero mejor se puede responder, diziendo, q̃ quando el tal infame en otra ciudad, se mete en algun negocio, del qual resulta daño de tercero, como en el caso del matrimonio, amonestandole primero que no trate de esso, sino quisiesse desistir, seria licito infamarle, y descubrir su delicto. Pero en nuestro caso, este tal no haze injuria a tercero. Antes pide el derecho que tiene en razon de ser Christiano, y ansi no es licito dexarle de comulgar. Toda via tiene mas dificultad, porque podria vno muy bien dezir, que haze injuria al sacramento.

A esto se responde, que tambien haze injuria al sacramento, el pecador oculto, que comulga, y con todo esso no es licito negarle la comunion, regularmente hablando, y assi no tiene fuerça este argumento.

Segunda conclusion. Certissima cosa es, que si el pecador oculto publicamente pide el sacramento del Altar, regular y comunmente, no es licito negarsele. Esta conclusion es de Sãcto Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado, y esta enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque esta conclusion esta determinada en el Derecho. Particularmẽte en vn capitulo el Summo Põtifice Eugenio, confirma esta sentencia con el hecho de Christo nuestro Señor, que comulgo a Iudas, que era oculto pecador. Lo segundo se prueua con la razon de Sancto Thomas, porque el tal pecador en razon de ser Christiano, tiene derecho para pedir el sacramento del altar. Luego injuria se le haze, si se le niega sin causa manifiesta. Esto se confirma, porque de negarsele, se siguiria el infamarle contra justicia: Aduertidamente dixe en la conclusion, regular, y comunmente, porque podria acontecer algun caso, en el qual fuesse licito negar el sacramento de la Eucharistia al pecador oculto, como si vuiesse peligro probable, que luego se ha de descubrir su pecado en la ciudad. En el tal caso, para euitar el escãdalo que se siguiria en el pueblo, de que el tal vuiesse comulgado, licito seria no le comulgar.

Cap. multi 2. q. 1. c. si tantũ c. placuit 6. q. 2. & cap. nunc prohibet. de consecratione d. 2. & in cap. si sacerdos, de officio iudicis ordinarij.

Acerca desta conclusion, es la primera dificultad, porque este tal, por el pecado mortal oculto perdio el derecho que tenia a comulgar, pues es indigno de la comunion. Luego no se le haze injuria negandosela. A esta duda se respõde, que este tal por el pecado que es manifiesto a Dios, aunque oculto a los hombres, perdio el derecho que tenia a la Eucharistia delante de Dios. Pero no perdio el derecho que tenia acerca de la Iglesia: porque el tal pecado es oculto a la Iglesia, y assi el sacerdote, que es ministro de la Iglesia esta obligado a dalle la comunion, segun lo alegado y prouado en el foro publico de la Iglesia, y no conforme a su saber particular.

La segunda dificultad es, porque si vno pidiesse su propria espada para matarse a si, o a otro, no seria licito darsela. Luego tampoco es licito darle a este tal el sacramento del altar, cõ el qual se mata y come muerte y juyzio.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia, porque el que pide la espada para matar, pidela para vsar della contra justicia, y para hazer vn daño en la republica que no tiene reparo, que es matarse a si, o a otro. Por lo qual, el que assi pide la espada, no tiene derecho ninguno de justicia. Pero recibir el sacramento de la Eucharistia en pecado mortal, no es contra justicia, sino contra la virtud de Religion, y no haze daño irreparable, y assi por pedir este sacramento contra justicia, no pierde el derecho que tiene: y consiguientemente hanle de comulgar.

La tercera dificultad es, porque aũque el pecador oculto, tenga derecho de pedir el sacramento de la Eucharistia a su proprio Parocho, en la Pascua, o en el articulo de la muerte: pero no tiene derecho de pedirle a otros sacerdotes, ni al proprio Parrocho, fuera de aquellos casos. Luego el sacerdote, que no es proprio, aunque pida publicamente la Eucharistia, se la podria negar, y el sacerdote proprio, quando no esta obligado.

A esta dificultad Durando tiene que el sacerdote que no es Cura tiene publica escusa para negar la publica peticion del tal: porque puede muy bien dezir, que no pertenece a su oficio comulgarle, y assi negandole la comunion, no le infama, ni descubre la confessiõ, si se la vuiesse oydo. Y lo mismo dize del proprio Parrocho en los casos que no esta obligado a comulgar los fieles, porque puede dezir, que no quiere, porque no esta obligado.

Durand. in 4. d. 6. q. 5.

A esto se responde mucho mejor con Cayetano, y con el Maestro Soto en los lugares citados, que esto que dize Durando tuuiera verdad, quando el publico pecador pide el sacramento al sacerdote que no es cura, ni esta aparejado para comulgar los demas. Pero si el tal sacerdote esta aparejado para comulgar los demas, sin diferencia ninguna, y llega el oculto pecador entre los demas, no se le ha de negar la Eucharistia: porque regularmente se le sigue injusta infamia y escandalo.

La quarta duda. Si quando el pecador oculto pide ocultamente la comunion se la han de negar, o si le han de comulgar. En esta dificultad, el Padre Maestro Soto dize, que en este caso el proprio Cura en la Pascua, y en el articulo de la muerte, no le puede negar la comunion, particularmente sabiendo el pecado por confessiõn. Y en el tal caso tambien tiene la misma sentencia Palude, y Syluestro. La razon de estos Doctores es, porque negandole la comunion reuela la confessiõn. El Maestro Soto trae otra mas vniuersal razon. Porque el pecador oculto tiene derecho de justicia de pedir la Eucharistia a su proprio Parrocho, quando el esta obligado a recibirla: y a ninguno han de priuar de su derecho sin causa manifiesta. Esto se confirma de la doctrina de Sancto Thomas, el qual absolutamente, y sin limitaciõ ninguna dize, que a los ocultos pecadores, no se les ha de negar la Eucharistia y nunca distingue, si publica, o secretamente piden la Eucharistia. Esta sentencia assi explicada no es del todo improbable.

Pal. in 4. d. 9. q. 4. Sylu. verbo. Eucharistia. 3. q. 5.

A esta duda se responde, ser muy mas probable lo contrario. Esta sentencia tienen comunmente los Theologos, particularmente Sancto Thomas, Alexandro de Ales, San Buenauentura, Ricardo. Esta resolucion se prueua lo primero, del capitulo, *cum non ab homine, de sententia excommunicationis*, en el qual se dize expressamente, que el pecador oculto, ocultamente se ha de euitar, y no publicamente, y lo mismo se determina en otros derechos. Lo segundo se prueua, porque el foro en que el pide

D. Tho. in 4. d. 9. q. 1. art. 5. quæstiũ. 1. Alex. 4. p. q. 49. memb. 1. Bonau. in 4. d. 9. ar. 1. q. 1. Ricar. ar. 3. q. 1.

el pide la comunion, es secreto. Esto se confirma porque el Parrocho de proprio oficio tiene dispensar este sacramento, y assi el mismo tiene juzgar los que son dignos, o indignos mediante el sacramento de la confession. Luego el proprio Parrocho juridicamente haze, no admitiendo a la comunion aquel que sabe por confession, que es indigno si pide secretamente. Porque si ay algun testigo delante no lo puede hazer, por el peligro que ay de reuelar la confession: y lo mismo quiça se ha de dezir quando el sacerdote de tal manera sabe el pecado del pecador, que no sabe el mismo pecador que el sacerdote lo sabe. Entonces parece que seria vn genero de opprobrio, y contumelia, dezirle, que no le quiere dar la comunion por aquel delicto que cometio. Principalmente, porque podria muy bien el pecador negar el tal delicto. Pero en todos estos casos se ha de acudir a la prudencia.

Capit. de pœnit. & rem. dis.

Acerca de todas estas cosas se ha de aduertir, que la penitencia que ha de preceder antes de la comunion ha de ser proporcionada con la condicion, y estado de los mismos pecadores. De tal suerte, que si el pecador es publico, no basta que la penitencia sea oculta como se dize expressamente en el Derecho. La razó es, porque se daria grande ocasion de escandalo, si viesse el pueblo comulgar a vn publico pecador, antes de auer hecho publica penitencia. Verdad es, que en oculto le podrian comulgar al publico pecador, si uuiesse hecho penitencia secreta, aunque no la uuiesse hecho en publico: como lo dize el Padre Maestro Soto, y Nauarro, con otros muchos Theologos. Y aduierte este mismo Doctor, que a este tal se le podria dar en publico la comunion, amonestando al pueblo, que el tal pecador ha hecho penitẽcia, aunque no publicamente. Aunque esto hase de hazer muy raras vezes, y el Padre Maestro Soto reprehende el vso que ay en algunas partes, de admitir a la comunion las mugeres publicas en la Pascua, y demandallas so pena de descomunion que comulguen, y se confiessen. Porque se dara ocasion a las tales mugeres, de confessarse mal, y de comulgar sacrilegamente. Y por otra parte no se satisfaze el pueblo: sino es que vean vna muy larga penitencia. Y lo mismo dize de otros publicos pecadores, como son vsurarios.

Nauar. de pœnit. d. 5 ca. Sacerdos, num. 101.

La quinta duda es, que se ha de hazer, si el descomulgado oculto pide publicamẽte la Eucharistia. Adriano, y Couarruuias dizen que se le ha de negar.

Adria. in 5. q. 3. de clandest. Cou. in c. alma mater. par. 1 §. 2.

A esta duda se responde, que sino es descomulgado por su proprio nombre, o denunciado, o que aya herido manifiestamente algun Clerigo, no se le ha de negar la comunion. Porque le infaman injustamente, y tambien porque en aquel capitulo *ab homine*, se dize expressamente, que los que está descomulgados ocultamente que ocultamente se han de euitar, y no publicamente.

La sexta duda es. Si se ha de negar la comunion a los pecadores publicos, o a los que estan descomulgados por su proprio nombre con peligro de la vida. Pongo exẽplo, vno destos llega a vn sacerdote, diziendo que le comulgue, y sino que le quitara la vida. La duda es, si en el tal caso sera licito comulgarle. La razon de dudar es, porque comunicar con vn descomulgado aunque lo este por su proprio nombre, es licito, por el peligro de la vida, como lo dize el Padre Maestro Soto, y otros muchos: luego licito es por otro semejante miedo comulgar a los tales.

Sotus in 4. d. 12. q. 1. ar. 4.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, y casi cierto, que por ningun miedo es licito dar este sacramento a estos tales pecadores. La razó es, porque dar la Eucharistia a estos tales, es contra derecho Diuino, y es obrar juntamente con ellos, en el comer indignamente el Sacramento del altar, lo qual en ninguna manera es licito. De lo qual se ha de ver Sylueſtro. A la razon de dudar se responde, que muchos affirman que aun con peligro de muerte no es licito comunicar con el descomulgado en las cosas Diuinas. Lo segundo se dize que aunq̃ esto fuera licito, no fuera licito dalles la comunió, o absoluerlos de los pecados, por la razon ya dicha en la resolucion.

Sylues. v. metus, q. 7. & v. ex communi catio. 5. §. 7.

La septima duda es. Si es licito en algun caso comulgar a vno con vna hostia que no este consagrada. En esta duda algunos tienen que si: y assi lo tiene Altisiodorense, y San Buenauentura dize, que es licito, si se haze con consentimiento del pecador, y lo mismo enseña Adriano. La razon en que se puede fundar es, porque es licito fingir el sacerdote, que absuelue al pecador por conserualle en su fama delante del pueblo: luego tambien sera licito fingir que comulga a vno, dandole vna hostia no cõsagrada, porque es la misma razon.

Altisiod. li. 4. trac. de Eucha rist. in q. speciali de hac re. Bonau. in 4. d. 6. a. 2. q. 4. Adrian. quodlib. 8. q. 3.

A esta duda se responde, que nunca es licito dar al pecador hostia que no este consagrada, ora la quiera el, ora no. Esto se prueua lo primero del capitulo *ab homine*, en el qual se reprehẽde el tal hecho. Lo segundo se prueua esto por el peligro, q̃ auria de idolatria en todo el pueblo. A la razon de dudar se responde muy facilmente, que quando el Sacerdote finge, que absuelue a vno, no ay peligro de idolatria: y en este caso ay el tal peligro. Y assi si estuuiessen a solas el Sacerdote, y el pecador, y le diesse vna hostia que no este consagrada, no auria peligro de idolatria, pero seria cosa ociosa darle la tal hostia.

Toda via quedan dos dificultades acerca desto. La primera es, si el Sacerdote sabe que vn pecador oculto le pide el sacramento para hollarle y injuriarle: y sabelo por confession, la duda es, si le podra dar vna hostia no consagrada.

A esta duda se responde, que en ningun caso es licito darle hostia no consagrada por consagrada, como lo enseña Sancto Thomas en la solucion del segundo.

La otra dificultad es, si en caso q̃ el Parrocho no tuuiesse hostia consagrada con q̃ comulgar a vn enfermo, que esta en peligro de muerte,

si seria licito darle vna hostia no consagrada, para euitar la infamia propria del Parrocho, y daño temporal.

A esta duda se responde, que en ninguna manera es licito por ningun peligro, ni daño temporal, por el peligro que ay de idolatria.

2. q. 4. c. si Episcopo ca. sæpè contingit. 16. q. 1. La vltima duda es, si es licito cõpeler a vno a que comulgue, para quitar la sospecha que ay del de algun delicto. La razon de dudar es, porque en el derecho se manda hazer esta prueua. En esta dificultad algunos Authores enseñan, que es licito. Assi lo enseña Gabriel, y Adriano. La razon es, porque aquello equiuale a juramento, y es como si jurara, que Dios le castigue si cometio tal delicto.

Gabr. in 4. d. 9. q. 2. dub. 5. Adrian. quodlib. 3. q. 5. A esta duda se responde, que este modo no es conueniente, ni licito Assi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos, y es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque esta manera de examinar, y probar a vno es con peligro de sacrilegio. Porque puede comulgar en pecado mortal, y es esperar milagro, lo qual es tentar a Dios. A la razon de dudar responde Sancto Thomas en la solucion alegada, que aquellos Derechos estan abrogados. Assi lo dize Alexãdro de Ales, y Sylueitro, y la Glossa. Estos Derechos estan abrogados en el capitulo *consuluisti*: en el qual se reprehenden algunos modos extraordinarios de probar los delictos, y concluye que se han de prouar con la confession voluntaria del reo, o con la probació de los testigos, y no de otra manera.

Alexã. 4. p. q. 49. membro 2. art. 2. Syluest. ver. Euchari. 3 q. 5. Glossa in c. sæpè cõtingit. Cap. consuluisti. 3. q. 4.

Cap. XIII. De algunas cosas que pertenecen a la razon de disposicion para este sacramento.

PRimera conclusion. Regularmente hablando, cosa laudable es no comulgar vno el dia que ha tenido polucion, aunque aya sido sin culpa, y soñando, agora sea teniendo copula conjugal. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y lo mismo tiene Alexandro, Gerson, Adriano, y el Padre Maestro Soto. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo, porque el Bienauenturado Malachias Pontifice, reprehendio a vn Diacono, porque auia ministrado en el Altar despues de auer tenido polucion nocturna, como se cuenta en la vida de San Bernardo. Luego cosa laudable es no comulgar auiendo precedido la tal polucion. Porque mas es comulgar, que ministrar en el Altar. Lo vltimo, porque de ordinario queda el hombre diuertido, y no con aquella atencion y limpieza que se requiere. De proposito dixe en la conclusion, regularmente hablando. Porque casos pueden acontecer, en los quales sea mas loable cosa comulgar. Como si la tal polucion fuesse procurada por arte del demonio: para apartar el hombre de la comunion, como lo dize Sancto Thomas de cierto Monje. Y de ordinario, quando acontece en sueños la polucion naturalmente, y sin consentimiento ninguno, se puede llegar a este sacramento, y se deue hazer assi, para recibir la gracia deste sacramento. Particularmente si es dia de fiesta, en el qual, conforme a la regla, y costumbre loable, se ha de comulgar. Y los Doctores señalan veynte y quatro horas, las quales han de passar, regularmente hablando, desde la polucion hasta la comunion. Porque en este tiempo, se restituyen las fuerças del alma, y buelue el hombre al antiguo estado. Pero esto no es necessario.

D. Thom. 4. p. q 80. ar. 7. Alex. 4. p. q. 47. Gerson. in duobus lib. de polutione nocturn. Adria. in 4. p. q. 4. de Eucha rist. Sot. in 4. dist. 12. q. 1. art. 7. ca. 33. q. 4. ca. vir cũ propria, & in alijs

Segunda conclusion. Aunque es laudable, regularmente hablando, no comulgar despues de la tal polucion, que vuo sin culpa, con todo esso, no es pecado mortal. Esto enseñan todos los Doctores ya citados. La razon es, porque no ay ley, ni precepto ninguno desto.

Tercera conclusion. Si la polucion acontecierе con pecado mortal, no es licito llegarse al sacramento del Altar, antes de tener legitima penitencia y auerse confessado del tal pecado: y hecha la penitencia, y confession, no sera pecado mortal comulgar aquel dia. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. Porque no ay precepto ninguno, por el qual este impedido de comulgar. Verdad es, que sera pecado venial llegarse al sacramento de la Eucharistia en el tal caso, aunque se aya confessado, sino fuesse por el escandalo, o por otra causa graue: y lo mismo se ha de dezir de aquel que vuiesse cometido algũ homicidio, o otro delicto enorme, como aduierte muy bien el Padre Maestro Soto. Porque es temeraria presumpcion, llegar tan presto al sacramẽto del Altar, en el qual esta el Señor, al qual grauemente ofendio el hombre poco antes. Generalmente parece, que sienten los Doctores, que es pecado venial regularmente, llegarse a este sacramento el mismo dia que vuo polucion, aunque aya sido sin culpa mortal. Sino es que aya alguna causa por razon, conforme a lo que queda dicho arriba.

De lo qual se sigue lo primero, que es bonissimo consejo el de Altisiodorense, que el que tuuo polucion, siempre se confiesse primero que comulgue, por la reuerencia del sacramento, y tambien, porque podria auer auido algun graue pecado. Lo segundo se sigue que mas facilmente se ha de permitir a los varones perfectos que lleguen al sacramento del Altar, despues de auer tenido polucio de noche, que no aquellos que no son tan perfectos. Lo vno por que en los perfectos regularmente hablando, sucede la tal polucion sin pecado: y tambiẽ, por que mas facilmẽte despiden de si las cosas que pertenecen a la carne. Lo vltimo se sigue, que otras immundicias corporales que suceden sin pecado no impiden la comunion, como se dize en el Derecho. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto en el lugar citado.

Altis. lib. 4. de sacramen. tract. de Eucharistia.

Cap. ad eius d. 5.

Quarta cõclusiõ. Fuera de tiẽpo de enfermedad, nunca es licito comulgar despues de auer comido, o beuido algo, aunque sea en pequeña quan-

D. Thom. ar. 8. Sot. in 4. d. 12. q. 1. art. 8. De consecra. dist. 1 can. sacramentum, d. 2. can. liquido, & 7. q. 1. cap. 1. nihil. cano. ex parte, de celebr. miss.

quantidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada: y muy particularmẽte el Padre Maestro Soto. Esta conclusion se tiene por tradicion Apostolica que viene desde los Apostoles, y ansi se dize en el Derecho. Y Innocencio III. en el capitulo. *Ex parte*, mãda que el Sacerdote que ha de dezir segunda Missa, no tome el lauatorio. Pero hase de aduertir, que este ayuno obliga mas estrechamente que el ayuno Ecclesiastico: porque el ayuno Ecclesiastico no se quiebra tomando alguna cosa en pequeña quantidad por medicina. Pero este se quiebra tomando qualquiera cosa, aunque sea en muy pequeña quantidad. Pero hase de aduertir, que si de la cena de la noche passada se queda algo entre los diẽtes, y a la mañana lo trague, puede muy bien comulgar, y tambien si lauandose vno la boca, con la saliua tragasse vna gota de agua imperceptible, bien puede comulgar. Y lo mismo es de aquellos que prueuan la comida, o la beuida, y tragan alguna cosa mezclada cõ la saliua, que casi no se puede percibir, como lo aduierte muy bien Sancto Thomas en la solucion del quarto argumento, y Syluestro, y el Doctor Nauarro. Otra cosa seria, si fuesse en gran cantidad: porque entonces impidiria la comuniõ.

Sylu. ver. Eucbari. 3. cap. 8. Naua. in Manua. c. 11. nu. 53.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si vno inaduertidamente traga vn poco de papel, o de otra cosa que no tiene razon de manjar ni de beuida: si el tal podra comulgar. En esta dificultad algunos dizen que si, por no ser manjar, y otros dizen que no, porque parece que en este caso tienen lugar los derechos trayados. A esta dificultad se responde que ambas sentencias son probables, y se pueden seguir.

Gloss. 8. 3. q. cap. nihil.

De lo dicho se sigue, que no impide la comunion el no estar digerida la comida del dia passado, como dize la Glossa, ni tampoco impide el no auer dormido despues de auer cenado, porque como dize Sancto Thomas en la solucion del quinto argumento, es comun sentencia de los Doctores, del que comulga que ha de estar ayuno el dia que comulga. Y el dia segun el vso de la Iglesia Romana, comiença despues de la media noche, quanto a lo que toca a nuestro proposito. Verdad es, que es buen consejo, regularmente hablando, dilatar la comunion despues de auer comido, y quando esta indigesto. Porque regularmente hablando, el manjar en el estomago impide de tal suerte, q̃ no puede assistir a las cosas Diuinas.

Quinta conclusion. En algunos casos es licito comulgar despues de auer comido, o beuido. Esta conclusion se determina en el Concilio Constancience. El primer caso, quando vno esta enfermo con probable peligro de muerte, y no puede comodamente comulgar en ayunas, entonces puede comulgar auiendo comido, o beuido. La razon es, porq̃ el precepto Diuino de comulgar en el articulo de la muerte,

De cons. d. 2. cap. presbyt.

se ha de preferir, y anteponer al precepto Ecclesiastico de comulgar en ayunas como se dize en el Derecho.

La duda es, si es licito en la misma enfermedad comulgar muchas vezes a vn enfermo, despues de auer comido, y beuido, y dandole el sacramento como viatico.

A esta duda se responde, que de si no es licito: porque con vna comunion se cumple con el precepto Diuino de comulgar en el articulo de la muerte. Y ansi queda en su fuerça el precepto Ecclesiastico de no comulgar, sino es en ayunas. Verdad es, que en algun caso, y sin escandalo alguna vez sera licito. Pongo exemplo, dura la enfermedad, y renueuase el peligro, podra entonces comulgar. La razon es, porque se puede temer, que han pecado mortalmente, y para que se les perdone el pecado, hãse de confessar, y tener proposito de recibir el sacramento del Altar. El segundo caso es, para hazer entero el sacramento del Altar. Como quando vno puso agua en el Caliz, y al tiempo del consumir vio que era agua, puede muy biẽ boluer a consagrar y recibir el sacramento, aun que no este ayuno. Ansi lo enseña Sancto Thomas, y comunmente los Doctores. La razõ es, porque al precepto Ecclesiastico se ha de anteponer el precepto Diuino de la integridad del sacramento. Lo mismo se ha de dezir, quando vn sacerdote despues de la consagracion se acuerda que no esta ayuno. Este tal ha de comulgar, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado. El tercero caso es, por la reuerencia del mismo sacramento. Porque no se pierdan las reliquias, y se traten sin reuerencia. Por esta razon el sacerdote despues de auer tomado el lauatorio, si halla algunas reliquias del sacramento en la patena, o en el Caliz, o en los corporales, puede tomallas luego. Otra cosa seria, si viniesse passado mucho tiempo: que mientras que el sacerdote toma el sacramento, y el leuatorio, todo aquello se reputa por vna obra moralmente hablando, y ansi puede tomar las reliquias despues del lauatorio. Pero si ha passado gran tiempo despues de la comunion, y lauatorio, las reliquias no las ha de tomar sino otro sacerdote ayuno, o dexallas en la custodia para otro dia: como se dize en el Derecho, y ansi lo tienen comunmente los Doctores, y particularmente Syluestro, y el Maestro Soto en el lugar citado.

D. Thom. 3. p. q 80. a. 6. ad 4.

Ad secundum.

Cap. tribus de cõsecrat. d. 2. Sylue. verb. Eucharis. 2. q. 9. & verb Eucharis. 3. q. 8.

Finalmente, con dispensacion del Summo Pontifice podria vno comulgar no estando ayuno. Porque es precepto Ecclesiastico, en el qual puede el Papa dispẽsar. Pero parece que no puede auer justa causa de dispensar, y ansi no se ha de admitir la dispensacion.

La duda es, si para comulgar vn enfermo en el articulo de la muerte, seria licito al Sacerdote celebrar no estando ayuno. Ioannes de Mayores dize que si, y aun si fuesse necessario celebrar sin vestiduras sagradas, y en pan con leuadura, y sin comulgar el Sacerdote.

Maio. in 4. d. 9. q. 2.

A esta duda se respõde, no ser licito, y esta es la comun sentencia de los Doctores, y la sentẽcia deste Author es contraria, a los decretos sagrados, y a la costũbre de la Iglesia vniuersal,

como lo dize el Padre Maestro Soto. Porque el tal modo de celebrar, y consagrar, se haze cõ grandissima irreuerencia, y no se ha de permitir. Particularmente, q̃ no es necessario q̃ el enfermo reciba el sacramẽto del altar, real y verdaderamente, sino es quando comodamente, y con la deuida reuerencia puede: y ansi el precepto Diuino no obliga en el tal caso. Hase de aduertir, que es cosa cierta, que no es pecado mortal immediatamente despues de la comunion comer. Pero algunos Doctores enseñan, que es pecado venial: y realmente, si el que comulgõ no diesse primero gracias a Dios por tan grande beneficio, apenas se podria escusar de pecado venial. En el Derecho determina el Põtifice, que no ha de comer despues de la comunion por tres, o quatro horas. Pero este derecho esta abrogado por la contraria costumbre, como lo enseña Sancto Thomas en la solucion del vltimo argumento.

Ca. in tribus gradibus, de consecr. d. 2.

Sexta conclusion. Este sacramento se ha de dar a aquellos que tienen algun vso de razon, aunque sea debil y flaco. Esta conclusion es de Sancto Thomas en la question citada. Y lo mismo dizen todos sus discipulos. Pero hase de aduertir, que se les ha de dar pocas vezes, y instruyendolos primero en la Pascua, y en algun Iubileo: porque esto pertenece a la reuerencia deste sacramento. Lo mismo se ha de dezir de vnos hombres muy rusticos.

Art. 9.

Septima conclusion. El sacramento de la Eucharistia no se deue dar, ni se puede dar a aquellos que no tienen, ni jamas tuuieron vso de razon. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario. Pero es comũ sentencia de todos los Doctores. Tienela Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. Prueuase lo primero, porque San Pablo dize, que se ha de recibir este sacramento con reuerencia, y juzgandose a si mismo: lo qual no se puede hazer sin discrecion. Lo segundo se prueua de la costumbre de la Iglesia Romana, que no comulga sino a los que tienen vso de razon. Lo vltimo se prueua, porque ansi lo determina el Concilio Tridentino. De suerte, que a los niños que no tienen vso de razon, no se les ha de dar este sacramento.

Con. Trid. sess. 13. c. 11. sess. 21 cap. 4.

Octaua conclusion. Cierta cosa es, que este sacramento se ha de dar a aquellos que no tienen vso de razon; pero tuuieronle en algũ tiẽpo, y juntamente tuuieron deuocion de recibir este sacramento. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas en el lugar citado, y todos sus discipulos, y Doctores. Y esto se enseña en el Catechismo de Pio V. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina, que a los freneticos, y que estan fuera de si, se les ha de dar este sacramento, si pidieron confession, y se cree q̃ han de morir luego. Y lo mismo se determina en otros Decretos de la misma causa y questiõ. Lo vltimo se prueua, porque estos tales tienen virtual deuocion, y ya se juzgaron. Luego haseles de dar el sacramento. Pero hase de aduertir, que a estos tales freneticos raras vezes, y cõ gran cautela se les ha de dar este sacramento, por el peligro que ay de vomitalle, o expelerle, o de otra semejante irreuerencia, y quando no vuiere semejante peligro, se les puede dar.

Cap. bis qui. 26. q. 6.

La duda es, si se les puede dar fuera del articulo de la muerte. Algunos Doctores dizen q̃ si, si no ay peligro de irreuerencia, y lo piden: y esto es probable. Pero muy mas probable es q̃ no. Porque los textos hablan en el articulo de la muerte.

La duda es, si el sacramento de la Eucharistia se diesse a los niños, o a los que no tienen vso de razon, si causaria su efecto en ellos, y les daria gracia. En esta dificultad algunos Doctores dizen que no. Ansi lo dize Cayetano, y Mayores: porque estos Authores tienen, que este sacramento no causa gracia, sino es con actual deuocion: la qual no pueden tener los tales.

A esta dificultad se responde, que si los niños y los que no tienen vso de razon estando baptizados, recibiessen este sacramẽto, les daria gracia. Esto es lo mas probable, porque estos tales no ponen impedimento al sacramento, y los sacramentos dan gracia a los que no ponen impedimento. Hase de aduertir, que aunque es verdad que vuo costumbre en la Iglesia de comulgar a los niños antes que tuuiessen vso de razon, como lo supone el Concilio Tridentino. Pero no fue costũbre vniuersal de toda la Iglesia, ni los Sanctos entendieron, que era necessario dar a los niños el sacramento de la Eucharistia. Y ansi el Concilio Tridentino por muchas causas juzgo no ser conueniente agora comulgar los niños, principalmente por la reuerencia. Y la costumbre vniuersal de la Iglesia Romana equiuale a prohibiciõ, y ansi pecaria grauissimamente el que comulgasse vn niño, sin tener vso de razon.

Con. Trid. sess. 21. c. 4.

Finalmente se ha de aduertir que ay dos maneras de endemoniados, vnos que por sus pecados los ha entregado Dios al demonio, y no procuran salir de sus pecados, y a estos tales no se les ha de dar este sacramento hasta que hagã penitencia. Otros ay, que verdaderamente tratan de saluarse, y procuran conforme a sus fuerças librarse del demonio: y a estos tales se ha de dar la comunion, sino estan actualmẽte en pecado, de lo qual se ha de ver Sancto Thomas.

D. Tho. in loc. cita, ad 2. & in 4. d. 8. q. 1. ar. 4. q. 3. ad 2.

Capitulo XIIII. De la comunion quotidiana.

PRimera cõclusion. Certissima cosa es, que el comulgar todas las vezes que alguno piensa legitimamente que esta en gracia de Dios, y que no tiene impedimento, no es pecado, sino ay prohibiciõ Ecclesiastica, aunque comulgue muy frequentemente, sino es que comulgue muchas vezes en vn dia, lo qual esta prohibido. La razon es, porque llega dignamente a este sacramento, y ansi no peca mortalmente comulgando. En esto conuienen todos los Doctores.

La dificultad es, si es cõueniente cosa comulgar todas las vezes, que es licito. En la qual ay diuer-

diuersos pareceres. Vnos dizen que si, otros dizen que no. De lo qual se han de ver los Doctores, con el Maestro, particularmente San Buenaventura, Ricardo, Durando, Palude, Soto, y Alexandro de Ales, Gabriel, y Sylvestro.

Magist. in 4. d. 12. Buenaven. ar. vlt. q. 1. & 2. Ricar. ar. 6. q. 2. Durand. q. 5. Palu de. q. 1. ar 4. Sot. q. 1. arti. 12. Alex. 4. p. q. 51. Gabr. super can. missæ ca. 87. Sylu. verb. Eucharist. 3 q. 15. Actor. 2.

Segunda conclusion. Hablando de si, mejor es llegar al sacramento del altar, que no detenerse en comulgar. Esta cõclusion es de todos los Doctores. La razon es, porque el sacramento del altar, es el pan quotidiano que sustenta el alma, y que pedimos en la oracion del Paternoster. Esto se confirma del vso de la primitiua Iglesia, en la qual todos comulgauan cada dia, como se dize en los Actos de los Apostoles. Lo vltimo se prueua, porque este sacramento causa gracia, y augmenta la deuocion. Luego de si mejor es comulgar cada dia, que no detenerse. Dixe que de si es mejor, porque puede acontecer, que en algun caso, y por alguna razon, sea mejor detenerse, que no comulgar. Como si vno dexo de comulgar, o dezir Missa dos, o tres dias, por llegarse despues con mayor espiritu y deuocion, o si dexa de comulgar por ocupaciones de charidad, que son de gran fructo y momento, como por predicar, o leer Theologia, o si dexa de comulgar tan frequentemẽte, porque otros se escandalizan, y ofenden, o por otras causas semejantes.

Tercera conclusion. Los que frequentemente comulgan con suficiente disposicion, aunq̃ no con muy gran feruor, mucho mejor hazen, que los que comulgan raramente. Esta conclusion afirman muchos Sanctos. Prueuase lo primero, con los argumentos hechos por la segũda conclusion. Lo segundo se prueua, porque este pan Celestial comido frequentemente, cõfirma el coraçon en el bien. Lo vltimo se prueua, porque el no se llegar a este sacramento, de ordinario procede de negligencia, y de tibieza. De lo qual se ha de ver Innocencio. Pero es la dificultad, que tanta ha de ser la frequencia del comulgar. En esta dificultad algunos dizẽ, que los Religiosos cada quinze dias: y esta es la regla ordinaria dellos. De lo qual infieren, que los seglares particularmente casados, no han de comulgar mas frequentemente que de quinze a quinze dias, sino fuesse que vuiesse algun varõ insigne en virtud, que este tal podria comulgar cada semana. Otros dizen por otro extremo, que la comunion ha de ser muy frequente, y quotidiana. En esta dificultad no se ha de caminar por los extremos, sino por el medio, y ansi procede Sancto Thomas en el lugar citado.

Inno. lib. 4. de offi. missæ. cap. 12.

Quarta conclusion para declarar este punto. Todos aquellos que quieren viuir Christianamente, y euitar los pecados, han de comulgar cada semana vna vez y no mas frequentemente. Porque la frequencia no cause poca reuerẽcia, si lo dizen los Sãctos, y se colige del Derecho. De lo qual se entendera aquella regla de Sancto Thomas, que trae en el quarto, que dize assi. El que experimenta que de la comunió quotidiana, se le augmẽta el feruor de la charidad, y la reuerencia deste sacramento ha de comulgar cada dia. Pero el que vee y experimenta, que no se le augmenta mucho el feruor, y que se le disminuye la reuerẽcia, hase de detener para que crezca el feruor y la reuerencia. Pero ha se de aduertir, que dize Sancto Thomas, que se ha de detener en el comulgar, lo q̃ fuere necessario para llegarse despues mas deuotamente al sacramento del altar. Por lo qual, si vno sintiesse que de el detenerse en comulgar, no solamente no se le augmenta el feruor de la charidad, sino que antes corre peligro de perder la charidad, como regularmẽte acontece, en aquellos que se detienen mucho en comulgar, mejor sera que frequente el sacramento, aunque no llegue con tanta deuocion. De lo qual se sigue, que a los Fieles no se les ha de persuadir que no comulguen frequentemente, y casi nunca se ha de permitir, que el que no es sacerdote comulgue cada dia, o dos vezes en la semana, por el peligro que ay de que no se llegue con tanta reuerencia al sacramento del altar, como es cosa muy ordinaria. Pero si algun Fiel por consejo de algun hombre docto, y prudente, comulgare dos, o tres vezes en la semana, este tal no se han de reprehender, ni juzgar, como lo dize San Augustin. Y no es la misma razon del Sacerdote, el qual esta consagrado para el tal ministerio, por la vtilidad publica, y comũ de todo el pueblo.

Cã. quotidiano. 2. de cons. dist. 2. D. Tho. in 4. dist. 12. q. 3. ar. 1. quæstiunc. 2.

Augustin. Epi. 118. cap. 3.

Cap. XV. Del precepto de comulgar, ansi Diuino, como Ecclesiastico.

PRimera conclusion. Certissimo es, que ay precepto Diuino de comulgar. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Y se prueua lo primero de las palabras que Christo dixo por San Iuanisino comieredes la carne del hijo del hõbre, y beuieredes su sangre, no tendreys vida en vosotros. En el qual lugar, segun la doctrina de los Sanctos, habla del comer, y beuer sacramental, y pone necessidad desto. Luego ay precepto. Lo segundo, porque ansi como es necessario el sacramento del Baptismo, para adquirir la vida de gracia, ansi tambien el sacramento del altar, de su propria institucion es necessario para la conseruacion della. Luego como ay precepto Diuino de recibir el sacramento del Baptismo por la necessidad que tiene, ansi tambien ay precepto Diuino de recibir el sacramento del altar. De lo qual se sigue lo primero, que por fuerça y virtud del derecho Diuino estan obligados los Fieles a comulgar en el articulo de la muerte. Ansi lo enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Y aunque es verdad que estando en derecho Diuino, es muy dificultoso de señalar el tiempo en que los Fieles estan obligados a comulgar, sacado el articulo de la muerte con todo esso obliga algunas vezes como dize muy bien el Padre Maestro Soto. La razon es, porq̃ este sacramento de su naturaleza se ordena a

D. Tho. 3. p. q. 80. art. 11.

manera de manjar para conseruar la vida espiritual y para restaurar lo que se pierde por la fuerça del calor de la concupiscencia. Luego necessario es recibille algunas vezes, y no solamente vna vez en la vida, como algunos dizẽ. Lo segundo se sigue, que era muy mala costũbre la que auia en España, de no comulgar a los ahorcados, y justiciados: porque era contra derecho Diuino, y contra el derecho Ecclesiastico: y assi Pio V. hizo vn Motuproprio contra esta costumbre, y mando que los comulgassen. Y el Rey Philippo nuestro Señor, por vna ley que hizo en Madrid, en el año de mil y quinientos y sesenta y nueue, acepto el Motuproprio, y determino, que a los tales se les notificasse la sentencia vn dia antes que se vuiesse de executar para que el tal pudiesse recibir con reuerencia, y con deuocion, el sacramento de la Penitencia, y del Altar. Por lo qual la doctrina del Doctor Nauarro es falsa, y no se ha de seguir.

Cap. sup. eo de Hæreticis, in 6. & cap. quæsitum 23. q. 1.

Naua. in Man. ca. 25. n. 29.

Segunda conclusion. Certissimo es, que ay precepto Ecclesiastico de comulgar, por lo menos en la Pascua. Esta conclusion esta determinada en el Concilio Tridentino. Prueuase claramente del Capitulo, *omnis vtriusque sexus*, en el qual se pone el precepto Ecclesiastico de comulgar cada año por la Pascua de Flores. Deste precepto se dira mas largamente abaxo en la materia de confession, declarando el precepto Ecclesiastico de confessarse.

Con. Trid. sess. 13. c. 2.

Tercera conclusion. Este precepto de comulgar, obliga a todos aquellos que han llegado a los años de discrecion, en llegando estan obligados a comulgar por la Pascua sino es q̃ por consejo del proprio confessor se les dilate la comunion por alguna causa razonable. Assi se determina en el capitulo, *omnis*. De lo qual se colige, que peca mortalmente el que entonces no quiere comulgar. Verdad es, que por vna Extrauagante de Eugenio Quarto, esta declarado que se cumple con el precepto de comulgar en la Pascua, comulgando ocho dias antes, o ocho dias despues. Desta Extrauagante haze mencion el Doctor Nauarro. Es necessario aduertir, que aquellos se dizen auer llegado a los años de discrecion quanto a este precepto, que tienen juyzio para hazer diferencia entre este sacramento, y los demas manjares, y que pueden conocer lo que se encierra en este sacramẽto, y para que fin se recibe. Y aunque es verdad, que algunos Doctores afirman, que los niños varones no estan obligados a recibir este sacramento hasta que tengan catorze años, y las mugeres doze: otros dizen q̃ las mugeres de diez, y los hombres de doze. Pero lo cierto es que no se puede poner regla cierta y determinada, sino que se ha de dexar a la prudencia de los cõfessores, y de los padres: porque vnos niños tienen mas presto discrecion que otros. Han de tener cuydado los padres y los Parrochos, de instruyr los niños, para que puedan recibir este sacramento, y procurar que a su tiempo le reciban.

Naua. in Ma. c. 11 num. 45.

La duda es, si passado el tiempo de la Pascua sin comulgar, estan obligados los Fieles a comulgar. Desta duda se dize abaxo muy de proposito hablando del precepto de la confession. Lo mas probable es que si.

Quarta conclusion. Por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, estan obligados los fieles a comulgar en el articulo de la muerte. Esta conclusion enseña Ricardo, y otros Doctores contra Syluestro. Esta conclusion consta de los decretos ya citados.

Sylu. v. Eucb. 3. q. 15.

La duda es. Si vn Fiel pocos dias antes que cayesse malo auia comulgado, si estara obligado a comulgar en el articulo de la muerte. El Padre Maestro Soto, y otros Doctores tienen que no, sino que basta la comunion passada, para satisfazer al tal precepto.

Sot. in 4. d. 18. q. 5. art. 4.

A esta duda se responde, que en el tal caso esta obligado a comulgar otra vez, para satisfazer al precepto. Esta es comun sentencia. La razon esta clara: Porque quando comulgo no lo hizo para satisfazer al precepto. Luego esta obligado de nueuo a comulgar para satisfazer al tal precepto.

Quinta conclusion. Fuera destos casos algunos estã obligados a comulgar mas vezes, por razon del oficio, y del proprio estado. Como deziamos arriba de los Sacerdotes, los quales por derecho Diuino, y humano estan obligados a comulgar mas vezes en el año, como los dias de fiesta solemnes. De lo qual deziamos arriba. Tambien dize el Doctor Nauarro, que los Monjes de San Benito estan obligados a comulgar vna vez en el mes, sopena de pecado mortal, conforme a vna Clementina: y lo mismo dize de los demas Monjes, y Religiosos, y de las Monjas, conforme a lo que determina el Concilio Tridentino. Pero la verdad es, que en estos lugares no se pone precepto, sino consejo.

Naua. in Man. ca. 27. n. 57. Clem. ne in agro. Con. Trid. sess. 23. c. 10.

Hase de aduertir, que lo que queda dicho se ha de entender de derecho comun: porque por particular precepto de los Prelados pueden estar obligados los Fieles a comulgar. Y assi quando los Obispos mandan sopena de descomunion latæ sententiæ, que los que no han comulgado en el tiempo de Pascua, comulguen despues, estan obligados sopena de pecado mortal a comulgar por este mandato particular del Obispo, aunque no estuuiessen obligados por el precepto comun de la Iglesia, como quieren algunos Doctores.

Cap. XVI. De la comunion debaxo de ambas especies.

PRimera conclusion. El Sacerdote que celebra, esta obligado a comulgar debaxo de ambas especies sacramentales. Esta conclusion es de Fe. Enseñala Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero, porque esta determinada en el derecho. Lo segundo se prueua, porque el Sacerdote que celebra, esta obligado por derecho Diuino a hazer el sacramento, y el sacrificio entero.

D. Thom. 3. p. q. 8. art. 12. Cap. comperimus, de consecrat. d. 2. & c. relatum.

Luego

Luego esta obligado a comulgar debaxo de ambas especies. Podian dezir, que el sacramento esta perfecto; y entero en la consagracio de ambas especies. Y que el vso del sacramẽto no es de essencia del sacramento. A esto se ha de dezir lo vno, que no celebra perfectamente el sacrificio, sino lo consume debaxo de ambas especies. Lo otro que aunque el vso del sacramẽto, no sea de essencia del sacramento; pero es vna perfection accidental muy grande. Por lo qual el sacerdote que consagra este sacramento: esta obligado a recibille debaxo de ambas especies, para que el sacramento este perfecto con toda su perfection essencial y acidental.

Segunda conclusion. No es necessario que se ministre el sacramento de la Eucharistia a los demas fieles del pueblo, debaxo de ambas especies sacramentales, aunque no esta prohibido por precepto Diuino. Esta conclusiõ tiene dos partes. La primera es de Fe, y tienela Sancto Thomas en el lugar citado y el Padre Maestro Soto, y todos los Thomistas. Esto se prueua del Concilio Tridentino, que lo determina ansi: y la costumbre vniuersal de la Iglesia Romana lo declara. Lo segundo se prueua: porque debaxo de la especie de pan se encierra y contiene todo Christo, y la entera virtud y perfecta deste sacramento. Luego no es necessario recibir mas que la especie de pan. La segunda parte desta conclusion se prueua de aquel testimonio de San Iuan. Sino comieredes la carne, y beuieredes la sangre del Hijo del Hombre, no tẽdreys vida en vosotros. En el qual lugar se habla del comer, y beuer sacramentalmente. Y ansi se infiere, que no esta prohibido por derecho Diuino comulgar debaxo de ambas especies. Pero tampoco esta mandado, porque debaxo de la especie de pan esta todo Christo, y su cuerpo y sangre, y consiguientemente ay comida y beuida. Lo segundo se prueua esta parte de la costumbre que vuo en la Iglesia antiguamente, de comulgar a todos los Fieles con ambas especies sacramentales. Desta segunda parte se sigue, que si la Iglesia juzgasse por cosa conueniente el comulgar a los del pueblo con ambas especies, o en alguna nacion particular podria muy bien hazerlo, y de hecho lo haze con los Cardenales que no son de Missa: quando celebra el Summo Pontifice los comulga debaxo de ambas especies.

Mag. Soto in 4. d. 12. ar. 12. Conc. Trid. Sess. 21. ca. 1. & can. 1.

Tercera conclusion. Mas conueniente cosa es comulgar al pueblo Christiano con la especie de pan tan solamente, particularmente despues de tan multiplicado el pueblo Christiano. Esta conclusion es comun de todos los Doctores en el lugar citado. Esto se prueua lo primero, del vso de la Iglesia. Lo segundo se prueua del peligro que ay de derramarse la sangre, y del corromperse las especies de vino, si las guardassen para los enfermos, y por otras muchas razones que traen los Doctores.

La dificultad esta, si los del pueblo pierden alguna cosa, y se defraudan de alguna gracia, por no comulgar debaxo de ambas especies sacramentales, que es preguntar, si se da mas gracia debaxo de ambas especies sacramentales que de vna.

Quarta conclusion. Certissima cosa es, que los Fieles que comulgan tan solamente debaxo de la especie de pan, no se defraudan de ninguna gracia necessaria. Toda la gracia necessaria que corresponde a este sacramento, se les da con sola la especie de pan. Esta conclusiõ es de todos los Theologos, y esta determinada en el Concilio Tridentino. La razon es clara, porque debaxo de la especie de pã se recibe el cuerpo y sangre de Christo, que es toda la fuerça deste sacramento.

Con. Tri. Sess. 11. c. 3.

Quinta conclusion: Muy probable es, que debaxo de la especie de pan se da toda la gracia deste sacramento. De suerte, que no se da mas gracia por ambas especies que por vna.

Hase de aduertir, que aunque ay diferentes pareceres entre los Theologos acerca deste punto, como se puede ver en el lugar citado. Pero lo que es mas verosimil es, que tanta gracia se recibe comulgando con sola la especie de pan, como si recibieran ambas especies. La razon es, porque la virtud de ambas especies, que es el cuerpo y sangre de Christo, esta debaxo de la especie de pan, toda y entera. Luego debaxo de aquella especie se da toda la gracia entera y perfecta deste sacramento. Conforme a esta sentencia, no se defraudan los Fieles de ninguna gracia sacramental, ni tienen porque quexarse del vso y costumbre de la Iglesia.

Cap. XVII. Deste sacramento, en quãto es sacrificio.

PRimera conclusion. La Missa es verdadero, y proprio sacrificio, instituydo por Dios, y de si aceptissimo y gratissimo a la Diuina Magestad. Que sea sacrificio se prueua lo primero, porque assi lo determina el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porque la razon del sacrificio solamente consiste en ofrecer algo a Dios solemnemẽte, y con las deuidas ceremonias, haziendo alguna cosa acerca de la cosa ofrecida, para culto y honra de Dios. Y cierta cosa es, que en la Missa se ofrece a Dios con solemnidad, y con las deuidas ceremonias la Hostia consagrada, y las especies de vino, haziendo alguna cosa acerca dellas para gloria y culto de Dios, porque se consumen, y se hazen otras obras sagradas acerca de las mismas especies. Luego certissimo es, y de fe, que es sacrificio. Y ansi lo determina Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y otros muchos Doctores.

Con. Tri. Sess. 22. ca no. 1.

D. Tho. 3. p. q. 83. art. 1.

Que sea sacrificio instituydo por Christo, se prueua con muchos testimonios de la Sagrada Escriptura, que traen los Doctores en el lugar citado. Y prueuase de la tradicion vniuersal de la Iglesia, y de muchos Decretos, que ay en el Derecho: y de la determinacion del Concilio Florentino, y Tridentino, en el lugar citado que lo afirman ansi. Y ansi lo dizen todos los Sanctos. Lo vltimo se prueua, porq̃ la republica Christia-

De consecra. d. 1. & 2.

Christiana es bonissima, y muy bien instituyda: y ansi fue necessario, que en ella vuiesse vn sacrificio visible perfectissimo: y en toda la Iglesia no ay otro, sino es el sacrificio de la Missa. Luego este sacrificio esta instituydo por Dios en la Iglesia. Que este sacrificio sea muy grato, y acepto a Dios, consta por auerle instituydo el, y tambien por ofrecerle en el la cosa mas grata y acepta a Dios q̃ ay, ni puede auer, que es Christo.

Segunda conclusion. El sacrificio de la Missa, que se ofrece en el altar, no es otro distincto del que Christo ofrecio en la Cruz. De suerte, que como Christo se ofrecio a si mismo en la Cruz, ansi tambien se ofrece en el altar. Esta cõ-
Con. Tri. sess. 22. cap. 1. clusion se prueua, lo primero del Concilio Tridentino, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua porque el mismo cuerpo y sangre de Christo, que se ofrecio en la Cruz, se contiene y encierra en este sacramento. Luego en la Missa se ofrece el mismo sacrificio que en la Cruz. Y todas las obras sagradas, que se hazen en el altar, se hazé acerca del cuerpo, y sangre de Christo, que se contienen debaxo de aquellas especies.

Tercera conclusion. Aunque es el mismo sacrificio quanto a la substancia, es diuerso, quanto al modo. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y otros Doctores. Y se prueua poniendo las diferencias que ay quanto al modo entre el vn sacrificio y el otro. La primera es, que Christo en la Cruz ofrecio se y sacrificose en su propria especie, y forma, padeciendo real y verdaderamẽte en su proprio cuerpo hasta morir. Pero en este sacramento, ofrecese y sacrificase debaxo de las especies sacramentales en memoria de su muerte, y sacrificio. La segunda diferencia es, que en la Cruz se sacrifico Christo passiblemente, y como dizen los Theologos, cruente. Pero en el sacramento del altar, no se ofrece de suerte que padezca en si, sino incruente, y real y verdaderamente no se aparta la sangre del cuerpo, sino quanto a la significacion con que se significa que la sangre se aparto del cuerpo en la Cruz. Esta conclusion assi declarada, se de-
Con. Tri. sess. 22. c. 2. termina en el capitulo, *Firmiter*, y en el Concilio Tridentino.

Quarta conclusion. Este sacrificio que se haze en la Missa, es infinito, de infinito valor. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero, porque en este sacrificio se ofrece el mismo Christo, y es el mismo sacrificio de la Cruz, y aquel sacrificio fue infinito, y de infinito valor. Luego este sacrificio tambien es infinito, y de infinito valor. Lo segundo. Si miramos la persona principal que ofrece este sacrificio, que es Christo, y la obra de sacrificar, en quanto procede del, tambien es infinita, y de infinito valor. Verdad es, que si se considera este sacrificio, en quanto procede de la deuocion del sacerdote, o de la Iglesia, la tal obra de sacrificar es finita y limitada: y en esto conuienen tambien todos. Y la razon es clara porque la tal obra de sacrificar, segun que procede de la Iglesia, y del sacerdote, procede de cosa finita, y limitada.

Quinta conclusion. El valor essencial del sacrificio, no depende de la deuocion de los que le ofrecen, aunque sea del sacerdote. La razon es, porque este sacrificio de si es grato, y acepto a Dios, por lo que se ofrece en el, y por quien le instituyo: y de parte de quien le ofrece, que es Christo, por el sacerdote. Luego el valor essencial, no crece ni mengua: por razon de la deuocion del que le ofrece. Lo segundo, porque lo que se ofrece en este sacrificio, es vna cosa infinitamente agradable a Dios. Lo tercero, porque de otra suerte, la Missa que ofrece el mal sacerdote, perderia su valor essencial. Lo qual en ninguna manera se ha de admitir, conforme a la doctrina de los Sanctos, y de los Doctores. Desto no se puede dezir en este lugar mas a la larga. Hanse de ver los Doctores en el lugar citado.

Sexta conclusion. Certissima cosa es, que el valor deste sacrificio crece acidentalmente, por la deuocion de los q̃ le ofrecen. Esto tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque la tal deuocion fundada en la Passion de Christo, es muy grata y acepta a Dios. Luego junta con este sacrificio crece acidentalmẽte, y haze que sea mas grato para causar mayor fructo: y efecto que causara. Lo segundo, porque el tal sacrificio sera grato a Dios, por todos aquellos titulos. Lo vno por ser el mismo sacrificio grato: y lo otro por la deuocion de los que le ofrecen.

De lo qual se sigue, que mientras mas fueré los que ofrecen este sacrificio, y le ofrecen con mayor deuocion, juntamente con el sacerdote, sera de mas prouecho a aquel, por quien se ofrece. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto: y ansi el valor de la Missa crece acidentalmente, o tambien descrece, segun que son mas, o menos los justos que estan en la Iglesia ofreciendo este sacrificio, como dize muy biẽ Gabriel. La razon es, porque como queda dicho, el valor de la Missa crece acidentalmente de la deuocion de los que la ofrecen. Y entre los que la ofrecen se cuentan los tales justos, como se dize en el Canon de la Missa. Luego mientras mas son y tienen mayor deuocion, crece el valor acidental de la Missa.

Sot. in 4. d. 12. q. 2. art. 2.

Gabr. sup. per canonem Missæ, lectio 26.

Septima conclusion. El valor deste sacrificio tãbien crece acidẽtalmẽte dela intercesion especial de los Sanctos, de los quales se pide ayuda y fauor en la Missa, en las publicas oraciones y ceremonias que se juntan a este sacrificio, por institucion de la Iglesia. La razon es, porque la Iglesia en la institucion destas oraciones se rige por el Espiritu Sancto, y se mueue por el: luego de creer es que las tales oraciones augmentan el valor deste sacrificio acidentalmente. De lo qual se sigue, que la Missa solẽne y publica, de si mas vtil es, y prouechosa, q̃ no la Missa particular, y tambien mas vtil es a los difunctos la Missa de requiem, que no otra Missa, y a los enfermos la Missa que se dize de

salud.

salud. Porque como consta de lo dicho crece su valor acidentalmente. Todo esto se entiende, si todas las demas cosas son iguales porque de otra parte podria auer exceſſo. Aunque la Missa solemne de si es mas vtil, y prouechosa q̃ la particular, tanta deuocion podria tener el q̃ dize la Missa particular, y el otro tampoca que fuesse mas vtil, y prouechosa la Missa particular. Por este exemplo se sacara lo que se ha de dezir en las demas cosas que diximos en el Corolario. Lo segundo se sigue, que consideradas todas las cosas, la Missa del mal Sacerdote no es de tanto valor como la Missa del buen Sacerdote. Esto enseña Sancto Thomas. La razon es, porque aunque no aya diferencia quanto al valor essencial ayla quanto al valor acidental. Esto determina Alexandro Segundo.

D. Tho. 3. p. q 97. a. 5. q 81. a. 6. ca. ipsi sacerdotes 1. q. 1.

Octaua conclusion. El sacrificio de la Missa no solamente es sacrificio de alabança, en el qual se da gracias a Dios, y se haze memoria del beneficio estremado de nuestra redempciõ, sino tambien es propiciatorio, y perdonador de pecados, y que impetra la Diuina gracia, y alcança todos los demas beneficios. De suerte que este sacrificio por ser excelentissimo, y supremo, encierra en si todas las perfectiones de todos los demas sacrificios. Esta conclusiõ esta determinada en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porque es proprio del sacerdote ofrecer el sacrificio por los pecados. Luego el sacerdote de la nueua ley ofrece este sacrificio por los pecados, y para purificar dellos. Lo vltimo se prueua, porque el sacrificio de la Missa es el mismo que se ofrecio en la Cruz, el qual se ofrecio por los pecados de los hõbres. Y esta es la tradicion de la Iglesia.

Con. Tri. sess. 22. c. 1. & c. 3.

Nona cõclusion. El pecado mortal no se perdona immediatamente por la virtud deste sacrificio que tiene de si. Quiero dezir, que no tiene fuerça immediatamente para perdonar el pecado mortal, como la tiene el sacramento de la Penitencia, si se aplica al subjecto dispuesto. Si se dize vna Missa por vno que esta en pecado mortal, no se le perdona luego immediatamente el pecado mortal por virtud deste sacrificio.

Esta sentencia es comun de todos los Theologos y muy particularmente del Padre Maestro Soto en el lugar citado, y en otro. La razõ es, porque el sacramento de la Penitencia esta instituydo para perdonar immediatamente el pecado mortal. Luego este sacrificio no haze este efecto. Porque de otra manera auria dos cosas que causassen el mismo efecto.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 1.

Decima conclusion. El pecado mortal no se perdona immediatamente por fuerça y virtud deste sacrificio, de suerte que aya ley infalible de perdonarse el pecado mortal, y darse gracia a aquel por quien se ofrece. Esto se determina en el Concilio Tridentino si atentamente se lee. La razon es, porque de otra suerte todos los pecadores, por quien se ofreciesse este sacrificio conseguirian gracia y remission de sus pecados, aunque mediatamente, lo qual es contra la experiencia. Lo que esta dicho de los pecados mortales se ha de dezir tambien de los pecados veniales, como lo dize el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y otros Doctores.

Con. Tri. sess. 22. c. 2.

Vndecima conclusion. Este sacrificio de su fuerça y virtud, vale mucho por lo menos mediatamente, para el perdon de los pecados mortales de aquel por quien se ofrece. De suerte q̃ aunque no ay ley infalible de que se perdone el pecado mortal de aquel, por quien se ofrece: pero de su naturaleza, y propria institucion, tiene fuerça para alcançar de Dios tal gracia, y misericordia. La razon es, porque tiene fuerça, y virtud de impetrar la conuersion del pecador por quien se ofrece. Como vn justo cõ sus oraciones puede alcançar de Dios la conuersion de vn pecador.

Duodecima conclusion. Este sacrificio tiene fuerça y virtud para perdonar la pena temporal, que se auia de pagar en el Purgatorio, y tiene esta fuerça a manera de satisfaction de justicia, y de condigno por ley de Dios infalible. De suerte, que el justo por quien se ofrece este sacrificio consigue infaliblemente remissiõ de alguna parte de pena temporal que deuia en el Purgatorio. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Determinala el Concilio Tridentino en el lugar citado. La razon es, porque en este sacrificio se ofrece el precio de nuestra redempcion. Luego con el se paga la deuda de nuestras penas. Pero hase de aduertir, que no siempre por virtud deste sacrificio se perdona toda la pena, sino mayor, o menor parte de la pena, conforme a la deuocion de aquellos q̃ le ofrecen, y de aquellos por quien se ofrece, y segun otras circunstancias como dize elegantemente el Doctor Angelico.

D. Tho. 3. p. q. 79. art. 5.

Tercia decima conclusion. Por virtud deste sacrificio se conserua la gracia, y se augmenta, y se conceden otros bienes espirituales, y temporales. Pero estos efectos no se causan por virtud deste sacrificio infaliblemente, sino a manera de impetracion, quando, y como entiende Dios que conuiene. De suerte, que como el justo por sus oraciones puede alcançar para otro la conseruacion de la gracia, y augmento della, y otros bienes sobrenaturales, y tẽporales, ansi tambien por virtud deste sacrificio se pueden alcançar estos mismos efectos. Esto enseñã los Doctores, particularmente el Padre Maestro Soto en el lugar citado.

Quarta decima conclusion. Este sacrificio absolutamente se puede ofrecer por los Christianos que estan en gracia de Dios, y a estos les aprouecha quanto a todos estos efectos ya dichos, conforme a la deuocion que tienen. La razon es, porque los tales son grandemente dignos del fructo deste sacrificio, que estan dispuestos para recibille.

Quinta decima conclusion. Licita cosa es, y muy buena ofrecer este sacrificio por los fieles que estan en pecado mortal, y no estan descomulgados, para alcançar la conuersion de los tales. La razon es, porque este sacrificio puede alcançar, ê impetrar de Dios la conuersion de los tales, y por otra parte la Iglesia no prohibe

que

que el tal sacrificio se ofrezca por los pecadores, y por su conuersion. Antes persuade que se ofrezca por ellos, y ansi tiene instituydas oraciones en la Missa por la conuersion de los pecadores. Luego licito es ofrecer este sacrificio por la conuersion de los pecadores. Pero hase de aduertir, que este sacrificio no aprouecha a los tales pecadores, a manera de satisfactiõ por las penas deuidas a sus pecados. La razon es, porque mientras no se les perdona la culpa no ay lugar de satisfazer por la pena. Y ansi Sancto Thomas enseña, que este sacrificio no tiene efecto, sino es en aquellos que estan juntos con Dios por la charidad: lo qual se ha de entender del efecto que haze este sacrificio a manera de satisfaction. De lo qual se sigue que este sacrificio de la Missa no se ha de ofrecer por aquellos que sabemos ciertamente que estan en pecado mortal, de suerte que tengamos intenciõ de aplicalles la satisfaction que corresponde a este sacrificio. Porque no estan capaces de que se les aplique, sino tan solamente le hemos de ofrecer por los tales, para alcançarles la gracia, y la conuersion, y otros bienes espirituales, y temporales.

D. Tho. 3. p. q. 79. a. 7. ad 2.

La duda es, si podra el sacerdote ofrecer la Missa por el pecador quanto al efecto de la satisfaction, para el tiempo que no estuuiere en pecado mortal. El Doctor Nauarro dize que si. La razon es, porque por el tiempo que no esta en pecado mortal, es capaz del efecto de la satisfaction. Y ansi el Sacerdote que es ministro deste sacrificio, le puede aplicar este fructo por el tiempo que este capaz del. Esta sentencia no es improbable, sino antes tiene probabilidad.

Naua. super cap. quãdo de conse. d. 1. n. 73.

A esta duda se responde, que parece mas probable lo contrario, y ansi lo tienen muchos Doctores. La razon parece clara: porque al tiempo que se ofrece el sacrificio, y le aplica el sacerdote, esta en pecado mortal, è incapaz de la satisfacion: luego no se le puede aplicar desta manera.

Decima sexta conclusion. Quanto es de la institucion deste sacrificio, y de su propria naturaleza, este sacrificio puede ser de prouecho a todos los hombres, aunque sean Infieles, y descomulgados, quanto al efecto de impetrarles su conuersion, y los bienes espirituales, y temporales. De suerte que sino estuuiera prohibido por la Iglesia, se pudiera ofrecer licitamente por los infieles, y descomulgados, y les pudiera ser de prouecho, quanto a alcançarles los bienes dichos.

Esta conclusion tienen muchos Theologos. Prueuase lo primero del vso antiguo de la Iglesia, que solia ofrecer este sacrificio por todos los hombres. como lo dize San Iuan Chrysostomo. Y la Iglesia el Viernes Sancto ofrece este sacrificio por todos los hombres, aunque sean infieles, y descomulgados.

Chrysost. homil. de Adam, & Eua.

Lo segundo se prueua, porque este sacrificio puede aprouechar a todos aquellos que pudo aprouechar el sacrificio de la Cruz, pues es el mismo. Y el sacrificio de la Cruz puede aprouechar a todos los infieles, y descomulgados, y de hecho les aprouecha quando se conuierten. Luego el mismo prouecho puede hazer este sacrificio.

Decima septima conclusion. No es licito al sacerdote, en quanto es persona publica, y ministro de la Iglesia, ofrecer este sacrificio en persona y nombre de la Iglesia, por los descomulgados, y hereges, y otros infieles.

En esta conclusion cõuiene todos los Theologos. Y en lo que toca a los Hereges y a otros infieles es cosa clara. Porque estos tales no son miembros de la Iglesia, y los sufragios comunes tan solamente se ordenan a los miembros de la Iglesia. De los demas descomulgados se prueua, porque por la descomunion quedan priuados de los sacrificios, y oraciones. Desuerte que no se les puedan aplicar los sufragios de la Iglesia comunes como lo dize muy bien Sãcto Thomas, y Couarruuias, y es comun sentẽcia de los Doctores, y es expresso derecho. Y entre todos los sufragios de la Iglesia, el principal es la Missa.

D. Tho. in 4. d. 18. q. 2. ar. 1. quæst. 1. ad 2. Co. uar. in c. alma mater pa. 1. §. 6. Cap. 2 no bis 2. ca. sacris, de sententia excõmu.

Acerca desta conclusion es la dificultad, si es bien hecho lo que haze la Iglesia. La razon de dudar es, porque como queda dicho en la conclusiõ passada este sacrificio puede aprouechar a todos los hombres infieles, y descomulgados, para efecto de impetrar su cõuersion. Luego mal haze la Iglesia priuandoles deste fructo.

A esta duda se responde, que la Iglesia haze muy bien: porque en todo se rige por el Espiritu Sancto, y esto lo haze para reprimir los contumaces, y desobedientes, y tambien para grangear la obediencia de los hijos que con el miedo de la pena, y con el riguroso castigo se enfrenan, y detienen, y tambien porque es conueniente cosa, que los bienes de la Iglesia no se den a los estraños. Y a la razon de dudar se responde, que la Iglesia no los priua totalmente del fructo, sino tan solamente prohibe, que se les aplique en nombre de la Iglesia, y con autoridad suya, y consiguientemente priualos del fructo que corresponde a este sacrificio de la deuociõ publica de la Iglesia. Pero hase de aduertir acerca desta conclusion, que quãto a lo que toca a los descomulgados, se ha de entender de los que estan legitimamente descomulgados. Porque sino estan legitimamente descomulgados, no auiẽdo escandalo se puede ofrecer este sacrificio por ellos. Segun algunos Doctores, tambien se ha de entender de los descomulgados, que perseueran en su contumacia, y pecado mortal. Y ansi dizen que si vno despues que le descomulgaron legitimamente haze verdadera penitencia de su pecado, procurando alcãçar absolucion y no la ha podido conseguir, por algun impedimento que ay, dizẽ estos Doctores, que es licito ofrecer por el tal la Missa, como por los demas Fieles. Pero q̃ se ha de hazer en secreto, por el escandalo. Esta sentencia tiene el Doctor Nauarro, y siguele Couarruuias en el lugar citado, y Hostiense, y otros. Esta sentencia tiene alguna probabilidad: porq̃

Naua. in c. quando nctabili. 13. n. 67.

piamente

piamente se puede creer de las piadosas entrañas de la Iglesia, que no pretende priuar a estos tales que estan corregidos de los sufragios de la Iglesia publicos, sino es tan solamente en el foro exterior, para la conseruacion de la disciplina Ecclesiastica. Y esto parece que significa el capitulo, *à nobis*, segundo, ya citado.

Decima octaua conclusion. Muy probable cosa es, que es licito al sacerdote como persona particular, ofrecer la Missa por los descomulgados, y por otros qualesquier infieles, en proprio nombre, y por su propria y particular intencion, para alcançar su conuersion, y otros bienes temporales, y espirituales, ordenados a su conuersion. Assi lo tienen muchos Doctores, y Gabriel, Sylvestro, Summa Angelica, Couarruuias, y Nauarro, en los lugares citados y otros muchos Doctores. Verdad es que dizen, que no se han de nombrar en la Missa. El Padre Maestro Soto dize, que esto no carece de algũ escrupulo, pero no se atreue a negarlo. La razó es, porque segun la doctrina de Sancto Thomas, ningun particular como persona particular esta priuado de rezar, y ofrecer sufragios por la conuersion de los descomulgados, en quanto es persona particular, sino tan solamente como persona publica, y ministro de la Iglesia. Luego como persona particular licito sera hazer esto.

Gabr. super cano. miss. circa finẽ Sylu. v. excommun. 1. v. Missa. 1. q. 8. Sum. Angelic. v. Missa. Sot. lib. 4. d. 2. 1 q. 1. a. 1.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad: porque el sacerdote siempre que celebra se ha como ministro de la Iglesia. Luego no puede ofrecer el tal sacrificio, sino como ministro suyo. Esto se confirma, porque de la conclusion se sigue, que el sacerdote puede ofrecer este sacrificio por los descomulgados y infieles, de la misma suerte que por los fieles. Lo qual es contra el comun vso y sentido de la Iglesia. Que esto se siga consta, porque quando el sacerdote ofrece el sacrificio por los fieles solamente les aplica la Missa, segun su intencion particular, porque la Iglesia vniuersal no la aplica por aql en particular. Luego si el sacerdote la puede aplicar por los descomulgados infieles, segun su intencion particular de la misma suerte la puede aplicar por vnos, que por otros.

A esta duda se responde ser la conclusiõ verdadera, y a la razon de dudar se responde, que el sacerdote quando dize Missa, no solamente tiene razon de persona particular, en quanto es fiel cõstituydo en dignidad sacerdotal, sino q̃ tãbiẽ tiene razõ de persona publica, y de ministro de la Iglesia, q̃ ofrece este sacrificio. Segun la primera razon, puede muy bien ofrecer este sacrificio por el descomulgado è infiel, quanto a el efecto de alcançarles su conuersion, y quanto a los bienes espirituales, y temporales que se ordenan a su conuersion. Como los demas fieles puedẽ ofrecer sus oraciones y limosnas, y otras buenas obras, y la Missa que oyen por la conuersion de los tales. A la confirmacion se respõde, q̃ no ofrece la Missa el sacerdote de la misma suerte por los descomulgados, è infieles, q̃ por los fieles. La razon es porque por los fieles la ofrece no solamente en su proprio nombre, sino en nombre de la Iglesia: quanto al valor que procede de la deuociõ de la Iglesia. Pero por los infieles y descomulgados, no ofrece este sacrificio en nombre de la Iglesia, ni se les aplica el valor que procede de la deuocion de la Iglesia, y tambien que a los fieles que estan en gracia se les puede aplicar este sacrificio, quanto a el efecto de la satisfaction, y a los demas no, sino tan solamente quanto a la impetracion. De lo dicho en esta conclusion se sigue lo primero, que se puede ofrecer este sacrificio, por la cõuersion de los Hereges, y de los infieles, y de los descomulgados. Esto se puede hazer de vna de tres maneras. La primera aplicandoles el valor del sacrificio que procede de la deuocion particular del que le ofrece, para alcançar la conuersion de los tales, y para que crezca el numero de los fieles. La segunda manera es, aplicandoles el valor que corresponde a la obra del sacerdote, como se les puede aplicar la oracion, o otra buena obra. Y assi lo acõseja el Doctor Nauarro en el lugar alegado. La tercera manera es, ofreciendo la Missa directamente por los ministros que tratan de la conuersiõ destos infieles, y pecadores, para que traten este negocio con cuydado y diligencia, y se dispongan para hazerle muy bien y con grã efecto. Y desta manera puede muy bien el sacerdote ofrecer el sacrificio, no solamente como persona particular, sino tambien como ministro de la Iglesia: porque esto no es ofrecer el sacrificio directamente por los infieles, y descomulgados, sino por los ministros de la Iglesia, y por el augmento de la gloria suya, aunque redunda en bien de los mismos infieles, y descomulgados.

Nau. n. 7.

Lo segundo se sigue, que se puede muy bien instituyr vna capellania para dezir Missa por la conuersion de los infieles, de vna de aquellas tres maneras ya dichas. Pero no se podria instituyr capellania, para dezir Missa por los infieles: porque no son capaces del fructo de la satisfaction, el qual principalmente se aplica a aquellos por quien directamente se ofrece este sacrificio. Y assi se ha de entẽder el Padre Maestro Soto, quando dize, que no se puede instituyr capellania por los infieles, o por su conuersion.

Sot. lib. 9. de iust. & iure, q. 2. ar. 2. par. 3.

Lo tercero se sigue, que este sacrificio se puede ofrecer por los Catechumenos fieles: principalmẽte despues de auer muerto sin Baptismo, no solamente quanto a el efecto de la impetracion, sino tambien quanto a el efecto de la satisfaction. La razon es, porque estando en gracia de Dios son capaces de lo vno y de lo otro. Esto se prueua lo primero del Derecho, en el qual el Summo Pontifice manda que se ofrezca sacrificio por vn defuncto que murio sin el sacramento del Baptismo, en la Fe de la Iglesia, y en la confesion de la Fe. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino, el qual dize que este sacrificio aprouecha a todos aquellos que mueren en gracia. Y los Catechumenos pueden morir en gracia, como es cosa notoria. Lo tercero se prueua del vso de la Iglesia, que ofrece

Cap. apostolica de presbytero non baptizato. Conc. Trid. sess. 22. c. 2.

ofrecē este sacrificio por todos aquellos que duermen el sueño de paz. Y desto coligen algunos Theologos, y no improbablemente, que las indulgencias, y otros sufragios de la Iglesia aprouechan a los Catechumenos, particularmē te difunctos, y que se les puede aplicar. Porque la comunicacion de la satisfaction de Christo, y de los Sanctos, no se funda necessariamente en los sacramentos, sino en la fe y charidad, por la qual se hazen miembros de Christo.

Decima nona conclusion. A los difunctos q̄ murieron en pecado mortal, no les aprouecha este sacrificio. La razon es, porque estos tales estan en el infierno adonde no ay redempcion. De lo qual se sigue, que si constasse que alguno murio en pecado mortal, no se ha de dezir Miss
Cap. abeū tibus 13. q 2. sa por el. Assi lo dize el Derecho. Pero regularmēte hablando no puede auer certidumbre de fiel alguno que aya muerto en pecado mortal, si muere en la obediēcia de la Iglesia. Y assi por los fieles difunctos no descomulgados, se ha de
Glos. cap. sane. 22. q. 3. ofrecer este sacrificio, como lo prueua la Glossa.

Vigesima conclusion. A los defunctos que estan en el Cielo, en alguna manera aprouecha este sacrificio, y assi en alguna manera se puede ofrecer por los Sanctos. Esto enseñan muchos Sanctos, y se prueua, porque segun el vso de la Iglesia, este sacrificio se ofrece cada dia para la gloria de los Sanctos, y para su honra. Y assi dizen comunmente los Doctores, y particularmēte Sylvestro, que este sacrificio aprouecha a los Sanctos, por los quales se ofrece, no para gloria essencial, sino para gloria accidētal. Y desta manera no es inconueniente ofrecer la Missa por los niños baptizados difunctos. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas.

Sylvest. v. Missa, q. 8. D. Tho. in 4. d. 12. q. 2. ar. 1. q. 2. ad 2.

Vigesima prima conclusion. A los difunctos que estan en el Purgatorio, les aprouecha mucho este sacrificio, para que se les temple y disminuya la pena. Esta conclusion cōsta de la Sagrada Escriptura, en el segūdo libro de los Machabeos, en el capitulo doze. Lo segundo consta del vso de la Iglesia, que haze mencion de los difunctos en todas las Missas. Y esto se determina en el Derecho. Y esto mismo determinan claramente el Concilio Tridentino, y assi esta conclusion es de fe.

Ca. Miss. de cōs. d. 1. ca. non existimemus 13. q. 2. Con. Trid. sess. 22. ca. 3. & can. 2.

Vigesima segunda conclusion. Este sacrificio aprouecha a los difunctos que estan en el Purgatorio; para disminuyrseles la pena, no solamente como obra buena del que la ofrece, sino por fuerça y virtud del sacrificio, y a manera de satisfaction por ley infalible de Dios. De suerte que se consigue infaliblemēte el efecto. Esta conclusion enseñan los Doctores, particularmente Couarruuias, adonde trae muchos lugares de Sancto Thomas. La razon es, porque este sacrificio, de su propria institucion se ordena a satisfazer, no solamente por los viuos, sino tambien por los difunctos. Luego de justicia satisfaze por ellos segun la disposicion de Christo.

Couar. in cap. alma mater. p. 1. §. 3. nū. 12.

Vigesima tercia conclusion. Probable cosa es, que el sacrificio ofrecido por muchos en particular, no es de tanto valor a cada vno dellos, como si se ofreciesse tā solamēte por vno: pero muy mas probable es lo contrario. Esta conclusion tiene dos partes. La primera tienen algunos graues, y antiguos Doctores, y la razon es tomada del vso de los fieles, los quales quando piden alguna Missa, quieren que se diga en particular por ellos, o por el alma de su difuncto. Y si fuesse de tanto prouecho dezirla por muchos, no seria bueno este vso. La segunda parte es de Cayetano, adonde dize, que la Missa ofrecida por muchos, es de tanto valor como si se ofreciera por vno. La razon es, porque este sacrificio, es de infinito valor, como el sacrificio de la Cruz: y assi vale tanto ofrecido por muchos, como si se ofreciera por vno. Desto no se puede dezir aqui mas en particular: quien quisiere verlo, ha de ver los discipulos de Sancto Thomas, que lo tratan muy a la larga.

Caie. 3. p. q. 79. art. 5. & in opusculis de celebr. Miss. c. 2. Discipuli D. Tho. in 3. p. q. 83. art. 1.

Cap. XVIII. Del estipendio de las Missas, y de la limosna dellas.

EN este lugar no se puede tratar esta materia muy en particular, porque pertenece a la virtud de justicia. Aqui breuemē te se diran algunas cosas, por las quales se puedan colegir las demas.

Primera conclusion. Por muchos modos y maneras puede vno estar obligado a dezir Missa. Esta conclusion no tiene otra probacion, sino declaracion. Puede vno estar obligado por titulo de obediencia, quando el Prelado, o superior manda a su subdito que diga Missa por tal persona, o por tal necessidad, esta obligado el subdito a hazerlo assi, por la obediencia, y conforme a leyes de obediencia. Tambiē puede vno estar obligado por fuerça y virtud de algun voto que hizo, y entonces la obligacion, corre conforme a las leyes del voto, y siendo materia graue, como lo es, obligara debaxo de pecado mortal. Puede tambien vno estar obligado por auerlo assi prometido: y entonces estara obligado conforme a las leyes de la simple promission. Solamente se han de aduertir vna, o dos cosas. La primera es, que algunas vezes no es mas que vna simple declaracion del proposito y animo que tiene de hazerlo assi, y no de obligarse, y entonces en rigor no ay obligacion, sino es decente cosa que se haga assi. Lo segundo que se ha de aduertir es, que algunas vezes no es solamente simple promission, sino obligacion, y de justicia. Pongo exemplo. Dizeme vna persona que le diga alguna quantidad de Missas, y yo digo que si hare. En el tal caso, si se vē o se entiende que el otro quiere descargar conmigo la obligacion de justicia q̄ tenia a dezir algunas Missas, y yo aceptando y diziendo que dire las tales Missas, es como cargarme de la obligacion de justicia que el otro tenia, y esto y obligado a dezirlas.

La dificultad es, si vno que hizo voto de dezir algunas Missas, y por fuerça y virtud del voto esta obligado a dezirlas si dixesse a vn

Sacer-

Sacerdote que le dixesse aquellas Missas, y el Sacerdote dixesse que si haria, si estaua obligado sopena de pecado mortal a dezirlas. La razon de dudar es, porque si este tal estuuiesse obligado seria por fuerça y virtud del voto, y por dezir el que diria las Missas no se le passo el voto, ni su obligacion. Luego no esta obligado a dezir las Missas sopena de pecado mortal.

A esta duda se responde, que mi parecer es, que esta obligado debaxo de pecado mortal. La razon es, porque se cargo de la obligacion que el otro tenia, y tambien porque es causa de que el otro no cumpla su voto, y ansi aunque no se le passe el voto ni la obligacion del voto, esta obligado debaxo de pecado mortal por la razon ya dicha, y ansi se responde a la razon de dudar.

Tambien quiero aduertir otra cosa, que suele passar, y no carece de mucho escrupulo, y es, que muchas vezes acontece que vn Sacerdote, o otra persona dize a vn Clerigo, o Religioso, que se cargue de algunas Missas que el le dara la pitança, y el Sacerdote, o Religioso dize que el dira las tales Missas, y el otro a cuyo cargo estan con aquello descuyda de las Missas: y el que las recibe, nunca las dize hasta que le dan la pitança: y el no ladar puede ser por malicia, e injustia de aquel a cuyo cargo estan. En este caso digo, que ay escrupulo y grande de parte de aquel que se carga dellas, sino las dize: porque se defraudan del fructo de las Missas aquellos por quien se ha de dezir. Pueden muy bien los tales no cargarse de las tales Missas, sino les dan luego la pitança, y si se cargan deuenlas dezir, y despues cobrar la pitança que se les deue, y no es buena razon ni bastante para escusarse dezir, que no les dan la pitança. Finalmente puede vno estar obligado a dezir Missa de justicia por razon del estipendio que recibe por dezir Missa por alguna persona, o personas.

Segunda conclusion. De dos maneras puede vno tener obligacion de justicia a dezir Missa por alguna persona, o personas. La primera manera es, por razon de algun Beneficio instituydo para dezir Missas. La segunda manera es, por razon de la pitança y estipendio particular que le dan porque diga Missa. Destas dos maneras ay obligacion a dezir Missa de justicia commutatiua, y no parece que ay otra manera de obligacion de justicia. La razon desta conclusion es, porque estas dos maneras son vsadas en la Iglesia. En la Iglesia ay Capellanias, y Beneficios, y Aniuersarios instituydos para este efecto: y tambien ay obligacion que nace del particular estipendio, y pitança que se da para este efecto, y es vna manera de contracto, que obliga de justicia commutatiua. De ambas a dos maneras de obligacion de justicia hemos de dezir muy en particular, y primero de la primera.

Tercera conclusion. Hablando de los Beneficios simples, para ver la obligacion que ay a dezir Missas, se ha de tener atencion a la institucion del tal Beneficio, y al fin para que se instituyo: y los que de su propria institucion ponen esta obligacion y se ordenan a este fin, causan esta obligacion a dezir las Missas. Como quando se instituye vna Capellania para que se digan algunas Missas. La razon es, porque esta es la voluntad de aquellos que dieron su hazienda para el tal efecto, y dieronla con esta obligacion, y con esta carga y como debaxo desta condicion. Desta manera son algunos Aniuersarios, que estan instituydos para este efecto. Pero otros Beneficios simples ay, q̃ de su propria institucion no traen obligació de Misias, ni por costumbre, ni por ley ni por estatuto alguno, y los que tienen los tales Beneficios, no estan obligados de justicia a dezir Missas. La razon es, porque el tal Beneficio no se da por Missas, sino por otras obligaciones, y oficios. Luego no obliga a dezir Missas. Desta manera son las dignidades Ecclesiasticas, y Canonicatos, y Raciones, y Prestamos. Los quales no obligan a dezir Missa, sino fuesse por costũbre, o estatuto de la Iglesia.

La dificultad esta del proprio Parrocho, si esta obligado por razon del Beneficio a dezir Missa cada dia por sus ouejas, y por sus Feligreses. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que si. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto. Esta sentencia tiene fundamento. Lo primero, porque el tal Cura proprio se sustenta con los bienes de los del pueblo. Luego esta obligado cada dia a dezir Missa por ellos. Lo segundo, porque el Parrocho esta obligado a dezir Missa en su Iglesia, por si, o por otro. Luego esta obligado a ofrecer el sacrificio por ellos. Lo tercero, porque el proprio Parrocho esta obligado de justicia a ofrecer el sacrificio de la Missa por sus ouejas. Luego esta obligado a ofrecerla cada dia. Porque no ay mas razon de vn dia que de otro. *Sot. lib. 9. de instit. q. 3. ar. 1. & in 4. d. 19. q. 2. art. 2.*

A esta dificultad se ha de dezir, que es mas probable y verosimil, que el Parrocho no esta obligado a dezir Missa todos los dias por sus ouejas. Este parecer tienen muchos Doctores, Palude, Maiores, Nauarro, Cordoua, y otros muchos. Esta resolucion se prueua, porque no ay derecho, del qual se colija precepto que los obligue a esto, ni tampoco ay costumbre que tenga fuerça de precepto, antes ay costumbre en contrario. Luego no estan obligados. Lo segundo, porque esto no se puede colegir de la institucion y naturaleza de los tales Beneficios. Porque los tales Beneficios, principalmente se instituyeron para apascentar las ouejas con doctrina, y enseñança, y para administrarles los sacramentos, y no para ofrecer la Missa por ellos. Porque esto no es necessario para el regir y gouernar espiritualmente, y el Beneficio dase por el oficio. Lo tercero, porque el Obispo no esta obligado a dezir Missa cada dia por los de su Obispado, ni el Papa por todos los de la Iglesia, como *Pal. in 4. d. 45. q. 3. dub. 9. Maio. in 4. ead. d. q. 3. dub. 3. Naua. in Manu. c. 25. nu. 140. Cord. lib. 1. qq. q. 4.*

como consta del vso : luego tampoco el Cura proprio esta obligado a dezir missa por sus Feligreses: porque es la misma razon. A los fundamentos de la contraria sentencia se ha de responder. Al primer fundamento se responde, q̃ los Fieles sustentan al proprio Cura, para que los apaciente con la doctrina, y con los sacramentos, que este es su proprio oficio, y no el dezir missa por ellos. Como sustentan al Obispo para los oficios, y ministerios de Obispo, y no para que diga missa por ellos. Al segũdo fundamento se podria muy bien dezir, que aunque el Cura este obligado a dezir missa cada dia en su propria Iglesia, no se sigue de ay que este obligado de justicia a dezir missa por sus feligreses. Porque bien puede estar obligado a dezir missa en el pueblo para que la oyan los Fieles, y no para ofrecella por ellos. La dificultad es, si el proprio Parrocho esta obligado a dezir missa todos los dias para que la oya el pueblo. A esta dificultad digo lo primero, que el Parrocho esta obligado por razon del oficio a dezir missa todos los dias que los Feligreses estan obligados a oyrla, o por lo menos esta obligado a proueer quien la diga. Esto consta del vso de la Iglesia: y tambien, porque los del pueblo estan obligados a oyr missa aquellos dias. Luego el proprio Parrocho esta obligado a dezirla, o a proueer de quien la diga para que ellos puedan cumplir con el precepto de oyr missa. Digo lo segundo, que en las Iglesias, que ay suficiente numero de sacerdotes sustentados con los bienes de los Fieles, comunmente ay obligacion de que aya missa cada dia, y esta obligacion esta repartida entre todos ellos. Esto consta de la costumbre comun que ay en semejãtes Iglesias en las quales siempre ay missa todos los dias, y esta repartida la obligacion entre todos ellos. La razon es, porque aunque los Fieles no esten obligados a oyr missa cada dia, pero es gran bien y cõsuelo espiritual oyrla. Luego auiendo numero de sacerdotes, que se sustentan con los bienes de los Fieles, obligacion aura comunmente, de darles este consuelo. Digo lo tercero. Dõde no ay mas sacerdotes que el proprio Parrocho, no le hemos de obligar facilmente a dezir missa cada dia en su propria Iglesia. La razon es, porque seria vna carga grandemente pesada, y tambien el Concilio Tridentino, tocando este punto, tan solamẽte encarga a los Obispos, que procuren que los sacerdotes por lo menos digan missa los Domingos, y dias de Fiestas, y los que son Curas de almas, que celebren tan frequentemente, que satisfagan a su oficio, y si vuiera obligacion que los curas celebrassen cada dia en sus lugares, ê Iglesias, el Concilio lo entendiera, y los obligara a esto.

Con. Trid. sess. 23. c. 14. de reform.

Digo lo quarto, que se ha de tener gran atencion a la costumbre, y a los estatutos de los Obispados. De suerte, que si vuiesse costũbre, o estatuto, de que dixessen missa cada dia en sus Iglesias, auria la tal obligacion. Porque la tal costumbre, o estatuto, tendria fuerça de ley.

Digo lo quinto, que si en alguna parte vuiesse obligaciõ de celebrar cada dia, se auia de entender regular y comunmente. Y porque faltasse algunas vezes entre año, no se auia de entender que faltaua de su obligacion. La razon es, porq̃ de otra suerte, la tal obligacion seria intolerable. Verdad es, que podria ser tal el Beneficio, y tan pingue, y la obligacion tal que estuuiesse obligado a dezir missa cada dia, o a proueer quien la diga. Ansi lo dize Panormitano, y otros, Syluestro, y Nauarro en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto. Al vltimo fundamento algunos Doctores dizen, que el Parrocho esta obligado a dezir missa los Domingos, y dias de Fiesta por sus Feligreses. Y coligen lo de que esta obligado a dezir missa aquellos dias. Pero no se colige bien, como ya queda dicho. Y ansi a esto se ha de dezir que en esto se ha de tener gran atencion a la costumbre, y sino la ay, seria razon, que el Obispo determinasse en esto lo que se auia de hazer. Y sino hase de dexar a la prudencia, y discrecion del proprio Parrocho, porque en esto no puede auer regla cierta. En verdad que no es cosa fuera de razon obligarlos a dezir missa por el pueblo los dias de fiesta, y los Domingos. Porque entonces se juntan todos a oyr missa, y ofrecer el sacrificio: y ansi fuera cosa conuenientissima, que los obligaran a dezir missa aquellos dias por el pueblo.

Panor. & alij, in c. 1. significatum de præben. Syl. ver. missa. 1. q. 7.

La segunda dificultad es. Supuesto que los Parrochos estuuiessen obligados a dezir missa cada dia, o los dias de Fiesta, y Domingos, por razõ del oficio, o del Beneficio, si podria lleuar pitança de sus proprios Parrochos aquellos dias que estan obligados por la missa. El Padre Maestro Soto, y otros Theologos modernos enseñan, que aquellos mismos dias podrian lleuar algunas pitanças de sus Feligreses. La razõ destos Doctores es, porque en tal caso, los Feligreses, de su grado y voluntad, y liberalmente dan aquellas pitanças. Porque saben muy bien, que los Parrochos estan obligados de justicia a ofrecer la missa aquellos dias por sus Feligreses. Y ansi dandoles aquellas pitanças, es voluntaria donacion. Pero aduierte el Padre Maestro Soto, que esto se ha de entender, quando no son muchas las pitanças, y muy crecidas. Porque entonces esta obligado a buscar sacerdotes que le ayuden a dezir aquellas missas, y pagarselas. Este parecer no va muy fuera de camino.

Sot. lib. 9. de iustit. q. 3. a. 1.

A esta duda mi parecer es, que el proprio Parrocho, si esta obligado a dezir missa de justicia por sus Feligreses cada dia, o algunos dias, no podra los dias de obligacion recibir pitança por las missas de aquellos dias. Y si la recibiere, estara obligado a dezirlas, quando no tenga obligacion de dezir missa por el pueblo, o hazerlas dezir. La razon es, porque no entiendo yo que sean tan liberales los del pueblo, que den las pitanças liberalmente, sino que las

las dan para obligarlos a dezir missa por ellos: sino fuesse que ellos mismos claramente lo dixessen.

Ya hemos dicho de la obligacion que ay de justicia a dezir missa por razon de algun beneficio Eccleſiastico, agora sera bien tratar de la obligacion de dezir missa por razon del estipẽdio, y de la pitança.

Quarta conclusion. Dezir missa por el estipendio, de suerte que aya alguna manera de pacto entre el que da el estipendio y el sacerdote que le recibe, no me parece simonia. Esta conclusion tiene Cayetano, y el Maestro Soto, Nauarro, y Adriano. Esta conclusion se prueua lo primero del vso vniuersal de toda la Iglesia. Todos entienden del sacerdote que recibe estipendio justo por la missa, que esta obligado de justicia a dezir la missa, o a hazerla dezir. Y la tal obligacion de justicia comutatiua, no puede nacer sino es de algun pacto, y concierto. Luego no es simonia esto. Lo segundo se prueua, porque si sustẽtasse al sacerdote alguno por pura liberalidad y misericordia, no estaria obligado a dezir missa de justicia, porque no ay pacto y concierto. Luego para auer la tal obligacion de justicia, necessario es pacto y concierto, y por consiguiente no es simonia auerle. Lo tercero se prueua, porque el Beneficiado que esta obligado a dezir missa de justicia haze alguna manera de pacto y cõcierto de dezir missa y sin genero de simonia. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Tambien se ha de aduertir, que no se da el estipendio por lo espiritual que ay en la missa, sino tan solamente, por razon de la sustentacion y en orden a ella. Y assi puede auer alguna manera de pacto y cõcierto, en orden a la sustentacion.

Cai. 2.2. q. 110. Sot. lib. 2. de iustit. q. 6. art. 1. Nau. c. Manu. c. 23. n. 101 Adrian. quodlib. 9. art. 1.

Quinta conclusion. Al sacerdote por razon del estipendio le corre obligacion de aplicar la missa a aquel que le dio la pitança, o por quien el quisiere, o por lo que el quisiere que se aplique. La razon es: porque entre ambos ay alguna manera de pacto y concierto. Luego el sacerdote por razon deste pacto, queda obligado a lo dicho. Y no basta que ofrezca el sacrificio generalmente por el, o por quien el quisiere, porque esto es comun a todos: y assi no nace de la obligacion particular la pitança, sino de la ley general y comun de toda la Iglesia. Ni tampoco esta obligado el sacerdote por razon del estipendio a aplicalle el fructo personal y proprio del sacerdote. La razon es clara, porq̃ el sacerdote qué dize missa en pecado mortal satisfaze a la obligacion que tiene por razon del estipendio. Y no tuuo fructo particular y proprio que aplicar, porque no estuuo capaz del. Tambien porque seria mal hecho que el sacerdote se priuasse del fructo proprio y particular. Y assi no se ha de entender que se quiere el sacerdote obligar a esto, por razon de la pitança. Esta obligado el sacerdote por razon del estipendio a aplicar a aquel por quien especialmente ofrece este sacrificio aquel fructo del sacrificio, o la parte de satisfaction que le esta cometida como a ministro publico, que aplique y distribuya. La razon es, porque el sacerdote esta obligado de justicia a ofrecer especialmente, y particularmente el sacrificio por el que le dio la pitança y no ay otra manera mas conueniente de ofrecer este sacrificio sino es esta. Luego desta manera se ha de ofrecer.

Sexta conclusion. Quando la obligacion de ofrecer el sacrificio nace de algun titulo Eccle siastico, como de Beneficio, o Capellania, el justo precio de aquella obligacion sera el q̃ esta estatuydo y ordenado por el tal beneficio, o capellania, o lo q̃ dieron y dexaron los passados. Y algunas vezes los reditos son excessiuos, por que assi fue la voluntad de los que los dieron, teniendo atencion a la grandeza del estado sacerdotal. Otras vezes los reditos son muy tenues, y que apenas llegan al justo estipendio. Y entonces el Obispo conforme al tenor del Cõcilio Tridentino podra reduzir el numero de las missas a tal punto que sea el estipendio de cada vna dellas justo y razonable.

Septima conclusion. Hablando de las missas que no son de Beneficio, ni Capellania, o Aniuersario, aquel sera justo estipendio que esta tassado por el superior que tiene authoridad, de tal suerte que con justicia no se pueda pedir mayor estipendio. La razon es, porque como hemos dicho, esta obligacion de dezir missa, nace de alguna manera de pacto y conçierto de justicia. Luego assi como en las demas cosas la potestad ciuil puede tassar el precio justo y razonable, assi tambien en lo que toca a las missas, el estipendio justo sera el que determinare el superior que tiene poder. Esta potestad, y authoridad esta en el Summo Pontifice, respecto de toda la Iglesia, y en el Obispo respecto de su Obispado, y assi si determinassen el justo estipendio, se auia de guardar, y aun seria razon que lo determinassen. Verdad es, que algunos Doctores enseñan que no se puede tassar el estipendio justo de la missa, de suerte que no se pueda recibir mas ni menos. Assi lo dize el Padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. La razon destos Doctores es, porque por la tal ley se pondria impedimento a las voluntades pias de los fieles, para que no pudiessen dar mayor estipendio y pitança por las missas. Lo qual no parece cosa licita. Con todo esso se ha de dezir que el estipendio de las missas se podria licitamente determinar, de tal suerte que los Sacerdotes no pudiessen pedir mayor estipendio de justicia, ni los fieles pudiessen dar menos. Y esto que fuesse obligacion de justicia: Y esto prueua la razon de la conclusion, y esto pide la razon de justicia, que ni los fieles den menor estipendio, ni los sacerdotes lo pidan mayor. Fuera grandissima razon, que en la Iglesia se determinara el estipendio de las missas desta manera, para que vuiera igualdad de parte de los fieles, y de parte de los Sacerdotes, y para quitar grandissimos inconuenientes que puede auer de ambas partes, como lo dize Cordoua. De aqui no se sigue que se ponga impedimento a las pias voluntades de los Fieles.

Sot. de iust. lib. 9. q. 6. ar. 1. d. 2. Nauar. c. 25. nu. 160.

Cord. lib. 14. q. 4.

Porque por la tal ley no les vedan, ni prohibē que ellos puedan lleuar mayores estipendios, si ellos voluntariamente lo quieren hazer. Porque la ley de justicia no impide la ley de misericordia. Y tambien que la ley de justicia solamente obliga en el tal caso a que no puedan los fieles dar menos de lo que esta tassado. Tāpoco se pone impedimento a los Sacerdotes para que no puedan dezir las missas por menor estipendio si ellos liberalmente quieren. Porque assi solamente se les prohibe que no puedan pedir mayor precio del que esta tassado. Y *D. Thom. 2. 2. q. 100. art. 3. ad 2.* anti Sancto Thomas dize no ser ley por ser illicito si en alguna Iglesia se mandasse que los Sacerdotes no puedan dezir missa, sino es que le den cierto estipendio señalado. La razon del Angelico Doctor es, porque por aquella ley y estatuto se cerraria la puerta a las obras de piedad. Y no es licito prohibir al Sacerdote, que el diga las missas de gracia. Y esta sentencia absolutamente es verdadera, y se ha de guardar. Algunos modernos Theologos enseñan que en algunas Iglesias ay semejantes estatutos, y que no son malos, respecto de la comunidad. Porque esto es muy conueniente para la decencia y congrua sustentacion del capitulo, o de la Iglesia, y de los gastos que se hazen en ella Pero dizen que por el tal estatuto, no se ha de entender que se les prohibe a los Sacerdotes que puedan dezir missa sin estipendio ninguno de su libre voluntad. Particularmente con consentimiento de aquellos a quien perte nece el tal derecho. Y esta es la inteligencia de Sancto Thomas, el qual tan solamente pretende que no se ponga impedimento a la misericordia de parte del Sacerdote, y a su libre voluntad.

Octaua conclusiō. Si el estipendio de las missas no esta determinado por ley, o estatuto de quien tenga poder, aquel sera justo precio, que esta aprouado y recibido por tal por la comun costumbre, y el que los hombres discretos y que temen a Dios, suelen tener por tal, y suelen dar y recibir. Esta conclusion tienen los Doctores ya citados. Prueuase lo primero, porque el precio justo de las cosas, quando no esta tassado por ley, se ha de tomar de semejante vso y costumbre, como lo dizen todos los Doctores. Luego lo mismo sera en nuestro proposito del estipendio justo de las missas. Porque es la misma razon. Lo segundo se prue ua, porque esto no se ha de dexar a la voluntad de los fieles, o de los mismos Sacerdotes, para que ellos por su libre aluedrio lo tassen, que esso seria gran inconueniente, y dar ocasion a la auaricia. Luego hase de hazer por authoridad publica, y quando no vuiere ley, la tal costumbre tendra fuerça de ley. Pero hase de aduertir, que en tal caso, quando no ay ley, el justo estipendio de las missas tiene su latitud, y no consiste en indiuisible, y puede auer como tres maneras de estipendios, vno medio y dos extremos, como el justo precio de las cosas, quando no esta tassado por ley. Pero hā de aduertir los Sacerdotes que no es razon que en el estipendio de las missas, se pongan con los fieles en q̄ les paguen conforme al precio riguroso, como si negociassen y tratassen en cosas temporales. Porque aunque en esto no aya injusticia, ay grandissima irreuerencia. Y si el Sacerdote vna vez recibe el justo estipendio minimo, aunque no sea el muy riguroso, hase de contentar con el, y de justicia esta obligado a dezir las missas, sin disminuyr el numero, de lo qual diremos luego.

Acerca desta conclusion, es la duda y grauissima, de dōde se ha de tomar la justicia, è igualdad del estipendio de las missas. Si se ha de tomar, teniendo atencion y mirando a la entera sustentacion del Sacerdote, o de otra parte. En esta dificultad el Padre Maestro Soto, y otros grauissimos Theologos de la Escuela de Sancto Thomas, enseñan que el justo estipendio de las missas se ha de tomar y tassar en orden, a la congrua sustentacion del Sacerdote. De tal suerte y calidad que aquel sera justo estipendio de la missa, que es necessario para la cōgrua sustentacion del Sacerdote. Y en orden a la tal sustentacion se ha de tomar la justicia, è igualdad de tal estipendio. La razon desta sentencia es, porque el que sirue al altar, ha de viuir y sustentarse del mismo altar. Y el ministro de la Iglesia, merece que le sustenten, y el Sacerdote no tiene otro ministerio publico en todo el dia, sino es el dezir missa. De manera que consideran otros grauissimos Doctores, que el total ministerio del Sacerdote en vn dia es la missa. Y assi el estipendio justo de la missa se ha de tomar en orden a la entera sustentacion del Sacerdote en aquel dia. Demanera que aquel sera justo estipendio que es suficiente, para que se sustente el Sacerdote en vn dia. La segunda sentencia es, que el justo estipendio no se ha de tomar, ni pesar en orden a la entera sustentacion del Sacerdote. Esta sentencia tiene Cordoua, y Nauarro, y otros modernos Theologos. Esta sentencia se prueua, lo primero de la costumbre de la Iglesia. Porque quando la Iglesia tassa el precio justo de la missa, nunca lo sube tanto que sea suficiente para la sustentacion entera de vn dia, como consta por la experiencia. Luego señal es, que no se ha de tener atencion en la determinacion del justo precio a la entera sustentacion. Lo segundo se prueua, porque el dezir missa, no es oficio de todo el dia, ni de la mayor parte del dia. Porque no se emplea el Sacerdote todo el dia en dezir missa. Porque el Sacerdote no se emplea tan solamente en dezir missa sino en otras obras sagradas, como es cōfessar, de las quales puede sacar algun sustento, y los fieles se lo deuen dar por ellas. Luego el estipēdio de la missa no se ha de tassar en orden al sustento de todo el dia. Esto se confirma, porque en el Derecho se determina, q̄ el Clerigo no esta impedido de ganar de comer por algun camino honesto y decente a su estado. Luego no se ha de determinar la pitança de la missa en orden a la sustentacion de todo el dia. Lo vltimo se prueua, porque quando la missa es cantada y solemne, se le deue mayor

21. d. ca. Clericus.

mayor estipendio, que quando es rezada, y si la missa cantada tiene vigilia, se le ha de dar mayor estipendio. Luego la missa no ha de tener estipendio en orden a la sustentacion de todo el dia Esto se confirma, porque si vno el dia de Nauidad, o otro dia con licẽcia, dize dos, o tres missas, se le han de dar dos, o tres estipendios. Luego la vna missa no se ha de considerar como ministerio de todo el dia, a la qual ha de corresponder la entera sustentacion.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son probables. Que la primera sentencia sea probable consta de los Authores que la tienen, y de los argumentos hechos en su fauor. Segun esta sentencia se ha de dezir que regular y comunmente la missa es el ministerio total del Sacerdote, por el qual regular y comunmente se da el estipendio, y del se ha de sustentar. Porque aunque es verdad que puede hazer otras obras sagradas, como son dezir el oficio de difunctos, o ministrar sacramentos: pero regular y comunmente los fieles no dan estipendio por semejantes obras: fino es alguna vez quando la vigilia se junta con la missa. Y aunq̃ el Sacerdote pueda ganar de comer por otro camino, esto ya no es cosa decente, ni se vsa, ni pareceria bien. Que la segunda sentencia sea tãbien probable, se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con los argumentos hechos en su fauor.

Nona conclusion. Por la missa cantada se de ue lleuar mayor estipendio, que no por la rezada. En esta conclusion, conuienen comunmente los Theologos. La razon es, porque en la missa cantada haze mas ministerios el Sacerdote que no en la missa rezada. De suerte que si el justo estipẽdio de la missa rezada, es vn real, o dos reales, de la missa cantada, ha de ser mayor, porque se ocupa mas, y este es vso comun de la Iglesia, y si la missa pide vigilia, o todas enteras las lectiones de difunctos, se ha de lleuar mayor estipendio, y assi se vsa en la Iglesia.

Decima conclusion. El Sacerdote por vna missa no puede lleuar mas que vn justo estipendio, ora sea de vno: ora sea de muchos, y si lo cõtrario haze peca contra justicia, y esta obligado a restituyr lo que recibe demas, o a dezir todas las missas que le encomendaron. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores, y aunque algunos dizen que Cayetano dize lo contrario, no es verdad, ni lo hallaran en el. Porque Cayetano tan solamente enseña, que el valor de la missa es infinito. Pero de esto, no se sigue que puede lleuar el Sacerdote por la missa mas que vn justo estipendio. Porq̃ si se siguiesse tambien se inferiria, que podria lleuar infinitos estipendios, lo qual es cosa absurda. Esta cõclusion se prueua claramente, porque el ministerio de dezir missa tiene su justo estipẽdio tassado por ley opor costumbre. De suerte que ay alguna manera de pacto, del qual nace la obligacion de justicia. Luego el Sacerdote haze desigualdad, é injusticia, ora sea respecto de vno, ora respecto de muchos,

Vndecima conclusion. El Sacerdote que tiene bienes temporales que heredo de su padre, o que ha adquirido, por los quales se puede sustentar, con todo esso puede sin injusticia ninguna recibir el justo estipendio de las missas. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y el Padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro, y la Glossa, y otros Doctores en el Capitulo, Clericos. Esta conclusion se prueua lo primero, porque el Sacerdote que trabaja en el ministerio de la Iglesia se le deue de justicia el estipendio. Luego al tal Sacerdote se le deue de justicia. Porque el ser rico de la manera dicha, es cosa extrinseca, y acidental. Lo segũdo se prueua, porque aunque el Sacerdote pudiesse licitamente ganar de comer con algun arte y modo honesto de viuir, no esta obligado, y puede lleuar el justo estipendio de las missas. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Lo tercero se prueua, porque vn hombre rico de bienes de su patrimonio, puede tener beneficios, y prestamos, y lleuar los reditos con justicia, como consta del vso de la Iglesia. Luego tambien podra lleuar el justo estipendio de las missas, cõ el qual se sustenta.

D. Thom. quodlib. 6 art. 10. Sot. lib. 9. de iustit. q. 6. ar. 1. Naua. in Manu. c. 23. n. 102 cap. Cleri cos 1. q. 1

Duodecima conclusion. El Sacerdote que tiene beneficio Eccleſiastico, con el qual se puede muy bien sustentar, puede muy bien lleuar el justo estipendio de las missas que tiene libres, y como suyas, que no estan obligadas por razon del beneficio. Quiero dezir, que si el beneficio Eccleſiastico obliga a dezir aquellas missas, no podra por ellas lleuar estipendio ninguno, pero por las demas missas si. Esta cõclusion tienen todos los Doctores que ya citamos por la conclusion passada. Y conuencese con la mesma razon. Esta conclusion no solamente se ha de entender quando le ofrecen el estipendio liberalmente, y muy de gracia, sino tambien se ha de entender que lo puede lleuar por via de justicia, y cõ alguna manera de pacto y cõcierto. Lo qual parece que niegan Cayetano, y Nauarro. Pero sin razon, porque la ley de justicia es igual para todos. Y el ser el Sacerdote rico, es extrinseco y accidentario. De lo qual se sigue que los tales Sacerdotes ricos no esta obligados a dar en limosna a los pobres el estipendio que reciben de las missas libres, como quieren algunos destos Doctores. Porque verdaderamente adquieren derecho de justicia de aquellos estipendios, y pueden vsar libremente dellos. Podra auer mayor, o menor obligacion de charidad y misericordia por hazerse mas ricos con aquellos estipendios, pero nunca sera obligacion de justicia.

Decima tercia conclusion. El Capellan, o Beneficiado que tiene obligacion por razon del Beneficio, o Capellania de dezir algunas missas por aquellos que esta obligado, no podra lleuar el justo estipendio de otro ninguno. Esta vn Capellan, o vn Beneficiado obligado a dezir vna, o dos missas cada semana, por aquellas missas no puede lleuar estipendio de otra persona alguna. Esta conclusion tienen todos los Doctores ya citados. La razon es clara, por-

ra,porque como queda dicho, el Sacerdote no puede lleuar dos estipendios justos por vna Missa,ni de vna persona,ni de muchas, y aquellas missas tienen ya su estipendio con los reditos del Beneficio,o Capellania. Luego no podra lleuar otro estipẽdio ninguno. Esto es verdad regularmente hablando: porque si los reditos del beneficio,o capellania fuessen tã tenues que no fuessen suficiente estipendio de las missas,entõces seria otra cosa. Pero esto comũmẽte nunca acontece. De lo qual se sigue lo q̃ diximos arriba,que el proprio Parrocho no puede recibir estipendio justo por las missas que esta obligado a dezir por razon del beneficio, sino es que los feligreses le den la pitança libre y voluntariamente. La razon es clara,porq̃ no puede recibir dos estipendios justos por la misma missa. Y con los reditos del beneficio aquellas missas tienen justo estipendio. De lo qual diximos arriba.Hase de aduertir,que quãdo ay otros Sacerdotes en el lugar entonces mucho menos se puede entender que los feligreses que dan el estipendio de las missas en el dia,o dias que tiene el Cura obligacion de dezir missa por el pueblo, se les den voluntariamente,y de gracia: porque entonces se puede ayudar de los otros Sacerdotes, para el dezir de las missas, y ansi no se puede entender que se lo den voluntariamente y libremente.De lo qual se ha de ver Nauarro. Quando el proprio Parrocho esta cargado de missas, ha de procurar de descargarse por su persona,y por los demas sacerdotes.

Naua. in Manu. c. 23. n. 91.

La duda es acerca del proprio Parrocho, y otros Sacerdotes que se cargan de muchas missas,si podran hazerlas dezir por otros Sacerdotes por menos estipendio que el que ellos reciben,si es justo estipendio.Pongo exemplo,dan le a vno las missas, y paganselas a quatro reales,o a ocho,que es estipẽdio excessiuo.La duda es,si podra el tal Sacerdote pagarlas a los demas a dos reales,y quedarse con lo demas siendo el justo estipendio; pongo por exemplo dos reales. En esta dificultad se ha de suponer, que ha de ser justo estipẽdio el que da a los demas; porque sino lo fuesse, hariales clarissima injusticia,porque no les da lo que es justo por el tal ministerio. Esto supuesto, algunos Doctores enseñan que el proprio Parrocho en el tal caso se puede quedar con alguna parte del estipendio que le dierõ,y puedese quedar cõ aquella parte por razon de la solicitud y cuydado que pone en el oficio de cobrar las missas, y distribuyrlas, y por los gastos que se hazen en esto. Esto enseña el Padre Maestro Soto, y otros Doctores. Y esta doctrina habla particularmente del proprio Parrocho que toma este trabajo.Declaremoslo con exemplo. Esta tassado el justo estipendio de las missas, a dos reales poco mas o menos, podra el proprio Cura quedarse con seys, o ocho marauedis de cada missa conforme al trabajo y solicitud que pone,y los gastos que haze. Esta sentencia quanto a esto no me parece mal. Pero ay otros Doctores modernos que no son de la escuela de Sancto Thomas, como el Padre Suarez *in 2. tom. 3. part. quæst. 83. disput. 86. sect. 3.* y otros Padres de la Compañia,que enseñan que no solamente el proprio Parrocho, sino otro qualquier Sacerdote que se carga de missas, se puede quedar con parte del estipendio de las missas,y con gran parte, si da el justo estipendio a los que las dizen,y no de otra manera. Acontece algunas vezes, que el estipendio justo de las missas es excessiuo, y grande, y paganle a vno las missas a seys, y a ocho reales, y cargase vn Sacerdote de quantidad dellas, dizen estos Doctores que si el justo precio es dos reales, satisfara el tal Sacerdote, haziendolas dezir a los dos reales,y se podra quedar con lo restante del estipendio sin hazer injusticia ninguna. Esta sentencia prueuan estos Theologos, y la fundan. Lo primero, porque el Parrocho,o el Sacerdote que al principio recibio las missas, y se cargo de ellas,luego se hizo señor del estipendio de aquellas missas con obligacion de dezirlas, y con esta obligacion puede cumplir por si o por otro. Luego si las haze dezir por menor estipendio justo, satisfaze a la tal obligacion de justicia. Esta es la razon fundamental.Lo segundo se prueua, porque los que tienen Capellanias grueſſas, de suerte que a cada missa corresponde estipendio grueſſo de vn ducado,o dos ducados,pueden muy bien sin injusticia ninguna hazer dezir las missas con menor estipendio si es justo,y quedarse con lo restante,y este es el vso muy ordinario de hombres de buena conſciencia. Luego lo mismo sera en nuestro caso,porque parece la misma razon. Lo tercero porque si uno vende trigo, el qual ha de dar en el tiempo futuro, y se lo pagan luego a catorze reales, si despues lo cõpra a nueue, o a diez reales, y lo da, cumple muy bien con su obligacion sin hazer injusticia ninguna. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque parece la misma razon.

Sot. lib. 9. de iustit. & iure c. 3. art. 1.

A esta duda se responde, que esta manera de contrato es injusto,è illicito, y el que vsa del hurta aquel precio con que se queda,y esta obligado a restituyrlo a los Sacerdotes que dizen las missas. Esto enseña Ioannes de Maiores,y Nauarro,y Cordoua,y comunmente los Thomistas:y esto es certissimo. Prueuase esta resolucion,lo primero y principal, porque el tal Sacerdote que da a dezir missas,no tiene derecho ninguno para quedarse con lo restante, particularmente siendo cosa excessiua. Luego con justicia no se puede quedar con ello: este ya no haze obra alguna digna de tan gran estipẽdio, como es aquello que resta, sacado lo que dio al otro Sacerdote.

Maior. in 4. d. 45. q. 7. dub. 1. q. 2. Nauar. c. 25. n. 91. Cordu. in lib. dict. q. 4. dub. 1.

A esta razon no se puede responder otra cosa, sino que el derecho que tiene, es auerse obligado a dezir las missas, o hazerlas dezir. Contra esto esta, que la tal obligacion no es digna ni merecedora de tan grande estipendio, antes no es digna de ninguno, o casi ninguno, porque no haze casi nada en esto: luego por este titulo no tiene derecho ninguno a lleuar aquella parte del estipendio. Lo segundo,

do, porque la voluntad del que dio aquel grueſſo eſtipendio es, que ſe de al que dize la Miſſa por el, y no ſe da el tal eſtipendio por la obligacion de dezir las Miſſas, o hazerlas dezir, ſino por el miſmo miniſterio de la Miſſa. Luego el que no la dize, ningun derecho tiene a quedarſe con parte del eſtipendio que recibe. Eſto es tan claro, que no parece que puede auer coſa mas clara en el mundo en las coſas morales. Y eſto ſe echara de ver mejor, ſoltando y deshaziendo los fundamentos de la contraria ſentencia. Al primer fundamento ſe reſponde que el primer Sacerdote que recibio el eſtipendio, no ſe haze ſeñor del abſolutamente, ſino por la Miſſa que ha de dezir por el tal, y anſi ſino la dize, no queda ſeñor, ſino tan ſolamente el que la dixere. Haſe de conſiderar para ver eſto mas claramente, que aquel eſtipendio es eſtipendio de la Miſſa, q̃ lo quiere dar el fiel por la miſſa, q̃ dizen por el, y no es eſtipendio de la obligaciõ que reſulta en el Sacerdote de dezirla, y anſi el que no la dize, no ſe haze ſeñor de tal eſtipendio, y anſi el tal Sacerdote, ſino dize por ſu miſma perſona la Miſſa, es como el mayordomo que no es ſeñor del dinero que le dan, ſino q̃ le lo ha de diſtribuyr conforme a la voluntad del ſeñor. Y en eſte caſo la voluntad del que da el eſtipendio es, que ſe de a aquel que ha de dezir la Miſſa por el: porque ſu voluntad es, que todo aquel eſtipendio correſponda a la Miſſa que ſe dize por el, y no a la obligacion de cargarſe de la Miſſa, o de hazerla dezir. Al ſegundo fundamento ſe reſponde, que el Capellan, o Beneficiado que tiene obligacion de dezir Miſſas, las puede muy bien hazer dezir por el juſto precio menor que vuiere: y en eſto conuienen todos los Doctores: porque lo reſtante no ſe da como eſtipẽdio de las Miſſas, ſino correſpõde al miſmo beneficio. Y lo principal, porque el que inſtituyo la Capellania, o el tal beneficio, tuuo eſta voluntad por lo menos, interpretatiua. De ſuerte que no es la miſma razon que en nueſtro caſo. Porque en eſte caſo la voluntad del que dio el eſtipendio, fue aplicarlo al que dixeſſe la Miſſa por el. El tal Capellan tiene algun derecho para quedarſe con lo reſtante. Al vltimo fundamento ſe reſponde ſer clariſſima la diferencia. Porq̃ en el caſo del argumento auia peligro de ambas partes: y anſi como le coſto a menos el trigo, le pudiera coſtar a mas: pero en nueſtro caſo, ningun raſtro ay de peligro. Y tãbien que la volũtad del que dio el eſtipendio fue, que ſe dieſſe al que dixo la Miſſa por el. Verdad es, q̃ ſi el que dize la Miſſa, muy voluntariamente, y liberaliſsimamente, remitieſſe aquella parte del ſtipẽdio, podria lo muy bien hazer, pero eſto no ſe ha de admitir regularmente, porque comunmente no lo hazen de grado, y de libre voluntad. Tambien ſe ha de aduertir, que ſi la negociacion de las coſas temporales es mala, quãto mas lo ſera el negociar en las Miſſas, y en las coſas eſpirituales. Por lo qual los Prelados auian de caſtigar grauiſsimamente a los tales que negocian en Miſſas.

Decima quarta concluſion Lo que queda dicho del eſtipendio de las Miſſas quando ſe da en dinero, ſe ha de dezir tambien quando ſe da en otras coſas que valen dinero. Eſta es ſentencia de todos los Doctores, como dizen los Theologos. El precio juſto de vna coſa es el q̃ eſta taſſado por la ley, o el que corre comunmẽte Si ſe paga en coſa que vale dinero, ha de ſer equiualente. Vna fanega de trigo no ſe puede vender mas de por catorze reales, porque anſi eſta taſſado, ni tampoco ſe puede cambiar ni trocar por coſa que valga mas que catorze reales. Deſta miſma ſuerte hemos de dezir al preſente que el juſto eſtipendio de la Miſſa, que eſta taſſado por ley, o por coſtumbre ſe puede pedir, y el fiel por quien ſe dize la Miſſa lo deue pagar en dinero, o en coſa equiualente al dinero. La razon es, porque como dizen comunmente oro es lo que oro vale. De lo qual ſe ſigue lo primero que el fiel quando paga el eſtipendio de las Miſſas, por pagarlo en otra coſa que no ſea dinero, no deue pagar menos ſopena de pecado de injuſticia, y obligacion de reſtitucion. Si pagaſſe las Miſſas en trigo, no por eſſo ha de lleuar mas de a razon de a catorze reales, quãdo el trigo eſta en ſu ſubido precio. Y lo miſmo digo, ſi paga el eſtipendio de las Miſſas en libros. De la miſma ſuerte el Sacerdote, porque le paguen el eſtipendio de las Miſſas en otra coſa, no ha de querer que le pagũe mas del juſto eſtipendio. Lo ſegundo ſe ſigue, que ſi vn Sacerdote recibio eſtipendio exceſsiuo por las Miſſas, porque ſe lo quiſieron dar anſi como en el caſo ya dicho, que le pagaron el eſtipendio a ſeys, o ocho reales, eſte tal ſi las quiſieſſe hazer dezir a otro Sacerdote con el dinero, eſta obligado a darle todo el eſtipendio que recibio por las Miſſas, anſi tambien pagando el eſtipendio en libros, o en otras coſas, lo ha de pagar en coſa equiualente, a los ſeys, o ocho reales que recibio en eſtipendio de cada Miſſa. Lo qual digo, porque en todas las coſas, la malicia humana tiene lugar, y algunos ſacerdotes ſon tan grangeros, que recibiendo el eſtipendio de las Miſſas, a ſeys, o a ocho reales, o algunas vezes a dos, deſpues por vn libro que vale veynte y quatro reales, o por otra coſa ſemejante de ſemejante precio, piden que les digan veynte y quatro Miſſas, como ſi ſe las vuieran pagado a ellos tan ſolamente a real. Eſto es injuſticia, y obligacion de reſtitucion por la razõ ya dicha.

Acerca de lo ya dicho, ay vna graue dificultad tocãte a los ſacerdotes pobres, ſi podrã recibir mas q̃ vn juſto eſtipẽdio para ſu ſuſtẽtaciõ. Porq̃ no ſe pueden ſuſtentar cõ vn juſto eſtipẽdio. Siẽpre hablo del eſtipẽdio juſto. Porque ſi los fieles no dieſſen el juſto eſtipendio de las Miſſas, bien podria el Sacerdote ſatisfazerſe en las miſmas Miſſas, haſta en razõ de recibir juſto eſtipendio. Si de lo q̃ le dan los fieles ſe haze vn juſto eſtipendio ſatisfara a ambos, diziendo les vna Miſſa, y no eſtara obligado a mas. Por lo qual los fieles harian mal, no dando a los Sacerdotes el juſto eſtipendio de las Miſſas.

En nuestro propoſito la dificultad particular es de los ſacerdotes pobres, que no ſe pueden ſuſtentar con el eſtipendio juſto de vna Miſſa, ſi podran recibir dos, o tres eſtipendios juſtos por vna Miſſa, con los quales ſe puedan ſuſtentar. En eſta dificultad, los Doctores que tienen que el juſto eſtipendio de la Miſſa, no ſe ha de determinar ni taſſar en orden a la tal ſuſtentacion del ſacerdote, por no ſer miniſterio total y adequado del dia el dezir Miſſa conſiguiẽtemente, dizen que el ſacerdote pobre no puede recibir mas que vn eſtipendio juſto por vna Miſſa, ſino fueſſe en extrema neceſsidad, de lo qual no ſe trata agora. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y Cordoua: y la tienen algunos modernos Theologos.

Naua. in man. cap. 23. num. 92. Corduba loco citato, q. 4. dub. 2.

Eſta ſentẽcia ſe funda lo primero, porq̃ la pobreza no es titulo para vẽder las coſas mas que al juſto precio. Luego tampoco ſera titulo ſuficiente para que ſe lleuen dos juſtos eſtipendios por la Miſſa. Porque eſſo es lleuar mas que el juſto eſtipendio. Y es la miſma razon en vno que en otro. Lo ſegundo ſe funda eſta ſentencia, porque el ſacerdote que eſta enfermo, y en ninguna manera puede dezir Miſſa, no puede lleuar eſtipendio ninguno por razon de la pobreza. Luego en nueſtro caſo no podra lleuar dos eſtipendios. Eſta ſentencia, como dixe arriba, es probable.

A eſta duda ſe ha de reſponder ſer tambien muy probable, que el ſacerdote pobre puede muy bien lleuar dos, o tres juſtos eſtipendios por vna Miſſa, quando vno no es ſuficiente para ſu ſuſtento. Eſto ſe ha de enterder, no q̃ ſean dos juſtos eſtipendios reſpecto deſte ſacerdote pobre. Porque reſpecto deſte tan ſolamente es vno entero, ſino que reſpecto de otros ſacerdotes que no ſon pobres fueran dos, o tres juſtos eſtipendios. Eſta ſentencia tienen los Doctores que dizen, que el juſto eſtipẽdio de las Miſſas ſe ha de taſſar reſpectiuamente en orden a la entera ſuſtentacion del ſacerdote. Porque el dezir Miſſa es como oficio total y adequado de aquel dia, por el qual puede decentemente recibir eſtipendio. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Cano, y el Padre Maeſtro Soto: y lo miſmo enſeñan otros grauiſsimos Theologos. Eſta ſentencia tiene fundamento grandiſſimo en lo dicho, porque el que ſirue al altar ha ſe de ſuſtentar de tal miniſterio, y eſto es juſticia. Lo ſegundo tiene fundamento en que no es coſa decente que el ſacerdote ande a pedir por amor de Dios ſiendo miniſtro del miſmo Dios, y el miniſterio tan alto y de tanto proueho para los fieles, y anſi lo dize el Concilio Tridentino. Luego los fieles han de guſtar de que el ſacerdote ſe ſuſtente honradamente, y ſin indecencia ninguna de ſu proprio miniſterio. Por lo qual eſtos grauiſsimos Theologos y muy pios que aconſejan eſta ſentencia, y la enſeñan hazen muy pia y Chriſtianamente, y muy en fauor de la dignidad ſacerdotal, y de los fieles: y es mucho mejor, que no enſeñar q̃ el ſacerdote que recibe ocho reales por vna Miſſa ſe puede quedar con los ſiete, y hazer dezir la Miſſa por vnõ: que eſto no tiene raſtro de piedad, ſino de hurto. Lo tercero ſe funda, porque el Summo Pontifice algunas uezes concede a los Religioſos pobres, que ſatisfagan y cũplan con ſu obligacion, diziendo menor numero de Miſſas que eſtauã obligados: y lo miſmo hazen con Igleſias pobres: ſi eſtauan obligados a dezir cien Miſſas, determina que cumplan diziendo cincuenta, o ſeſenta. Y lo miſmo puedẽ hazer los Obiſpos en las Capellanias tenues como luego diremos. Luego argumento claro es, que la pobreza es titulo para que crezca el eſtipendio juſto de las Miſſas. Verdad es, que eſtos grauiſsimos Doctores añaden vna limitaciõ, y es en caſo que el q̃ da a dezir la Miſſa no pida expreſſamente que ſe ha de dezir por el ſolo, y el ſacerdote lo promete anſi. En tal caſo dizen eſtos Doctores, que no podra recibir dos eſtipendios por vna Miſſa, porque quebraria ſu palabra, y fidelidad. Pero yo entiendo, que ſi lo recibieſſe no haria contra juſticia. Porque no lleua mas que el juſto eſtipendio, el qual ſe ha de proporcionar cõ ſu entera ſuſtentaciõ. Lo q̃ ſe ha de aduertir es q̃ la entera ſuſtentacion es aquello q̃ baſta para ſuſtentarſe el y vn criado, o criada, y con moderacion, y no con exceſſo, ſino conforme al eſtado de vn clerigo pobre, y que ſea decente: y no ſe ha de mirar que pueda ſuſtentar ſus hermanos, y ſu familia con honra y eſtado. De ſuerte que a vn ſacerdote pobre le baſta, que reciba dos o tres pitanças pequeñas por vna Miſſa, porque eſtas ſon baſtantes para ſuſtentar el tal clerigo. A los fundamẽtos de la contraria ſentencia ſe reſponde muy facilmente. Al primer fundamento ſe ha de dezir, que la pobreza no es titulo para que el ſacerdote pueda lleuar mas que el juſto eſtipendio, pero es titulo, para que el juſto eſtipendio, de la Miſſa ſe ha de determinar en orden a la entera ſuſtentacion de aquel dia; y por razon de la pobreza es neceſſario que le determinen y taſſen mayor eſtipendio para poderſe ſuſtẽtar, y anſi deziamos, que los dos, o tres juſtos eſtipendios reſpecto de otro ſacerdote hazen vn juſto eſtipendio, y no reſpecto del pobre. Al ſegundo fundamento ſe reſponde, que en el tal caſo el ſacerdote que no puede dezir Miſſa por ſu enfermedad, anſi como no ſirue ni miniſtra en el altar, anſi tambien no es razon que viua, y ſe ſuſtente del altar. De ſuerte, que como el tal ſacerdote no dize Miſſa, no le ha de correſponder eſtipendio ninguno deuido a la Miſſa.

Cano, lib. 11. de locis ca. 13. ad 10. Soto lib. 9. de iuſt. q. 3. ar. 1. in 4. diſt. 13 q. 1. ar. 1. Con. Trid. ſeſ. 22. c. 2. de reform.

Toda via quedan dos dificultades acerca deſto miſmo. La primera es de los ſacerdotes ſeglares pobres que no pueden dezir cada dia Miſſa por ſus achaques, ſi podran recibir eſtipẽdios diuerſos, de tal ſuerte que ſe puedan ſuſtẽtar, no ſolamente los dias que dizen Miſſa, ſino tambien los otros que no dizen Miſſa. A eſto breuemente ſe ha de dezir, que en ninguna manera: porque la Miſſa es oficio y miniſterio de cada dia, y anſi le ha de reſponder el eſtipendio conforme al ſuſtento de cada dia tã ſolamente, y no ſe ha de eſtender a mas. Los dias que no puede dezir Miſſa ſe ha de auer, como

ſino

ſino tuuiera oficio ni miniſterio de ſacerdote.

La ſegunda dificultad es de los Religioſos pobres ſi pueden recibir algunos eſtipendios juſtos por la Miſſa para ſuplir ſus neceſsidades. Eſta dificultad puede proceder de las miſmas comunidades,que ſuelen tener neceſsidades,y no pueden ſuſtentar los Religioſos.Puede tambien proceder de los miſmos Religioſos,en particular. Porque aunque los ſuſtenta la comunidad,y los prouee, pero proueelos cõ mucho limite y no de todo lo neceſſario.

A eſta duda hablando de las comunidades digo lo primero,que es probable que las comunidades de Religioſos para la ſuſtentacion dellos, pueden recibir dos, o tres eſtipendios juſtos por las Miſſas quando fuere neceſſario para la ſuſtentacion de los tales Religioſos ſacerdotes.La razon es,porque ſi es probable,como en hecho de verdad lo es, que cada ſacerdote en particular puede recibir dos o tres pitanças juſtas quando fuere neceſſario para ſu ſuſtentacion por ſer ellos pobres ; tambien parece que ha de ſer muy probable que las miſmas comunidades pueden hazer eſſo miſmo para la ſuſtẽtacion de los Religioſos pobres : porque parece ſer la miſma razon. Porque la comunidad de los tales ſacerdotes,tambien ſe ha de ſuſtentar del ſeruicio del altar.

Digo lo ſegundo,hablando de los particulares Religioſos,quanto a las Miſſas que ſus Prelados les dexan,para ſuplir y acudir a ſus neceſſidades,no me parece coſa muy improbable dezir que los ſacerdotes puedã recibir dos o tres pitanças juſtas,que ſean ſuficientes para ſuplir las neceſsidades proprias con templança y modeſtia y ſin exceſſo ninguno. La razon es,porq̃ ſi los demas ſacerdotes ſeglares pobres tienen derecho a ſuſtentarſe de ſu miniſterio , y a ſuplir ſu neceſsidad del,y en orden a los ſacerdotes pobres el juſto eſtipendio ſe ha de tomar y taſſar en orden a la ſuſtentacion de los tales,tãbien eſto tendra verdad en ordẽ a los Religioſos pobres. Demanera, que ſegun eſta ſentencia,aquellos dos o tres eſtipendios que eran juſtos en orden a otros ſacerdores,hazen vn eſtipendio juſto en orden a los pobres, aunque ſeã Religioſos,ora ſean comunidades,ora ſean particulares. Dixe quanto a las Miſſas que ſus Prelados les dexan libremente: porque las otras el Prelado las aplica , y ſe ha de auer en orden a ellas,como ſino fueran ſuyas , quanto a lo que toca a recibir algun eſtipendio por ellas.

Quinta decima concluſion. El ſacerdote que no tiene por quien dezir Miſſa,no puede dezir Miſſas anticipadas , para que viniendo deſpues alguno a encomendar Miſſas le ſatisfaga cõ las dichas,aplicandole ſu valor.Eſta concluſion es cõtra algunos Doctores q̃ enſeñã,q̃ el ſacerdote quãdo no tiene por quié dezir Miſſa puede dezir Miſſas anticipadas,y quãdo deſpues le dẽ eſtipẽdio,recibirlo por las ya dichas.Eſto tienẽ algunos modernos Theologos , entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez, capitulo 147. concluſion 9. Lo qual dizen ſe entiende,quando diziendo eſtas Miſſas anticipadas , tiene el ſacerdote expreſſa , o tacita voluntad de reſeruar la aplicacion dellas para adelante por cierta intencion , dexandolas como en el ayre, o aplicandolas luego por aquel que Dios ſabe las ha de encomendar. La razon deſta ſentẽcia es, porque aunque eſta aplicacion de la Miſſa reſpecto de noſotros ſe aya paſſado quando ſe vienen a encomendar las Miſſas, pero reſpecto de Dios, y en ſu diuina aceptacion , ſiempre eſta preſente como ſi ſe ofrecieſſen en el punto que ſe encomiendan las Miſſas. Porque reſpecto de Dios,lo preterito,y futuro eſta preſente, y anſi la Paſsion de Chriſto que ya paſſo, eſta preſentiſsima en la Diuina Eternidad. Pero nueſtra concluſion la tiene Cordoua , y eſta es comun ſentencia entre los Theologos. La razõ es,por que el fructo deſte ſacrificio no puede quedar ſuſpenſo,y como en el ayre.La razon que conuence es,porque aſsi como el fructo deſte ſacramento que cauſa por ſu fuerça y virtud,no puede quedar ſuſpẽſo,anſi tampoco puede quedar ſuſpẽſo el fructo deſte ſacrificio, que cauſa por ſu fuerça y virtud. Para lo qual ſe ha de conſiderar,que anſi como en eſte ſacramento ſe aplica la virtud de la Paſsion de Chriſto:y por eſta razon ſu efecto no puede quedar ſuſpenſo, anſi tambien mediãte eſte ſacrificio ſe aplica la Paſſion de Chriſto, y anſi el efecto deſte ſacrificio tampoco puede quedar ſuſpenſo, ſino aplicado a alguna perſona en particular. Deſta doctrina ſe quita la fuerça a la razon de la contraria ſentencia,porque la Paſsion de Chriſto , es como inſtrumento vniuerſal que ſe aplica,y ha de tener efecto por otros inſtrumentos particulares.Y quando ſe dize Miſſa , ya ſe aplica la Paſſion de Chriſto en particular por particular inſtrumento.

Cord. li. 1 qq. q. 4. dubio. 3.

Decima ſexta concluſion.Vno que tiene Capellania , y por eſtar enfermo no las puede dezir , eſta obligado a mandarlas dezir a ſu coſta ſopena de pecado mortal, y obligaciõn a reſtituyr.La razon es,porque el beneficio ſe da por el oficio,y los reditos de la tal Capellania ſe dã por las Miſſas que tiene obligacion el Capellã de dezir,o hazellas dezir. Luego ſino las puede dezir por razon de alguna enfermedad, eſta obligado a hazellas dezir , y por el miſmo caſo que la fundaciõ de la Capellania , diga que eſte obligado a dezir tantas Miſſas,el Capellan tiene obligacion de juſticia a dezirlas , y quando no pudiere,hazerlas dezir.Algunos modernos Doctores y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa,capitulo 147. concluſion tercera enſeñan, que ſi en la fundacion della ſe manda expreſſamente que no ſe lleue la renta ſino las manda dezir,eſta obligado ſi eſta enfermo a hazellas dezir.Pero ſi en la fundaciõ tan ſolamente ſe dize,que ſe digan tantas Miſſas en la ſemana , ſi la enfermedad es breue de dos o tres dias,no eſta obligado a mandallas dezir,porque dizen que no es de creer, que el fundador quiſieſſe obligar tan eſtrechamẽte al Capellan.Eſto prueuan porque el Concilio Tridẽtino permite , que los proprios Curas puedan eſtar auſentes de ſus curatos dos meſes:y tam-

bien:porque en la fundacion de algunas Capellanias,esta expressamente ordenado que estando los Capellanes enfermos dos meses se les lleuen en cuenta,como si vuierá seruido. Pero si la enfermedad es mas larga,estara obligado a mandar dezir las Missas, o restituyr pro rata la limosna dellas,porque no es de creer,que el defuncto aya querido lo contrario. Esto dizẽ los Doctores.Pero a mi me parece,que aunque sea la enfermedad breue,y por dos,o tres dias,estara obligado el Capellan a hazer dezir las Missas a su costa.Y para esto basta que la fundacion de la Capellania diga que cada semana diga el Capellan tantas Missas, sin que expresse mas. Porque de alli nace obligacion de justicia en el Capellan a dezirlas,o hazerlas dezir.

Con.Trid. sess. 25.c. 4. de reform.

Pero hase de aduertir vna palabra acerca de las Missas de las Capellanias, que el Concilio Tridentino ordeno,que los Obispos en sus Cõcilios Prouinciales puedan reduzir las missas a menor numero,conforme a como les pareciere que conuiene. Acerca de lo qual se ha de aduertir,que la Congregacion de los Cardenales,que tienen autoridad para declarar el Concilio Tridentino ha declarado ,que el Concilio habla tan solamente de la carga de las missas que tienen las Iglesias, o Monasterios antes del Concilio Tridentino,y no despues.Esta declaracion dizen algunos Doctores, que la han visto.Tambien se ha de aduertir,que los Prelados han de tener grandissima atencion en no disminuyr el numero de missas, porque es mudar la voluntad del señor,que es ya defuncto q̃ lo ordeno assi. Lo qual es muy dificultoso,y por serlo tanto, pertenece a la cabça de la Iglesia,que es el Papa. Por lo qual para hazer esta diminucion de missas,ha de auer justa causa,y juntamente se ha de disminuyr el numero de las missas,teniendo atencion a agrauiar lo menos que fuere posible al fundador dellas.Y jũtamente seria conuenientissima cosa,que se hiziesse alguna equiualencia y comutacion en otra cosa. Como es,encomendando a Dios en las missas que han de dezir las animas de los defunctos,a quien se aplican ,haziendo memoria dellas en el memento de los defunctos, y celebrando por ellas,y diziendo en las otras missas algunas oraciones de defunctos por los tales. Finalmente se ha de aduertir , que los Obispos sin consejo del Concilio Synodal , instando la necessidad, puedẽ disminuyr el numero de las missas de las Capellanias colatiuas , como lo affirman algunos Doctores graues.

Decima septima conclusion.Los que tienen missas atrasadas por dezir,descuydandose notablemente,pecan mortalmente.Algunos no hazen sino recoger missas , y detenellas mucho tiempo,porque no las pueden dezir, y descuydanse grauemente en esto. Estos tales pecan mortalmente,y muy grauemente.En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Esto se prueua lo primero, porque estos tales no estan a la manera de concierto y pacto que vuo entre el que les dio las missas y ellos, que fue,q̃ auian de dezir las missas presto. Porque esta es la voluntad interpretatiua del que las da. Lo segundo,porque si la missa se manda dezir por alguna necessidad espiritual,o temporal,o por algũ buẽ sucesso,puede acontecer, q̃ diziẽdose la missa con tiempo,se alcance lo que se pide,y diziẽdose tarde no.Lo qual es en grã perjuyzio del que la manda dezir.Y si se manda dezir por alguna alma que esta en el Purgatorio,bien se echa de ver el daño que se le haze.Porq̃ si se dixessen presto , saldria presto de Purgatorio, y no se diziendo,se esta alli.Esta conclusion limitan algunos Doctores,y dizen que no se entiẽde con los Sacerdotes Mercenarios Porq̃ estos no estan obligados a dezirlas , y a no tomar otras hasta que estas se digan.Porque si esto hiziessen les faltarian missas muchas vezes. Pero a mi me parece , que la conclusion como esta puesta,es verdadera,y que no tiene limitacion ninguna.Porque los Sacerdotes Mercenarios, tambien tienen obligacion a no detener notablemente las missas, como lo dize Syluestre, y Cordoua. Bien es verdad, que estos tales pueden recibir algun numero de missas con modo racion de suerte que no las detengan mucho tiempo , y al aluedrio del hombre prudente y de buena consciencia. Por lo qual justa y santamente en nuestra Religion ay precepto formal , que obliga a pecado mortal, que ningun Religioso pueda recibir mas q̃ cincuenta missas,ni cargarselas,y que hasta que aquellas estẽ dichas no pueda cargarse de otras. Demanera que si vno estuuiesse cargado deste numero de missas,no se puede cargar de mas , aunque no le den luego el estipẽdio. De suerte,que si vno tiene cincuenta missas,y llega vn fiel, y le dize que le diga otras cincuenta que el le dara limosna de ay a quatro,o cinco meses,no lo puede hazer,porque esto es cargarse de las missas, y esta obligado a dezirlas, como si se las pagaran luego,

Sylu.verb. miss.q.10 Cord. lib. 1.qq.q.4. dub.5.

La duda es , de vn Sacerdote q̃ no tiene por quien dezir missa, y tiene vn Beneficio,o Capellania que obliga a dezir missas por el discurso del año,y cada semana tantas, si podra con buena consciencia anticiparlas, y dezirlas con tiẽpo , quando no tiene missas , como si fuesse al principio del año,diziendolas todas juntas.La razon de dudar es, porque este tal parece que no cumple con la obligacion de justicia , que tiene,ni cõ la voluntad del fundador de la Capellania , que quiso que se dixessen las missas por el discurso del año, y algunas vezes en fiestas,y dias señalados. Luego no se cumple diziendo las missas de la tal Capellania anticipadas.Esto se confirma, porque el fundador muy bien entendia que era mejor que las tales missas se digan con tiempo , y con todo esso no quiso ni fue su voluntad , sino que se dixessen en los tales dias.Luego el tal Sacerdote no cũplira con su obligacion , diziendolas fuera de aquellos dias.En contrario desto es, porque parece que el tal Capellan,o Beneficiado, cumple demasiadamente,pues paga la deuda antes que la deua. Puedese poner vn exemplo. Si vno deuiesse cien ducados para San Iuan,y los pagasse

tres

tres o quatro meſes antes, cumpliria demaſiadamente con ſu obligacion. Luego tambien cumplira el tal Capellan con ſu obligacion, diziendo las miſſas anticipadas. En eſta dificultad algunos modernos Theologos, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez, en la Summa capitulo 247. concluſion 8. por eſte argumento hecho en contrario, enſeñan que el tal Capellan, o Beneficiado, cumplira con ſu obligació, diziendo las miſſas anticipadas, quando no tiene por quien dezir miſſa.

A eſta duda mi parecer es lo contrario, por las razones hechas al principio de la duda. Las quales ſe confirman, porque de lo contrario ſe ſiguiria, que pudieſſe muy bien el Sacerdote, y Capellan, o Beneficiado dezir de vna vez todas las miſſas de ſu Capellania, anticipandolas todas. Porque cumpliria con la obligacion mucho mejor, como dize la contraria ſentencia. Lo qual bien claramente ſe vee no ſer licito. De ſuerte que la obligacion y carga de la tal Capellania, o Beneficio, es de dezir las miſſas en ſus dias. Por eſta razon las Capellanias, o Beneficios de ordinario tienen grueſſos eſtipendios. A la razon de la contraria ſentencia ſe ha de reſponder, que el tal Capellan que dize anticipadamente las miſſas, no cumple con ſu obligació por dezirlas anticipadas: porque la obligacion es dezirlas en los dias ſeñalados por el fundador, que fue ſu volũtad que aquellos dias ſe honraſſe a Dios con tan alto ſacrificio, ofrecido por el: y por ſus deudos. Y no es lo miſmo en el exemplo pueſto, porque los cien ducados que yo eſtaua obligado a pagar para San Iuan, era la obligacion que no paſſaſſe de aquel tiempo, pero no que no ſe los pagaſſe antes, pero la obligació de dezir miſſa por la tal Capellania, o Beneficio, obliga a aquellos dias ſeñalados.

La ſegunda dificultad es, ſi vn ſacerdote dize miſſa por la intencion de vno, que ſabe que ſe las ha de encomẽdar, ſi podra lleuar deſpues el eſtipendio. Pongo exemplo. Yo ſe que vna perſona me ha de encomendar cien miſſas, o dozientas. La duda es, ſi antes que me las venga a encomendar, las puedo yo dezir por la intencion del tal, y deſpues quando me las venga a encomendar recibir el juſto eſtipendio de llas. En eſta dificultad, los Doctores que citamos, dizẽ que ſe pueden dezir las miſſas de las Capellanias anticipandolas, y antes que llegue el tiempo de la obligacion, conſiguientemente enſeñan, que en eſte caſo es licito lleuar deſpues el eſtipendio de las miſſas. Porque es cumplir con la obligacion dellas antes de tiempo, y aun antes que la aya. Anſi lo dize el Padre Fr. Manuel Rodriguez, en el lugar immediatamẽte citado.

A eſta dificultad ſe reſponde, que mi parecer es, que no puede lleuar el tal eſtipendio. La razon es, porque entre el que da el eſtipendio, y el que dize la miſſa ha de auer vna manera de pacto y concierto de juſticia, el qual no ay en el tal caſo, como es coſa notoria. Lo ſegundo, porque el tal ſacerdote diziendo las miſſas deſta manera, no tiene derecho de juſticia al tal eſtipendio. Luego no puede lleuar de juſticia el tal eſtipendio. Que no tenga derecho de juſticia ſe prueua claramente, porque ſi le tuuieſſe ſeguirſe ya, que el que da a dezir las miſſas antes que las encomiende al Sacerdote, eſtaria obligado a pagar la pitança al Sacerdote que vuieſſe dicho miſſas deſta manera. Lo qual no es verdad, porque el tal es libre para poderlas encomendar, y hazer dezir a quien el quiſiere. Que eſto ſe ſigua es llano, porque ſi el tiene derecho de juſticia al eſtipendio de las miſſas que dixo, el otro eſtara obligado de juſticia a pagarlas.

Decima octaua concluſion. Los Prelados pueden muy bien mandar a ſus ſubditos, que digan las miſſas por cierta y determinada intẽcion. Y en el tal caſo, los ſubditos eſtan obligados a dezir las tales miſſas, no ſolamente por fuerça y virtud de la obediencia, como deziamos arriba, ſino de juſticia. De ſuerte, que los tales ſubditos pecaran mortalmente, no diziendo las miſſas contra la obediencia, y tambien contra la juſticia. La razon es, porque los tales ſubditos, quedan cargados en nombre del Cõuento de dezir aquellas miſſas: y la obligacion de juſticia de todo el Conuento carga ſobre ellos. Verdad es, que ſi el Prelado, o el conuento no tuuieſſe obligacion de juſticia a dezir las tales miſſas, que manda dezir el ſubdito, no eſtaria el ſubdito obligado a dezir las miſſas de juſticia, ſino tan ſolamente de obediencia: y anſi ſino las dixeſſe: pecaria tã ſolamente cõtra la virtud de la obediencia.

Acerca deſta concluſion es la duda ſi los Prelados pueden irritar la intencion de ſus ſubditos para dezir miſſa. Pongo exemplo. Vn ſubdito tiene intencion de dezir miſſa por Pedro, y el Prelado quiere que la diga por Iuan. La duda es, ſi podra el Prelado irritar y annular la tal intenció del ſubdito, y ofrecer la miſſa por ſu intencion. La razon de dudar es, porque como ſe dize en la materia de voto, los Prelados pueden irritar y annular los votos de los ſubditos. Luego tambien podran irritar y annular la tal intencion del ſubdito. Eſto ſe confirma, porque el Prelado es como ſeñor de las obras del ſubdito: de tal ſuerte que las obras le eſtan ſubjectas y tiene poder ſobre ellas. Luego puede el Prelado irritarlas, y annularlas, y por conſiguiente podra el Prelado irritar la tal intenció. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan, que los Prelados pueden irritar la intenció de los ſubditos, quando es contraria a la ſuya, y aplicar las miſſas de los ſubditos, a quien ellos quiſieren, aunque mas reſiſtan los ſubditos. Anſi lo enſeña Cordoua, y cita algunos Doctores. Otros Doctores enſeñan, que el Prelado puede irritar y annular la intencion del ſubdito, pero no puede por ſu propria intencion aplicar la miſſa a quien el quiſiere. Anſi lo tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez capitulo 247. concluſion decima. *Cord. lib. 1. qq. q. 4. dub. 1.*

A eſta dificultad ſe reſponde, que el Prelado no puede irritar la intencion que tiene el ſubdito como miniſtro de Dios, ni puede aplicar las

las missas contra la intencion del subdito. De manera, que si el subdito aplica las missas a Pedro contra la voluntad de su proprio Prelado, aplicadas quedã y le son de fructo y prouecho. Esta es comun doctrina de todos los Theologos. La razon es, porque en aquella obra el Sacerdote se ha como ministro de Dios, y como inferior suyo, y por consiguiẽte, no queda subjecto en ella a los Prelados, quanto a podella irritar. Esto se confirma, porque si vn subdito tuuiesse intencion de baptizar a vno, o de absoluerle no podria el Prelado irritar la tal intẽcion, y si le baptizasse, y absoluiesse quedaria baptizado, y absuelto. Porque en esta obra se ha cõmo ministro de Dios. Luego lo mismo sera de la intencion de ofrecer el sacrificio por tal, o tal persona. Demanera que el ofrecer el tal sacrificio por alguna persona, es de tal suerte obra personal, que no puede hazer la el Prelado por el, y lo mismo es de la intencion de consagrar. A la razon de dudar se ha de responder, que el Prelado puede muy bien irritar el voto del subdito, pero no puede irritar la intencion que tiene de consagrar, o de aplicar el sacrificio por alguna persona: porque ay algunas diferencias entre lo vno y lo otro. La primera diferencia es, que en esta intenciõ por ser de ministro de Dios, no esta del todo subjecto al Prelado, como queda dicho, y se declara mas respondiendo a la confirmacion. Pero en lo que toca al voto, esta el hombre subjecto a su Prelado. La segunda diferencia es, que irritar el voto, no es mas que quitalle la obligaciõ que tiene el subdito: lo qual puede muy bien hazer el Prelado en lugar de Dios: pero no puede irritar la intencion que dize obra del subdito. Aunque quiera el Prelado no es poderoso, queriendo el subdito para quitarle, é irritarle las obras que tiene en el entẽdimiento, o en la voluntad, y teniendolas no puede dexar de tener efecto el sacramento, o el sacrificio. A la cõfirmacion se responde, que el Prelado tiene poder sobre las obras del subdito quanto a esto q̃ le puede mandar que las tenga, o que no las tenga, y el subdito estara obligado a obedecer, y si no lo haze pecara mortalmente, contra la obediencia. Pero no tiene poder el Prelado en este sentido, que pueda hazer que el subdito no tenga las obras particularmente en el entendimiẽto, y voluntad, queriendolas el tener. Porque quanto a esto no tiene superioridad: y si las tiene aunque mas repugne el Prelado, queda aplicado el sacrificio a la persona, que quiere el subdito.

Cap. XIX. De vna circunstancia de la Missa, que es el tiempo en que se ha de dezir.

ARriba queda dicho del Sacerdote, si esta obligado a dezir Missa alguna vez, y en que dias esta obligado: y ansi desto no ay que tratar mas.

Primera conclusion. Estando en solo derecho Diuino no esta mandado a todos los Sacerdotes, ni tampoco prohibido el dezir cada dia missa. Esta conclusion es de todos los Theologos, y de todos los Iuristas. La razon es clara, porque no ay precepto Diuino, que mande a todos los sacerdotes, que digan cada dia missa ni tampoco ay precepto Diuino, que les prohiba el dezir cada dia missa. Y si los sacerdotes no pueden dezir missa en algunos dias señalados, como es el Viernes Sancto, esto no es por fuerça de precepto Diuino, sino por precepto Ecclesiastico. Lo que esta dicho de los Sacerdotes en particular, tambiẽ se ha de dezir de las Iglesias particulares, y de la Iglesia vniuersal.

Segunda conclusion. En todas las Iglesias Cathedrales, y Parrochiales, y Conuentuales, se deue dezir cada dia missa, si ay numero suficiente, y cõueniente de Sacerdotes, que la puedan dezir.

En esta conclusion conuienen todos los Doctores, ansi Theologos como Iuristas. Esto se prueua lo primero del derecho, en el qual se da a entender que ay obligacion. *Capi. cum creatura. de celeb. Missarũ.*

Lo segundo se prueua de la costumbre que parece que tiene fuerça de ley. Y que tẽga fuerça de ley se collige, porque los fieles se escandalizan grandemente, quando falta missa. Pero hase de aduertir que esta obligacion pertenece a los que rigen y gouiernan las Iglesias: porq̃ aunque ellos por si mismos no esten obligados a dezir missa cada dia en las tales Iglesias: pero estan obligados a procurar con diligencia que no falte missa en sus Iglesias. Y este es vno de los oficios que tienen los tales, por el qual los sustenta el pueblo.

La dificultad es, si fera pecado mortal el no poner diligencia que se diga cada dia missa. En esta dificultad el Padre Maestro Victoria enseña, que si alguna vez se dexasse de dezir missa, no seria pecado mortal. *Victo. in Sũ. n. 95.*

A esta dificultad se responde, que la obligaciõ de auer cada dia missa es muy graue, y obliga grauemente, y de si a pecado mortal. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto, y otros muchos Doctores. La razon es, porque pertenece grandemente al bien comun, y publico de la Iglesia, que aya missa cada dia en semejantes Iglesias. Verdad es que auiendo cuydado de ordinario en que se diga cada dia missa, si acontecieesse algun descuydo, dize muy bien el Padre Maestro Victoria, que no luego seria pecado mortal. Tambien se ha de entender que no se puede dexar de dezir missa, sino es que aya alguna causa vrgente, y razonable: porque en el tal caso podrase dexar, como se dexã otras obligaciones por causas semejantes. Diximos en la conclusion, quando ay suficiente, y decente numero de Sacerdotes. Porque ay muchas Iglesias Parrochiales, en las quales no ay suficiente numero, o no ay mas que vn Sacerdote, y en las tales no corre esta obligacion. *Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 1.*

Tambien ay dificultad, si en las Iglesias Parrochiales, en que ay suficiente numero de sacerdotes, ay obligaciõ a dezir dos missas, vna por los viuos, y otra por los difunctos. La razon de

de dudar es, porque en aquel capitulo, *Cum creatura*, parece que se dize, que se han de dezir estas dos missas.

A esta dificultad se responde que no ay tal obligacion, porque no ay derecho ninguno q̃ lo diga: y seria carga grandissima obligalles a esto. Assi lo dize el Padre Maestro Victoria, y el Padre Maestro Soto, y otros muchos Doctores. A la razon de dudar se ha de responder, que en aquel capitulo tan solamente se dize, q̃ por la missa de lo difunctos no se ha de dexar la missa Conuentual de Feria, ni al contrario, sino q̃ se han de dezir ambas, si se puede hazer comodamente. Pero no pone obligacion de dezir missa de difunctos.

Tercera conclusiõ. Todos los Sacerdotes en particular, no estan obligados a dezir missa cada dia por precepto Diuino, o Ecclesiastico. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque en ninguna parte ay tal precepto. Lo segundo se prueua de la costumbre que ay en la Iglesia, porque muchos sacerdotes temerosos de Dios dexan de dezir missa algunos dias, y aun algunos dizen ser buen consejo para llegarse despues con mayor feruor. Esta conclusion se entiende de los Sacerdotes absolutamente: porque por alguna extrinseca obligacion de Capellania, o beneficio, podrian estar obligados a dezir missa muchos dias, como queda dicho atras.

Quarta conclusion. Hablando de si, y quitando aparte la prohibicion de la Iglesia, no solamente es licito, sino muy bueno dezir cada dia missa. Esta conclusion es de todos los Theologos, prueuase lo primerero, de la costumbre de la Iglesia, en la qual los Sacerdotes muy Religiosos celebran cada dia. Lo segundo se prueua, porque el dezir missa cada dia, es obra buena, y que redunda, en gloria de Dios, y es vtil y prouechosa para los fieles que gozan del fructo de la missa. Luego es muy buena obra que se ha de aconsejar de si a los Sacerdotes como deziamos arriba como esta, que algun dia, o dias es bueno detenerse, por la reuerencia deste sacramento.

Quinta conclusion. Cierta cosa es, q̃ el Viernes Sancto, por particular prohibicion de la Iglesia no es licito dezir missa. En esto conuienen todos los Doctores. Esto determino Inocencio Primero, y consta de la tradicion, y costumbre antiquissima de la Iglesia. Sancto Thomas trae vna razon desta prohibicion: porque aquel dia se haze memoria de la Passion de Christo, como passo real y verdaderamente aquel dia. Y por esta razon, no se ha de representar consagrando este sacramento, y diziendo missa. Por lo qual entiendo, que dezir missa aquel dia, seria pecado mortal grauissimo contra la prohibicion de la Iglesia.

Cap. Sabbato de cõsecratione d. 3. D. Tho. 3. p. q. 83. art. 1. ad 2.

Acerca desta conclusion es la duda: si seria pecado mortal comulgar aquel dia. La razon de dudar es, porque en aquel capitulo. *Sabbato*, se dize expressamente, que el Viernes Sãcto no se celebren sacramentos, y en el oficio de aquel dia se manda, que se guarde el sacramento para los enfermos. Luego señal es, que no es licitõ comulgar aquel dia los que estan sanos. Esto se confirma de la costumbre de la Iglesia, en la qual nadie comulga aquel dia.

A esta dificultad se respõde, que parece muy mas probable, q̃ es licito comulgar aquel dia. La razon es, porque ello de si es bueno; y no ay clara, y manifiesta prohibiciõ de la Iglesia. Luego no es pecado. A la razon de dudar se responde, que celebrar el sacramento, es hazerlo, lo qual esta prohibido aquel dia, pero el ministrar el sacramento de la Eucharistia, no es hazer sacramento, como es cosa notoria. Y en lo que se dize de los enfermos, se ha de dezir, que se aduirtio esso en particular, por ser causa necessaria, y por ser necessario, que los enfermos que tienen peligro reciban el sacramento. A la confirmacion se responde, que el no vsarse aquel dia el comulgar, no arguye prohibicion que obligue sopena de pecado. Lo vno, porque el vso no arguye ley. Lo otro, porque el no vsarse el comulgar el Viernes Sancto, nace y procede de que los fieles de ordinario comulgan el dia antes, y tambien, porque aquel dia no ay comodidad de comulgar. Quien dixesse lo cõtrario, no diria improbablemente. De suerte, que el Viernes Sancto no es licito dezir missa particular, ni publica, y solemne, qual es la mayor, sino tan solamente es licito consumir el sacramento que quedo consagrado del dia antes. Y lo q̃ se haze aquel dia no es missa. La dificultad es del Sabado Sancto, si es licito dezir missa. La razon de dudar es, porque en aquel capitulo, *Sabbato*, de la misma suerte se prohibe el celebrar los sacramentos el Sabado Sancto, que el Viernes Sancto: luego como es pecado mortal dezir missa el Viernes Sancto, tambien lo sera dezirla el Sabado Sancto.

A esta dificultad se ha de respõder, que ya es licito celebrar missa solemne el Sabado Sancto, porque aunque es verdad que antiguamente estaua prohibido el dezir missa el Sabado Sancto, porque entonces se representaua la sepultura de Christo, y se representaua su muerte, y se estaua aguardando su Resurrection, por lo qual la Iglesia tenia determinado que no vuiesse missa ninguna a todo aquel dia hasta la noche de la Resurrection: pero la Iglesia ha anticipado la Resurrection, y comiença la solemnidad desde el Sabado, y assi es licito desde el Sabado dezir missa publica y solemne. Esto consta del vso vniuersal de toda la Iglesia. Por lo qual a la razon de dudar se responde muy facilmente, que aunque aquel derecho antiguo hablaua ygualmente del Viernes Sancto, y del Sabado Sancto: pero en lo que toca al Sabado sancto esta abrogado por lo menos por la costumbre de la Iglesia, y quanto a la missa solemne.

Toda via queda dificultad de las missas particularmente si sera licito dezir missa el Sabado sancto. La razon de dudar es, porque quanto a las missas particulares parece que esta en su fuerça el derecho antiguo, como se vee por el vso y costumbre de la Iglesia. Porque en las Iglesias, no ay mas que vna missa solemne. En esta

esta dificultad algunos Doctores sienté que es pecado mortal dezir missa particular el Sabado sancto, y que el Derecho antiguo no este abrogado, sino es quanto a las missas publicas, y solemnes de cada Iglesia, y ansi quanto a las missas particulares, el derecho antiguo esta en su fuerça. Esta sentencia tiene Nauarro, y esta misma tienen otros Doctores.

Naua. in manu. ca. 25. n. 88.

A esta dificultad se respõde, que es muy mas probable, que dezir missa particular el Sabado sancto, no es pecado mortal. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y otros muchos modernos Theologos. Esto se prueua. Lo primero porque es la misma razon de la missa particular que de la missa solemne, y por la misma razon se prohibia la vna y la otra en el tiẽpo antiguo. Luego si cesso la ley quanto a la missa solemne, tambien cesso quanto a la missa particular. La razon del derecho antiguo, era como dezimos, el representarse la sepultura y muerte de Christo. Y la razon de la costumbre nueua es, començar a representar la Resurrection, anticipando el tiempo. Esta razõ de la misma fuerte corre en las missas particulares, que en las publicas. Luego si por esta razon cesso el derecho antiguo, en las missas publicas y solemnes tambien cesso en las particulares. Porque cessando el fin de la ley, vniuersalmente, tambien ha de cessar la misma ley, y ansi se responde a la razõ de dudar. Verdad es, que quanto al vso se ha de tener grande atencion por la manera de costũbre que ay en la Iglesia, de no se dezir missa, sino es la solemne, y ansi no se ha de dezir sino es en algun caso con causa razonable, y quitando el escandalo, y diziendola en oculto delante de quien no se escandalize. La causa razonable seria, y el caso en que se deue de dezir es si nuestra Señora de Março cayesse en el Sabado sancto, y no pueden todos comodamente oyr missa mayor.

Sot. in 4. d. 1. q. 2. art. 2.

Toda via queda dificultad, si es necessaria licencia del Prelado para dezir missa en este dia, hablando de la missa particular. El Doctor Nauarro parece que dize que si, A esta duda se respõde, que no es necessaria licencia del Prelado. Ansi lo enseña el Maestro Soto, y otros muchos Doctores, y esto se conuence de lo dicho en la principal duda.

Finalmente queda duda, que missa particular se ha de dezir aquel dia. Porque la missa solemne de aquel dia no tiene Introyto, como se vee del mismo Ordinario, y para las missas particulares tampoco señala el Ordinario Introyto, como lo señala el Sabado, vigilia del Espiritu Sancto, que como aquel dia la missa solemne no tiene Introyto para las missas particulares, lo señala el Ordinario. A esta dificultad se respõde, que el tal dia se podia dezir vna missa votiua. Como si cayesse en aquel dia nuestra Señora, se podria dezir la missa de nuestra Señora, o sino, se podria dezir el Introyto de la Resurrection, pues se comiença ya a celebrar la Resurrection. Pero hase de aduertir, que el sacerdote que quisiere dezir missa el Sabado sancto, no la ha de dezir antes que comiençe la solemnidad de la Resurrection, y algunos dizen que seria pecado mortal dezirla antes, y no van fuera de camino, sino antes lleuan razon. Porque hasta aquel punto, no cessa la razon de la prohibiciõ, ni se comiença a celebrar la Resurrection.

La segunda dificultad es del Iueues sancto, si es licito dezir missa el Iueues sancto. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el Iueues sancto tan solamente se puede dezir la missa solemne. Ansi lo tiene Marcelo. La razon es, la costumbre de la Iglesia.

Marcel. Fran. lib. de horis Canon. c. 50. Naua. in Man. c. 21. nu. 38. Angles in floribus q. 8. de valore missæ art. vlt.

A esta dificultad se responde, ser certissimo q̃ es licito dezir missas particulares el Iueues sancto. Saluo si alguna parte vuiesse escandalo. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y el Doctor Nauarro, y Angles, y otros muchos Doctores: los quales no dudan desto, sino lo tienen por cosa cierta. La razon es, porque no ay precepto ninguno de la Iglesia que lo prohiba, ni costumbre que tenga fuerça de ley. Porque si algunos no dizen missa, otros la dizen, y temerosos de consciencia, y sin escrupulo ninguno, y los que no la dizen, no la dexan de dezir por entender que sea pecado mortal. Verdad es, que en las Iglesias Catedrales, y en los Conuentos, no ay mas que vna solemne, y todos los demas comulgan a ella. Pero esto es por particulares ordenaciones, o costumbres.

Sexta conclusion. Certissimo es, que comunmente y conforme al derecho ordinario, no es licito a los sacerdotes dezir missa mas que vna vez en el dia. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y la misma razon es del comulgar. Esto se prueua del Derecho, en el qual Alexandro Segundo determina, que los sacerdotes no han de dezir missa mas que vna vez en el dia, y que este derecho tẽga fuerça de precepto, que obliga a pecado mortal, consta de lo que dize el Pontifice, que los que presumen dezir mas missas no se escaparan de la damnacion. Este mismo precepto confirmo Innocencio Tercero, y Honorio, el qual dize que obliga a qualquier sacerdote, por auentajado que sea en dignidad. Lo segundo se prueua de la costumbre de la Iglesia. Lo tercero con razones las quales trae Alexandro. La primera es, porque Christo tan solamente padecio vna vez, y ansi el sacerdote para significar la suficiẽcia deste vnico sacrificio, no ha de celebrar cada dia mas que vna vez. La segunda razon es, porque no es poco dezir missa vna vez, y seria muy dichoso el que puede dezir dignamente vna missa. En lo qual significa, que por la fragilidad humana, no quiere el Derecho Ecclesiastico, que se celebre mas que vna vez. Esta conclusion es la regla comun, y general, que tiene algunas excepciones.

Cap. sufficit de cõs. d. 1.

Cap. consuluisti, & c. tere ferẽte de cel. miss.

Septima conclusion. La primera y certissima excepcion es del derecho el dia de Nauidad, en el qual conforme a derecho se pueden dezir tres missas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero del capitulo, *consuluisti*, citado, en el qual se determina esto. Y lo mismo se determina

Capit. nolite Sancta de consec. d. 1.

mina en el capitulo *nocte Sancta*. Lo segundo se prueua de la costũbre vniuersal de toda la Iglesia. Las razones y congruencias trae Sancto Thomas. La principal, porque por aquellas tres missas se significan las tres generaciones de Christo diuina, y humana, y espiritual.

Tambien se ha de aduertir, que en el Reyno de Valẽcia, por vn priuilegio particular de los Religiosos de nuestra Religion, pueden dezir missa los tales Religiosos tres vezes el dia de las animas y este priuilegio esta en vso, y gozã tambien del por via de comunicació otros Religiosos. La dificultad es, si ay otras excepciones en derecho de aquella regla vniuersal, y quales tienen fuerça y estẽ en vso, y quales no. Esto se ha de declarar en particular.

Desta regla fuera de la excepcion dicha, ay otras excepciones que tienẽ dificultad. La primera, es quando ay necessidad de dezir dos missas, vna del dia y otra por los difunctos. En este caso el sacerdote puede dezir dos missas cõforme a derecho, si ay necessidad. Este caso se pone en el capitulo *sufficit*. De lo qual infiere la Glossa en el capitulo *consuluisti*, que en caso que vn sacerdote aya dicho missa del dia, y sucede morirse alguno puede dezir otra missa. De suerte, que puede dezir vna missa del dia, y otra de difunctos. Y consiguientemente dize, que no ay expressa prohibicion de dezir missa dos vezes en el dia. En este vltimo se engaña claramente, y es muy falso y contra la doctrina de todos los Doctores, y contra el comun consentimiento dellos. Porque como deziamos, Alexandro declaro ser precepto, por amenazar con la condenacion. Tambien se ha de aduertir, que en el capitulo *sufficit*, se dize, si fuera necessario, en lo qual se significa, que no es absolutamente licito, sino en caso de necesidad, y qual ha de ser la necesidad se dira luego. La segunda excepcion es, que pone Innocencio Tercero, y es en caso de necesidad, y la Glossa lo estiende quãdo es la causa honesta y vtil y prouechosa. Porque esto se llama necessario. Lo qual declara en algunos casos particulares. El primer caso es el que pusimos en la excepcion passada, quando el sacerdote auia dicho missa, y sobreuiene algun difuncto. Lo qual entienden y limitan, si se ha de enterrar luego el difuncto, y conforme a la costumbre ha de preceder missa cantada para que se entierre con solẽnidad. Pedro de Palude estiende esto diziẽdo, que todas las vezes que despues de auer dicho missa del dia, se ofrece causa razonable de dezir missa por los difunctos, puede muy bien dezir dos missas. Como si vn Parrochiano pidiesse que le dixessen vn Aniuersario, y no ay otro que diga la missa. El segũdo caso es, de la Glossa ya citada, si dicha la missa viene alguna gran persona que quiere oyr missa. El qual caso admiten otros Doctores, y dizen que tiene lugar aun en los dias de hazer algo, y que no son de fiesta. Porque en los dias de fiesta dize que se puede hazer por qualesquier passageros. El tercero caso es, si ay necesidad de comulgar algun enfermo. El quarto caso, si es necessario bẽ dezir algunos que se casan, y no es bien que se haga sin missa. El quinto caso es, si en el mismo dia ay dos missas, vna de la fiesta, y otra de la vigilia, o de las rogaciones, y no ay quien las diga. Este caso pone Sancto Thomas en el lugar alegado en la solucion del segundo. El sexto caso es, quando el sacerdote tiene dos Iglesias Parrochiales y comodamente no puede tener coadjutor que le ayude a dezir las missas, y en ambas Parrochias ay gente que ha de oyr missa. Estos casos pone Pedro de Palude, y Sã Antonino, y casi todos, el Padre Maestro Soto, y Nauarro, y otros Doctores. El septimo caso es, si ay costumbre en vna Iglesia de que se digan dos missas por dos sacerdotes, y acontece que el vno esta malo. Entonces dizen, que el otro podra suplir, y dezir las dos missas. Anssi lo enseña el Maestro Victoria, y Syluestro, y la Summa Angelica. El octauo caso añaden otros, si por la pobreza de la Iglesia, o del sacerdote, los hombres prudentes lo juzgan ser necessario. El nono caso añade Durando, y es, si por ser la fiesta tan solemne, y el concurso de la gente tan grande, que no cabe todo el pueblo en la Iglesia. En el tal caso se pueden celebrar dos, o tres missas, si fuere necessario, y sino ay mas q̃ vn sacerdote. Estos casos refieren los Doctores, en los quales se puede dezir mas que vna missa. Pero es necessario sacar en limpio, quales destos casos estan en su fuerça, y quales no, y declarar la verdad desto.

Cap. sufficit.

Pal. in 4. d. 12. q. 1 art. 4. D. Anto. 3 p. tit. 13. ca. 6. § 4. & 5. Sot. d. 13. q. 2. art. 2. Naua. in ma. c. 25. n. 87. Victo. in Sũ. q. 6. Syl. verbo mis. 1. q. 7. Ang. verbo missa. § 46. Durand. li. 2. de ritibus Ecclesiasticis c. 7.

Digo lo primero, que ningun sacerdote puede dezir missa, sino es que este ayuno. De suerte, q̃ como deziamos arriba, si vno no esta ayuno no puede comulgar, y anssi tampoco puede dezir missa. Y esto debaxo de pecado mortal. Demanera que si el sacerdote dixo missa, y tomo el lauatorio, en ninguna manera puede dezir missa otra vez, aunque sea el dia de Nauidad. Anssi lo determina Innocencio Tercero. De lo qual se sigue, que el sacerdote que vna vez ha dicho missa sin pensar que ha de dezir otra, moralmente hablando, no puede acontecer caso en que pueda dezir otra. La razon es, porque quando dixo la primera vez missa, sin pensar dezir otra toma el lauatorio, como acõtece de ordinario, y auiendo tomado el lauatorio no puede dezir otra vez missa, y assi si ha de poder dezir dos vezes missa, ha de ser teniẽdo primero animo, y proposito de dezir la segunda vez missa. Porque desta manera no tomara el lauatorio, y estara habil para poder dezir missa la segunda vez. Digo lo segundo, que el primer caso referido moralmente, no puede tener lugar. La razon es, porque si acontecio, auer muerto despues de auer dicho missa, no estara ayuno el sacerdote por auer tomado el lauatorio en la primera missa que dixo, sin animo, ni proposito de dezir otra. Luego en este caso no ay lugar el dezir segunda missa. Puede dezir alguno, que el sacerdote pudo preuenir, que auia de auer muerto presente, por auer algun enfermo peligroso, y por esta razon pudo ser que no tomasse el lauatorio. Esto no es suficiente razon. Porque en tal caso, el sacerdote no auia

Cap. ex parte de celebratione missarum.

no auia de dezir primero missa, sino esperar aq̃ muriesse: y entonces diziendo missa cumplia con la tal necessidad. Lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes, que quando puede el sacerdote acudir a muchas necessidades con vna missa, difiriendo el dezir missa, no se le ha de dar licencia para que diga dos missas. Podian toda via dezir, que el sacerdote podia ocurrir a la necessidad del tal difuncto, esperando a ver si se moria, y entretanto dezir missa para que la oya el Pueblo, o por otra semejante necessidad, y no tomar el lauatorio para poder dezir missa, si se muriere el enfermo. Pero este caso, como esta pintado, y con las circunstancias que tiene, casi no es possible, moralmente hablando: y quando sea possible, mi pareces es, que auer muerto presente, no es suficiente causa para dezir otra vez missa. Porque no es necessario para la solemnidad del entierro. Porq̃ muchas vezes acontece enterrar vn difuncto sin missa y despues de comer. Tampoco es necessario por el sufragio, y ayuda que se le haze al difuncto con el sacrificio. Porque esto se puede hazer el dia siguiente: y si esta fuesse bastante necessidad podria el sacerdote dezir tres, o quatro missas por el difuncto, para que saliesse presto de las penas de Purgatorio.

Digo lo tercero, que en el segundo caso, no es licito dezir dos missas, y esta es la comũ sentencia de los Doctores. La razon es, porque aquella no es verdadera necessidad, y no es inconueniente ninguno, que vna persona noble, o vn Obispo se quede sin oyr missa, aunque sea en dia de fiesta, por no auer sacerdote, que conforme a derecho la pueda dezir.

Digo lo quarto, que en el tercero y quarto caso, en ninguna manera es licito dezir dos vezes missa. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y consta lo vno, de que no ay verdadera necessidad, y lo otro, de la costumbre de la Iglesia, porque nunca por semejantes cosas se dizen dos missas en la Iglesia.

Digo lo quinto, que en el quinto caso algunas vezes puede tener lugar, segun sentencia probable, aunque mas probable me parece lo contrario. Pongo exemplo. En vn dia solemne de Pascua, o en otro semejante, es necessario dezir missa de difunctos, y no ay mas que vn sacerdote, en el tal caso es probable, que el sacerdote puede dezir dos missas, vna de la solẽnidad, y otra de difunctos. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos. La razon es, porq̃ Alexandro Papa en el lugar citado dize expressamente que en caso de necessidad puede dezir vna missa del dia, y otra de difunctos, y ningũ caso de necessidad se puede imaginar, sino es este. Pero mas probable es lo contrario, y aun parece cierto en la practica, y estando en el vso de la Iglesia. La razon es, porque como queda dicho, el dezir missa, por el difuncto, aũque sea presente no es caso de necessidad. Porque se puede dezir la missa de difunctos el dia siguiente. Luego en este caso no es licito dezir dos missas.

Digo lo sexto: que en el sexto caso es licito dezir dos missas, y este solo caso esta en el vso, y en el tal caso no solamẽte es licito dezir dos missas, sino tres, conforme como fuere la necessidad, si ay tres Iglesias Parrochiales, q̃ no pueden tener sino vn Parrocho, el tal podra dezir tres missas. Verdad es, que algunos Doctores enseñan, que semejante necessidad es suficiente para q̃ sea licito dezir dos missas en vn dia, pero que nunca es licito dezir tres, o quatro, y no traen razon ninguna por su sentencia. La razon es la misma de dos, que de tres, quando corre la misma necessidad para la tercera vez, y los Derechos tan solamente dizen, que por semejante necessidad se pueden dezir muchas missas sin determinar el numero dellas. Lo regular, y comun es, que nunca ay necessidad para dezir mas que dos missas, y por esta razõ estos Doctores determinan el numero de las missas a dos. Acerca desto ay dos dificultades. La primera es, si esta licencia de poder dezir el Parrocho dos missas, o tres en diuersas Parrochias se ha de estender tambien a los dias que no son de Fiesta. En esta dificultad algunos modernos Theologos, y entre ellos Suarez 3. parte quæstion 83. articulo 2. sect. 3. enseñan que tambien es licito al tal Parrocho dezir dos, o tres missas en los dias que no son de Fiesta, si en cada Parrochia ay suficiente numero de Pueblo para oyr missa. La razon es, porque es graue causa en aquellos dias, que el pueblo no este priuado de aquel sacrificio, y de la comodidad de oyr missa, aũque no sea dia de Fiesta. Pero ami me parece no ser licito, y que es estender mucho esta licencia, y no es necessidad graue esta. Porque parece, que bastaria en los dias que no son de Fiesta, que se dixesse missa en cada Parrochia de aquellas cada tercer dia, y no cada dia: para lo qual es bastante vn Sacerdote: particularmente en semejantes Parrochias, que tan solamente tienẽ vn Parrocho, y el numero del Pueblo suele ser muy poco. En este caso se ha de estar a la costumbre: y donde vuiere costumbre de dezir muchas missas en los dias de hazer algo se podran dezir, y donde no vuiere tal costumbre no sera licito introduzirla particularmente, sin orden y licencia del Prelado.

La segunda dificultad es, del sacerdote que tiene muchas Parrochias, que ha de hazer el Iueues Sancto. Si ha de poner el Sacramento en todas las Parrochias, y como lo ha de consumir el Viernes Sancto. La razon que ay de dudar es, porque el Viernes Sancto no se cõsagra, y en el Caliz echa su vino, y vna parte de la Hostia consagrada en el, y si en vna Parrochia toma el vino con la particula de la Hostia, no queda ayuno, y ansi en la otra Iglesia no podra cõsumir el Sacramento. En esta dificultad algunos dizen, que aunque no este ayuno podra cõsumir el Sacramento en la otra Parrochia.

La razon es, porque no priua a los de aquella Iglesia de la solemnidad del oficio de aquel dia. Pero esta es muy larga licencia, porque nũca es licito comulgar no estando ayuno, y es expressamente contra derecho, y no se funda en costumbre, o razon alguna.

Por

Por lo qual en el tal caso seria bien, que el Sacerdote siendo solo pusiesse el sacramento en la Iglesia mas principal, y que alli tan solamente hiziesse el monumẽto, y los de las otras Iglesias acudiessen alli a la solemnidad, y esto deue de hazer el tal Sacerdote, y este es el vso que ay en semejantes Parrochias, sino se reconociesse alguna de las Iglesias por mas principal, entonces la traça podria ser que variassen cada año, y vna vez se hiziesse el monumento, y la solemnidad en vna Iglesia, y otro año en otra.

La dificultad esta si acaso el Parrocho no pruiuo la dificultad, y puso el sacramento en ambas Iglesias, que hara el Viernes Sancto. A esto se ha de dezir, que en tal caso, sino ha acabado el oficio en la primera Iglesia, no ha de echar vino en el Caliz, ni tomalle, sino dexar aquella ceremonia, porque aquella ceremonia no es tã essencial, y assi ayuno podra recibir el sacramẽto, y hazer el oficio en la otra Iglesia. Pero si ya auia acabado el oficio y tomado el vino, lo que ha de hazer en la otra Parrochia es, poner el Sacramento en el Sagrario, y no hazer el oficio en aquella Parrochia.

Digo lo septimo. En el caso septimo no es licito dezir dos missas. Esto tienen comunmente todos los Doctores. La razon es clara, porq en el tal caso la causa no es graue, sino muy ligera. Luego nò es licito.

Digo lo octauo, que en el octauo caso tampoco es licito dezir dos missas. Tambien en esto conuienen todos los Doctores. Lo vno, porque esta no es graue causa, y este caso lo reprobo Alexandro. El qual prohibe el dezir dos missas por ganancia: y lo otro porque a la necessidad del Sacerdote se le puede proueer por otro camino. Particularmente que deziamos arriba, que el Sacerdote en caso de necessidad puede recibir dos estipendios, como si dixera dos missas, y assi no es necessario dezir dos missas.

Digo lo nono. Que en el vltimo caso algunos dizen ser probable, que en el tal caso el Sacerdore pueda dezir dos missas. La razon es, porque vn Parrocho puede dezir dos missas en dos Parrochias, quando los Feligreses comodamente no pueden venir a vna Parrochia. Luego lo mismo sera quando todos los que han de oyr missa no caben en vna Iglesia. Verdad es, que a mi muy mas probable me parece lo contrario, porque en el tal caso, conforme al parecer de algunos hombres doctos, de lo qual diremos abaxo, podria el Sacerdote dezir missa fuera de la Iglesia, en altar portatil: y entonces toda la gente podria comodamente oyr missa.

El parecer destos Doctores tẽdria harta probabilidad, quando fuera de la Iglesia no se pudiesse dezir missa comodamente. Hase de aduertir acerca de todo esto, que el que vuiere de dezir muchas missas, nunca ha de tomar el lauatorio hasta la vltima, y si le toma no ha de proceder a dezir mas missas. En esto conuienen todos los Doctores.

Octaua conclusion. No se puede dezir missa asta q̃ comience a amanecer. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y Alexandro de Ales, San Antonino, Gabriel, y los Summistas, y otros muchos Doctores. Esta conclusiõ se prueua de la costũbre vniuersal de la Iglesia. Sancto Thomas, y otros Doctores traen algunas razones desta conclusion. Vna dellas es, porque hasta aquel tiempo no estan los hombres de ordinario aptos, y dispuestos para hazer obra tan alta. *D. Tho. 3. par. q. 83. a. 2. ad 4. in 4. d. 13 q. 1. ar. 2. Alex. 4. p. q. 36. membr. 2. D. Anton. 3. p. tit. 31 ca. 6. §. 4. Gabr. super canon lectione. 14. Sum. v. missæ. Scot. in 4. d. 13. q. 2 Gabr. vbi sup. Pal. in 4. d. 13 q. 2. Victoria in Sũ nu. 97.*

Acerca desta conclusiõ, la primera dificultad es que se entiende por començar a amanecer. En esta dificultad Escoto, y Gabriel enseñan que es licito començar la missa vna hora y dos quartos antes que salga el Sol. Porque entonces comiença a amanecer. Pero este es negocio moral y no se ha de medir sino moralmente, y assi se ha de dezir que el amanecer es al tiempo que comiença a salir el Sol. Y esto no se ha de tomar tan indiuisiblemente, y tan puntualmente. De lo qual se sigue, que no es pecado mortal contra, el derecho celebrar hora y media antes que salga el Sol. La razon es, porque ya entóces comiença a amanecer. Pedro de Palude, y Victoria enseñan que es licito celebrar media hora antes que salga el Alua: de manera, q̃ se acabe quando ya amanece poco mas o menos. Porque esto es cosa moral, y moralmente se ha de cõsiderar, y regla moral es, que lo q̃ dista poco, es como sino distara nada. Esto es quãto a lo q̃ toca al derecho comun. Pero hase de aduertir, que en algunas Religiones por particulares priuilegios, pueden dezir missa vna, o dos horas antes que amanezca. Estos priuilegios hasta agora estan en su fuerça.

La segunda dificultad es, si es licito celebrar desde aquel punto, quiero dezir, desde que amanece. La razon de dudar es, porque Telesphoro Papa dize expressamente, que las missas no se hã de celebrar antes de la hora de tercia: porque en aquella hora fue crucificado Iesu Christo, y baxo el Espiritu Sancto a los discipulos. Luego hasta aquella hora no es licito dezir missa. *Telesf. in Epist. decret. c. 2.*

A esta dificultad se responde, que desde que amanece es licito dezir missa. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y todos los Doctores. Prueuase de la vniuersal costumbre de la Iglesia. La razon es, porque desde aquel termino, es tiempo apto y conueniente para celebrar.

A la razon de dudar se responde lo primero, que aquel derecho esta abrogado por la contraria costumbre. Lo segundo se responde, q̃ aquel Summo Pontifice hasla de las missas solemnes, y cantadas.

La tercera dificultad es, si por alguna causa justa, o por alguna necessidad se puede dezir missa antes que amanezca hablando de los que no tienen priuilegio.

A esta dificultad se responde, que por algunas justas causas, se puede dezir missa antes de aquel tiempo. Como si vno ha de caminar, o tambien para que la oyan los que han de yr a

trabajar, o para comulgar algun enfermo, que esta para morir. Ansi lo enseñá algunos modernos Theologos. Y para esto no es necessaria la licencia del Obispo, si esta ausente. La razó es, porq esto le cõcede el Derecho comun, como lo dize la comun sentencia, y concedelo, no solamente a los Religiosos, sino tambien a los Seglares. Y esto no esta reuocado por el Concilio Tridentino.

La quarta dificultad, es quien puede dispensar en este derecho de no poder dezir missa antes de amanecer.

A esta dificultad se responde, que el Obispo puede dispensar. Esto suponẽ todos los Doctores, y se prueua lo primero, porque el Obispo por derecho comun tiene authoridad de dispẽsar en el derecho, sino es que se le reserue, y le ate las manos el Summo Pontifice: lo qual no ay en este caso. Lo segundo, porque este derecho se ha introduzido por costũbre, y siẽpre se entendio conforme a la costũbre, que podia dispensar el Obispo. De lo qual se resuelue otra dificultad que ay, y es si el Obispo quando ha de hazer camino puede dezir missa antes que amanezca, si puede mandar que se la digan. La resolucion certissima es, que si. Algunos Doctores lo lleuan, porque tiene priuilegio. Ansi lo dize la Glossa en el Capitulo vltimo *de priuilegijs, in 6.* Pero no lo prueua con Derecho. Porque en aquel Capitulo, tan solamente se les concede a los Obispos priuilegio, que puedan lleuar altar portatil de camino, en el qual pueden dezir missa, o hazerla dezir en lugar no entredicho. De lo qual infiere la Glossa, que puedan dezir missa antes de amanecer, porque le parece la misma razon. Y esta Glossa es comunmente recibida. Pero puede ser que la razon mas cierta desta resolucion sea, que el Obispo puede dispensar en esta prohibicion, como ya hemos dicho. Y ansi puede hazer que le digan missa antes de amanecer, o dezirla.

Nona conclusion. El dia de Nauidad se puede dezir missa antes de amanecer, despues de media noche, quãto a la primera missa. De suerte, q antes de media noche no se puede dezir, pero despues de media noche, se puede dezir a qualquier tiempo antes que amanezca. Y esto hablando de la primera missa que es la del Gallo. En esto conuienen todos los Doctores particularmente se ha de ver Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta conclusion se prueua lo primero, de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia. Lo segundo se prueua del Derecho, en el qual se determina esta verdad.

D. Thom. q. 83. art. 2 ad 1. Cap. nolite Sãcta de conse. d. 1.

Acerca desta cõclusion, es la primera dificultad si las otras dos missas sera licito dezirlas antes de amanecer. En esta dificultad, es sentencia de algunos Doctores, que las tres missas se pueden dezir antes de amanecer. De suerte que la primera missa si se dize a la vna, o a las dos de la noche: luego imediatamente se puedẽ dezir las otras dos antes que amanezca. Esta sentencia se prueua, porque en diziendo la primera missa parece que es tiẽpo acomodado para dezir todas las demas missas. Lo segundo se prueua, porque no ay Derecho ni costumbre ninguna en contrario: antes muchos Sacerdotes, sin escrupulo ninguno dizen todas tres missas antes de amanecer. Y ay vna congruencia, y es q aquella noche nascio el Sol de justicia: y ansi todo se reputa por dia, para celebrar, aũque sea de noche. Esta sentencia no me parece improbable.

A esta dificultad se responde, ser mas probable que la noche de Nauidad, tan solamente se puede dezir la primera missa antes de amanecer, y las otras dos despues de començar a amanecer. Esta sentencia parece que tiene Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del quarto, quando dize, que los Sacerdotes puedẽ celebrar missa la noche de Nauidad. No dize missas, sino missa. Esta sentencia tiene claramente Syluestro, y la Summa Angelica, y Tabiena, Armilla, y Nauarro. Y se prueua, porque por la costumbre que tiene fuerça de ley, se ha introduzido, que no se pueda dezir missa antes de amanecer: y la excepcion tan solamente saca la missa del Gallo, como se coligira de algunas cõgruencias. Y aũque es verdad, que en aquel Capitulo, *Nocte Sancta*, se diga que la noche de Nauidad puedã celebrar missas los Sacerdotes, hase de entender que habla con muchos Sacerdotes, y q cada vno puede celebrar su missa y ansi se verifica, que pueden celebrar missas. Lo segũdo se prueua con vna congruencia, porque en sola la primera missa, se pone en el Canon, *Communicantes, & noctem sacratissimam celebrantes*: y en las demas se dize, *Diem sacratissimum, &c.* En lo qual parece que supone la Iglesia, que las dos missas se han de dezir quando comience a amanecer. Lo vltimo se prueua, porque muchos hombres Religiosos tienen escrupulo y grande, de dezir las dos missas antes de amanecer. Y sino lo tienen es, porque quando se acaba de dezir la primera missa, es ya cerca de amanecer. A las razones de dudar se responde facilmente, de lo que queda dicho.

Sylvest. Ang. Tabie. verb. missa. Nau. in manual. cap. 25. n. 87.

La segunda dificultad es, si vno quisiesse dezir la missa del dia, o del alua, la primera de todas si podria dezirla de noche. La misma dificultad es de otra qualquiera missa votiua, que quisiesse dezir vno la primera de todas. Como si quisiesse dezir missa de nuestra Señora.

A esta dificultad se responde, que podia muy bien dezir vna missa de noche. En esto conuienen todos los Doctores. Los que tienen la primera sentencia esta claro, y los que tienen la segunda tambien tienen esta sentencia. La razon es, porque el derecho les concede a todos los Sacerdotes, que puedan dezir missa la noche de Nauidad, y esto no es razon restringirlo tan solamente al oficio de la primera missa, sino q es licito dezir vna missa por lo menos antes que amanezca.

Acerca de todo esto se ha de aduertir, q el Sacerdote despues que comiença a amanecer, puede dezir todas las missas juntas, y no es necessario diuidirlas, sino es en caso que diga la primera muy de noche. De suerte, que quando acabe

no

no comience a amanecer, para poder dezir las otras. Tambien ſe ha de aduertir, q̃ el Sacerdote no eſta obligado a dezir todas las tres miſſas, ſino puede dezir vna, la que le pareciere, y dexar las otras.

Tambien ſe ha de aduertir, que ſolia auer licencia para dezir miſſa de noche el dia de la Reſurrection, como conſta del Derecho. Pero ya aquella coſtumbre ceſſo, porque ſe dize la miſſa el Sabbado Sancto. Por lo qual el dia de la Reſurrection, no es licito dezir miſſa de noche, mas que en los otros dias.

Ca. ſolent de conſe. d. 1.

Decima concluſion. El legitimo tiempo, dẽtro del qual ſe pueden dezir las miſſas es, deſde que comiença a amanecer haſta medio dia, en eſte ſentido, que deſde medio dia adelante no ſe puede començar la miſſa, ni antes q̃ comiẽce a amanecer. Eſta ſentencia tienen comunmente los Doctores, Gabriel, Ioannes de Mayores, el Maeſtro Soto, y Iuan Andreas, y otros muchos, a los quales ſiguen, Marcelo, y Durando. Eſta concluſion ſe prueua de la coſtumbre de toda la Igleſia, y que obligue a pecado mortal, conſta del comun conſentimiento de todos los Fieles, que todos ellos ſe eſcandalizarian, ſi vieſſen dezir a vno miſſa deſpues de medio dia, ſi lo hizieſſe ſin priuilegio. La razon deſta coſtumbre fue, porque los hombres antes de comer eſtan mas diſpueſtos para tan alto miniſterio, anſi para dezirle, como para oyrle. Tambien ſe echa de ver que eſta coſtumbre obliga a pecado mortal, de los priuilegios que dan los Pontifices para dezir miſſa, vna, o dos horas deſpues de medio dia. Finalmente ſe colige, porque los Obiſpos caſtigan grauemente a los que dizen miſſa deſpues de medio dia. De ſuerte que abſolutamente hablando ay precepto que obliga a pecado mortal de no dezir miſſa deſpues de medio dia. Y lo contrario no lo tengo por ſeguro, aunque parece que lo afirman algunos Doctores, como ſon Nauarro, y Eſcoto, y Durando, y la Summa Angelica, y Roſela. Eſta concluſion ſe ha de entender, regular, y comunmente: pero en algun caſo raro, y extraordinario dizen algunos Doctores, que es licito celebrar a la vna, o cerca de las dos: como ſi fueſſe vna gran fieſta, y la miſſa ſolemne, y el ſermon ſe acabaſſen a la vna, o cerca de las dos. Entonces dizen que ſeria licito començar la miſſa particular, quando ſe acabaſſe la ſolemnidad de la miſſa cantada, porque algunos puedan oyr miſſa, que no la han oydo, y dizen que eſto es muy conforme a la doctrina del Papa Leon. Lo miſmo dizen que ſe puede hazer por razon del camino, ſi es dia de fieſta, q̃ ay obligacion de oyr miſſa. En el tal caſo es licito dezir miſſa deſpues de medio dia, como no paſſe de la vna. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto en el lugar arriba citado, y dizẽ eſtos Doctores, que eſta es la coſtumbre y vſo. La razon es, porque las coſas morales, quando no eſtan determinadas por ley ſino por coſtũbre, no cõſiſten en vn punto indiuiſible, de manera q̃ no puedan paſſar de alli, y eſte negocio no es tan graue, que con cauſa no ſe pueda eſtender.

Gabr. ſu. can. miſſæ le. 14. Mai. in 4 d. 13. q. 1. Sot. in q. 2. a. 2. & lib. 10. de iuſt. q. 5. ar. 4. An. in c. 1. de cel. miſſ. Mar. lib. de horis Canonic. ca. 41. & Du. lib. 2. de rebus Eccleſ. e c. 7. Nau. in. Ma. c. 25. n. 85. Scot. & Dur. in 4. d. 13. q. 2. Sum. Ange. & Roſel. verſ. miſſa. n. 45. Leo. Papa in Epiſt. 81.

Acerca deſta concluſion ſe ha de aduertir, q̃ con priuilegio ſe puede dezir miſſa deſpues de medio dia, conforme al tenor del priuilegio, y eſte priuilegio tienen algunos Religioſos. Y lo ordinario es, que en los tales priuilegios, ſe da licencia para dezir miſſa vna hora deſpues de medio dia.

La dificultad primera es, quien puede diſpenſar en el tal precepto. A eſto digo lo primero, que el Obiſpo puede diſpenſar, y dar licencia para dezir miſſa deſpues de medio dia, con cauſa razonable, como la puede dar para dezir miſſa antes de amanecer. La razon es la miſma. Digo lo ſegundo, que el Obiſpo no puede dar priuilegio general para dezir miſſa antes de amanecer, ni deſpues de medio dia, ſino ſolo el Summo Pontifice: porque aſsi como tiene ſupremo poder, anſi tambien a el ſolo pertenece dar el priuilegio general. Pero el Obiſpo puede dar la licencia en caſo particular, auiendo razonable cauſa. La ſegunda duda es, ſi deſde el amanecer haſta el medio dia ay algunas horas determinadas, y ſeñaladas, en las quales ſe ha de dezir miſſa. A eſta dificultad ſe reſponde, que para las miſſas particulares, no ay hora ni tiempo ſeñalado, y determinado. Deſde el amanecer haſta el medio dia puede el Sacerdote dezir miſſa a la hora y tiempo que quiſiere, hablando por fuerça y virtud del derecho comun. Lo qual porque digo por fuerça y virtud de algun Beneficio, o Capellania, podria ſer que vno eſtuuieſſe obligado a dezir miſſa a cierta hora. Eſta reſolucion es doctrina comun de todos los Theologos. Entre ellos Alexandro de Ales, y Gabriel, San Antonino, y los Summiſtas, y el Doctor Nauarro, y Turrecremata. La razon es, porque la coſtumbre que tiene fuerça de Derecho, tan ſolamente obliga a que no ſe diga miſſa antes de començar a amanecer, ni deſpues de medio dia: luego en qualquier tiempo medio puede dezir miſſa particular. En lo que toca a la miſſa mayor ſolemne, ſe ha de guardar la coſtumbre, y dezirſe a ſu tiempo. Verdad es, que ſin pecado mortal ſe podra dezir la miſſa mayor ſolemne a qualquier hora de la mañana, deſde el amanecer haſta el medio dia: porque no ay coſtumbre en contrario. Y tambien ſe ha de tener atencion a dezir la miſſa mayor a hora acomodada con las ocaſiones, y con todas las demas coſas. Finalmente ſe ha de aduertir, que el Cõcilio Tridentino ordeno, que los Sacerdotes no dixeſſen miſſa, ſino en los tiempos y horas ordenadas, por la Igleſia: anſi lo mando eſtrechamẽte: lo qual ſe ha de entender de las horas y tiẽpos ordenados por la Igleſia, por la coſtumbre que tiene fuerça de ley. Tambien ſe ha de aduertir, que Pio V. por vn Motuproprio manda eſtrechamente, que no ſe pueda començar la miſſa a la tarde, a la hora de las dos, o a las tres: y anſi deſpues deſte Motuproprio, no ſe puede dezir miſſa a la tal hora. Verdad es, q̃ algunos Doctores modernos enſeñã, que aquel Motuproprio ſe ha de entender, comun y regularmente. Pero dizen, que en algun caſo con juſta y razonable

Theologi. in 4. diſt. 13. Alex. 4. p. q. 36. Gab. lect. 14. in cã. D. Anto. 3 p. tit. 13. c. 6. ſum. miſ. verbo miſſa. Naua. in Manual. c. 25. nu. 85. Turre cremata ſuper ca. nocte Sancta. Con. Tri. ſeſ. 22. c. de obſeruandis in ritu. Pius V. in motuproprio, que comiença, Sanctiſsimus in Chriſto Pater.

nable causa se podria dezir missa a las dos,o en tre dos y tres.Como si el oficio solẽne y la missa mayor con sermon se acabasse a las dos, o a las tres, se podria entonces començar a dezir missa, porq̃ alguna parte del pueblo no se quedasse sin oyr missa.Y lo mismo dizẽ de otro caso que referimos arriba, y es quando vno va camino.Pero en el Motuproprio ay vna palabra, que parece que haze contradiction a esto. Porque dize.*Nullo prætextu*,con ningũ color se diga missa a la tal hora.En lo qual parece que significa,que por ninguna ocasion, ni causa se puede dezir missa a las dos,o a las tres. Y no es improbable,que Pio Quinto totalmẽte quiso quitar el dezir missa tan tarde. Con todo esso se puede responder, que en aquellas palabras,tan solamente quiso quitar los priuilegios, y costũbres que auia de dezir missa a aquella hora sin auer razon ni causa ligitima para ello. Tambiẽ se ha de aduertir,que esta constitucion,no quita el poder que tiene el Obispo para dar licencia para dezir missa a tal hora, en algun caso particular. Por lo qual en semejãtes ocasiones, seria mejor,y mas seguro tener pedida licencia al Obispo para dezir missa por aquella justa, y razonable causa que ay.

Cap.XX. De la circunstancia del lugar en que se ha de dezir la Missa.

PRimera conclusion. El Sacerdote por derecho ordinario,y comun,no puede dezir missa fuera de la Iglesia, o fuera del lugar sagrado, particularmente diputado para este ministerio, y oficio: y haziendo lo contrario peca mortalmente.

D. Thom. in 4. d.13 Sylu. Ange. & alij Summist. v.missa. Nauar.in Man.ca. 25.n.81. D.Anto.3 p.tit.13. c.6.De cõ secr.d.1. in multis capitibus Conc.Tri. sess.22.c. de Obser. uandis in celebratione missæ, Cap. nullius de cõ secr.d.1. Sot. in 4. d.13.q.2. art.3. Cap. sicut de consec. d.1.

Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y Syl uestro, la Summa Angelica, y otras Summas, Nauarro, y San Antonino: y finalmente todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, porque assi esta determinado en el Derecho, y pueblo precepto. Y esto mismo determina el Concilio Tridentino. La razon desde precepto es, porque este es conuenientissimo para la deuida reuerencia deste sacramento, y para la deuocion de los Fieles: que sea pecado mortal passar este precepto, cõsta manifiestamente por ser en mãteria graue, y grandemente necessaria. Y assi en el Derecho se amenaza con pena de deposicion, al que dixere missa en lugares no sagrados.

Acerca desta conclusion es la dificultad,si se puede escusar de pecado mortal por alguna causa.El Padre Maestro Soto enseña,que no es menester muy gran causa para escusar de pecado mortal, al que passa este precepto, y añade mas,que sino ay menosprecio, o escandalo,por marauilla se puede pecar mortalmente contra este precepto.

A esta duda se respõde, que es menester muy graue causa y necessidad para que no sea pecado mortal el dezir missa fuera de la Iglesia, y fuera de lugares sagrados. Esto enseñan todos los Doctores citados por la conclusion. Prueuase, porque en el Derecho se dize expressamẽte,que esto no es licito, sino es que fuerce vna suma necessidad. Lo segundo,porque si fuesse verdad lo que dize el Padre Maestro Soto, seguirseya,que no seria pecado mortal dezir missa fuera de la Iglesia en vna casa particular, no por menos precio,sino por deuocion,y sin escãdalo ninguno,diziendo missa secretamẽte. Lo qual es contra el comun consentimiento de todos los Doctores,y de la Iglesia.De suerte,que para ser pecado mortal, basta que voluntariamente passe el precepto.

La segunda dificultad es, si los que celebran fuera de los lugares concedidos por el Derecho incurren alguna censura,o pena.En esta dificultad Syluestro, expressamente enseña,que los que celebran, o hazen celebrar en los lugares no concedidos por el Derecho incurren pena Ecclesiastica, ipso facto estan prohibidos,y entredichos del ingresso de la Iglesia. Esta sentencia se funda en el Derecho, en el Capitulo, *Episcoporum*, en el qual parece que se pone esta pena.

Sylu. ver. missa.1. q.5. §.5. Ca. Episcoporũ de priuil. in 6.

A esta duda se responde, que no ay tal pena puesta para aquellos que passan este precepto Ecclesiastico.Esto consta de todos aquellos Derechos,en los quales no se pone pena ninguna, ni censura a aquellos que dizen missa fuera de la Iglesia, o lugares sagrados concedidos por el Derecho. A la razon de dudar se responde, que en aquel Capitulo no se habla de aquellos que con su propria authoridad celebran, o hazen celebrar,fuera de lugar sagrado,sino tan solamente de aquellos que celebran, o hazen celebrar en lugar entredicho por censura particular de la Iglesia. En el tal caso esta puesta la pena a aquellos que menosprecian la tal censura, o a los,que la passan. De suerte,que no es pena general para todos aquellos que celebran fuera de lugar sagrado, sino con restriction para los que celebran en el lugar entredicho con cẽsura particular.

Hase de auertir, que conforme a los Derechos antiguos ya citados era necessario que el lugar en que se auia de dezir missa, o la Iglesia en que se auia de ofrecer este sacrificio fuessen consagrados. Pero ya la costumbre ha introduzido, que basta que la Iglesia este bendita. Esta costumbre se ha introduzido por ser cosa rara y dificultosa la consagracion de la Iglesia. La tal Iglesia si esta fundada cõ authoridad del Papa, o del Obispo goza de los mesmos priuilegios, que si estuuiera consagrada, como lo aduierte la Glossa, y los Doctores.

Gloss. & Doctores in ca.vlt. de consec. Eccles.

Segunda conclusion. Esto que esta dicho en la primera conclusion se entiende por derecho comun,y de ordinario: y extraordinariamente,y en casos particulares es licito celebrar fuera de la Iglesia,y de lugar sagrado. En esta conclusion conuienen todos los Doctores,que tienen la conclusion passada. Esta conclusion no se puede probar de otra manera sino trayendo las excepciones que ay del derecho comũ, y ordinario. La primera excepcion es, quando se haze con licencia del Obispo. En el tal caso

caſo es licito celebrar, y dezir miſſa fuera de la Igleſia y fuera del lugar ſagrado, en caſa particular, y en Oratorio que no eſte cõſagrado, ni bendito. Eſta excepciõ ſe prueua de los Decretos citados, particularmente de vno dellos, y aun en dos otros, en los quales ſe dize expreſſamente, que ſe puede dezir miſſa en los lugares que permitiere, o mãdare el Obiſpo. De lo qual ſe ſigue que puede el Obiſpo dar eſta licencia ſin neceſsidad ninguna, eſtando en eſtos derechos antiguos. Eſto enſeña Syluestro, y el Padre Maeſtro Soto, y el Doctor Nauarro, y otros Doctores. La razon es, porque la tal licencia no ſe da diſpenſando en el derecho comun. Porque ſi eſto fuera, auia de auer alguna cauſa y neceſsidad para dar la tal licencia, ſino es vſar de la authoridad y poder que dan al Obiſpo los miſmos Derechos. Pero haſe de aduertir, que eſta licencia puede dar el Obiſpo de muchas maneras. La primera es de parte del lugar ſeñalando algun lugar, en el qual ſe pueda dezir miſſa, o ſiempre, o vn dia, o otro. Lo ſegũdo puede dar eſta licencia, de ſuerte que ſe tenga atencion a la perſona, dando licencia a vn Sacerdote ſubdito ſuyo, para que pueda dezir miſſa en el lugar que a el le pareciere, y eſcogiere.

Cap. miſſarum de conſecra. d. 1. & c. hic ergo, cap. in his de priuileg.

Acerca deſto ay vna dificultad, ſi el Obiſpo eſtando en derecho comun, podra dar eſta licẽcia al Sacerdote, que es ſubdito, para que pueda dezir miſſa en el lugar que eſcogiere, no ſolamente en ſu proprio Obiſpado, ſino tambien en el ageno. En eſta dificultad Syluestro enſeña, que puede dar licencia a ſu ſubdito fuera de ſu Obiſpado. Lo qual prueua de vn Capitulo del Derecho. En el qual parece que ſe determina eſto. A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que el Obiſpo tan ſolamente puede conceder eſta licencia dentro de ſu Obiſpado y no fuera. Anſi lo enſeña la Summa Angelica en el lugar citado. La razõ parece clara, porque a qualquier Obiſpo pertenece determinar los lugares en que licitamente ſe puede dezir miſſa dẽtro de ſu Obiſpado, y no fuera del. A la razon de dudar ſe reſponde, que en aquel Capitulo no ſe dize, que el Obiſpo pueda dar licencia de dezir miſſa a ſu proprio ſubdito, en qualquiera parte del mundo en Altar portatil. Sino tan ſolamente ſe declara, que el priuilegio del Papa concedido a los mendicantes, no ſe ha de entender de tal ſuerte, que ſea neceſſario conſentimiento de los Prelados, y de los Obiſpos. Porque ſi el tal conſentimiento fuera neceſſario, no ſiruiera de nada el tal priuilegio. De lo qual tan ſolamente ſe ſigue que el Obiſpo puede dar licencia dẽtro de ſu Obiſpado, y no fuera. El conceder vn ſemejante priuilegio, que ſe eſtienda a todos los Obiſpados, pertenece a la ſuprema poteſtad, y vniuerſal, qual es la del Sũmo Pontifice.

Ca. in his de priuil.

Con. Trid. ſeſ. 22. c. 8.

Acerca deſto ſe ha de aduertir, que el Concilio Tridentino manda a los Obiſpos, q̃ no ſufran que digan miſſa, anſi los Sacerdotes ſeglares, como los Religioſos en caſas particulares, y fuera de la Igleſia, ſino fuere en Oratorios dedicados tan ſolamente para el culto Diuino, y ſeñalados por los Ordinarios, y que los ayã de viſitar ellos miſmos.

Acerca deſte Decreto del Concilio Tridentino es la primera dificultad, ſi el Obiſpo deſpues deſta determinacion tiene el miſmo poder y facultad de dar licencia para dezir miſſa fuera de la Igleſia del lugar ſagrado que antes. La razon de dudar es, porque el Obiſpo antes del Concilio por fuerça y virtud del derecho comun, tenia poder ordinario de dar la tal licencia ſin cauſa y neceſsidad, tan ſolamente teniendo atencion a que el lugar fueſſe decente, conforme a la alteza del ſacrificio. El Concilio Tridentino no parece que reuoco eſte derecho: porque no haze mencion del, luego el tal derecho eſta en ſu fuerça. Eſto ſe confirma, porque el Concilio Tridentino tan ſolamente dize, que los Obiſpos no ſufran que ſe digan miſſas fuera de la Igleſia, ni lo permitan. Luego no les quita a los Obiſpos el derecho que antes tenian.

Digo lo primero, que de las palabras del Cõcilio ſe colige, que los Obiſpos por facultad ordinaria que tengan de derecho comun, tan ſolamente pueden dar licencia para dezir miſſa fuera de la Igleſia, en Oratorios tan ſolamente dedicados para el culto Diuino. Eſto ſe conuence claramente de las palabras del Concilio. De lo qual ſe ſigue, que el poder ordinario del Obiſpo, eſta limitado y reſtringido quanto a eſte punto. Porque antes del Concilio, por derecho comun ſin diſpenſacion ninguna podia dar licencia para dezir miſſa, aunque no fueſſe en Oratorios dedicados tan ſolamente para el culto Diuino, como conſta de lo que queda dicho. Pero deſpues del Cõcilio Tridentino, no tiene el poder tan amplo, ſino mas reſtricto. Y anſi no podria agora el Obiſpo liberalmente dar licẽcia a vn Sacerdote ſu ſubdito, para que pueda dezir miſſa en ſu Obiſpado fuera de la Igleſia, y el miſmo Papa no concede tal facultad a los Obiſpos, ſino tan ſolamente a los Cardenales, ni podria agora ſin cauſa, o neceſsidad dar licencia de dezir miſſa en algun lugar honeſto, y decentemente aparejado, ſino eſta diputado para el culto Diuino tan ſolamente, y con las condiciones del Concilio.

Digo lo ſegundo, que hablando de la poteſtad que tiene el Obiſpo de dar licencia con cauſa y neceſsidad, no ſe la quito el Concilio Tridentino. De ſuerte, que deſpues del tal Decreto puede el Obiſpo en caſo de neceſsidad dar licencia de dezir miſſa fuera de la Igleſia, aunque no ſea en oratorio dedicado al culto diuino, ſi es lugar honeſto, y decente para poder dezir miſſa alli, aunque deſpues aya de ſeruir el tal lugar para otros oficios, y miniſterios comunes. Eſta ſentencia tienen los Doctores modernos.

Eſto ſe prueua, porque por derecho comũ ſe puede eſto muy bien hazer en caſo de neceſsidad, como queda ya praticado, y el Concilio Tridentino ninguna palabra habla del caſo de neceſsidad, ſino tã ſolamẽte habla de la comun

manera de dezir missa. Luego aquel derecho antiguo estase en pie quanto al caso de necessidad. Lo segundo se prueua, porque la licencia que da el Obispo en caso de necessidad es dispensacion del derecho comun, y el Concilio no quito al Obispo el poder que tiene de dispensar con causa y razon. Luego el tal poder tiene toda via su fuerça: particularmente esta authoridad de dispensar en casos particulares por la necessidad que era grandemente necessaria: y ansi le quedo al Obispo. Lo vltimo se prueua de la costumbre que ay despues del Cõcilio Tridentino.

En casos de necessidad da el Obispo la tal licencia sin escrupulo ninguno. A la razõ de dudar, que procede contra el primer dicho, se ha de responder, que aunque el Concilio Tridentino no haga mencion del derecho antiguo haziendo y constituyendo nueuo derecho contrario al antiguo, lo reuoca, quanto a aquello en que le es contrario, aunque no se haga mencion ninguna del. Porque este es derecho expresso.

Cap. 1. de constitutionibus principii in 6.

La segunda dificultad es, si despues del Concilio Tridentino se puede dezir missa fuera de la Iglesia en Altar portatil sin licencia del Obispo en caso de necessidad. La razon de dudar es, porque el Concilio expressamente manda, que no permitan, ni sufran los Obispos, que se diga missa fuera de la Iglesia, sino es en Oratorios tan solamente dedicados para el culto Diuino. Luego despues del Concilio no es licito dezir missa fuera de la Iglesia, sino es en semejãtes Oratorios.

A esta duda se responde, que en caso de necessidad, sin licencia del Obispo se puede dezir missa en Altar portatil, fuera de la Iglesia aunque no sea en Oratorio tan solamente dedicado para el culto Diuino.

Naua. in Manu. c. 21. n. 10. & c. 25. num. 63. & 81.

Esta sentencia tiene el Doctor Nauarro y otros muchos modernos Theologos. La razõ es, porque el Concilio Tridentino no habla palabra ninguna deste caso de necessidad. Por lo qual como era licito antiguamente en semejante caso dezir missa fuera de la Iglesia sin licencia del Obispo, como queda dicho en lo passado, ansi es licito agora. De lo qual infiere el Doctor Nauarro, y estos Doctores, que quando se va en Procession a alguna Hermita, y la gente es mucha que no cabe dentro de la Hermita, se puede dezir missa fuera en Altar portatil, para que toda la gente pueda oyr missa. Y lo mesmo dizen en otro semejante caso, y es quando ay alguna missa nueua, a la qual concurre muchedumbre de gente, de tal suerte, que no caben dentro de la Iglesia, para efecto de oyr missa. Verdad es, que en semejãtes casos, lo mas seguro seria pedir licẽcia al Obispo, o Prelado. A la razon de dudar se responde que en el Concilio Tridentino, no se haze menciõ del caso de necessidad sino tan solamente de la manera de dezir missa ordinariamente. Y ansi en semejantes casos de necessidad hase de estar al derecho antiguo.

La tercera dificultad es. Si el Obispo en caso de necessidad podra dar licencia para que se diga missa fuera de la Iglesia en alguna casa particular, en la qual no ay Oratorio dedicado para el culto Diuino. Pongo exemplo. Esta vn enfermo en vna casa en la qual no ay semejante Oratorio en que se pueda dezir missa, sino que se ha de dezir en vna sala, donde se ha de poner vn Altar portatil, y se ha de quitar luego, y la tal sala ha de seruir para oficios comunes como de antes. La duda es, si en el tal caso podra dar licencia el Obispo para dezir missa en el tal lugar. A esta duda se ha de responder, que puede el Obispo dar la tal licencia en semejante caso. Esto se colige de la resolucion de la duda passada. Porque el Cõcil. Trident. no habla en caso de necessidad, y quando dispẽsa el Obispo con causa razonable. Esto mismo determina muy bien el Doctor Gutierrez, y trae vna declaracion de los señores Cardenales del Concilio Tridentino, los quales en declaracion deste Decreto dizen, que no se ha de dezir missa en casas particulares, sino es por causa de necessidad. En las quales se ha de dezir en vn Oratorio, o en Altar dedicado al culto Diuino. De lo qual se infiere, ser mala la costumbre de algunos que quieren, que les digan missa en casa, sin necessidad ninguna. Y los ordinarios hazen mal concediendo facilmente la tal licencia. Tãbien hazen mal los Ordinarios, quando dan licencia para que se diga missa en casa de qualquier enfermo. Lo vno, porque no qualquiera casa de enfermo tiene comodidad para poderse dezir missa en la tal casa, y no auiendo lugar decente, haze muy mal el Obispo en dar licencia: y lo otro, porque el Concilio parece que lo veda, y la declaracion de los señores Cardenales parece que no lo admite.

Gutier. in q. canonicis, c. 30. n. 28.

La quarta duda es. Si por este nueuo Derecho del Concilio Tridentino estan reuocados los priuilegios de algunos Religiosos, como son los Predicadores, y de la Orden de S. Francisco para dezir missa fuera de la Iglesia, en qualquier lugar decente sin licencia de los Ordinarios. La razon de dudar es, porq̃ como cõsta del Derecho, los priuilegios nunca se reuocã, sino es q̃ se haga particular, y expressa mencion dellos, y el Concilio Tridentino no haze menciõ de los tales priuilegios. Luego no estã reuocados por el Concilio Tridentino.

Cap. 1. de constitutionibus principii in 6.

En esta dificultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. Algunos Doctores enseñan, que los tales priuilegios estan derogados por el Decreto del Cõcilio Tridentino. Ansi lo enseña el Doctor Nauarro, y otros modernos Theologos, los quales afirmã, que los tales priuilegios, por virtud de aquel Decreto estan reuocados, sino es, que por el poder del Papa se ayan renouado, y buelto a conceder de nueuo. Otros Doctores ay, que enseñan, que los tales priuilegios no estan reuocados por fuerça y virtud de aquel Decreto del Concilio Tridẽtino. Ansi lo enseña el Padre Maestro Medina en la Summa en Romance, y otros Doctores. En esta dificultad se ha de suponer, que ay priuilegio para los Religiosos Predicadores, y para

Nauar in Sum. cap. 25. n. 8.

y para los de la Orden de San Francisco que puedan dezir missa fuera de la Iglesia en lugar honesto y decente. Este priuilegio refiere la Suma Angelica, y se haze mencion del en el Derecho.

Sum. Angel. verb. missa, §. 39.

Esto supuesto como cosa cierta. Digo lo primero, que el Decreto del Concilio Tridentino, aunque en alguna manera deroga el tal priuilegio, pero no del todo. Quiero dezir, que antes que el Obispo mãde a los tales Religiosos, que no celebren fuera de la Iglesia, no pierden el tal priuilegio, sino que pueden muy biẽ vsar del. La razon es, porque el Concilio Tridentino tan solamente manda a los Obispos, que no permitan ni sufran, que los Sacerdotes, aunque sean Religiosos digan missa fuera de la Iglesia, o de los lugares concedidos por el Derecho. Luego antes que lo prohiba el Obispo, pueden muy bien dezir missa fuera de la Iglesia. Pero en prohibiendolo el Obispo por Decreto suyo, no podran dezir missa fuera de la Iglesia. Y a la razon de dudar se responde muy facilmente, que en el dicho Capitulo del Concilio Tridentino, al fin del reuoca los priuilegios todos como es facil de ver en el mismo Capitulo.

Ca. in his de priuileg.

Toda via ay dificultad. Si despues del Concilio Tridentino, los tales priuilegios tienen toda su fuerça como antes del Concilio. En esta dificultad algunos modernos Theologos, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa, Capitulo 144. conclusione 14. enseñan que los tales priuilegios en el foro de la conscіencia estan en pie, y tienen su fuerça, de suerte que se puede vsar dellos sin escrupulo ninguno. A esta duda digo lo segundo, que los priuilegios de los tales Religiosos, aunque los concedio Pio Quinto, despues del Concilio Tridentino, pero Gregorio Decimotercio por vna Bula que comiença, *In tanta*, reuoco los priuilegios de los Religiosos, que tenian alguna repugnancia con los Decretos del Concilio Tridentino, y los reduxo al Derecho del mismo Concilio. Por lo qual, no estando de nueuo concedidos, como en hecho de verdad, hasta agora no entiendo que estan los tales priuilegios, no tienen fuerça. Por lo qual, si los Obispos no quieren sufrir que los tales Religiosos digan missa fuera de la Iglesia, no lo podran hazer. Pero no les diziendo nada, ni impidiẽdolos, como en hecho de verdad no los impiden, podran dezir missa fuera de la Iglesia en lugar decente.

De consecr. d. 1. c. 1. & cap. concedimus. D. Thom. 3. p. q. 83. art. 3. ad 1. Alex. q. 36. membr. 1. Palud. & Sot. in 4. d. 13.

La segunda excepcion es, en caso de necessidad: en el qual es licito dezir missa fuera de la Iglesia, y fuera de casa, en qualquier lugar honesto, y decente. Ansi se determina en el Derecho. Y esto consta de la costumbre muy vsada y recibida. Y la razon es, porque la necessidad carece de ley. Esto enseñan Sancto Thomas, y Alexandro de Ales, y Paludano, y Soto, y Sylueстro, y otros Doctores ya citados. Hase de aduertir, que ha de ser el lugar decente, porque de otra manera no sera licito. De lo qual se infiere claramẽte, que ha de ser lugar de la tierra. Porque en el rio, o en la mar, no se puede celebrar, ni dezir missa, porque no es lugar decente para el tal oficio, por el peligro, que auria de verterse la sangre, como lo dizen estos Authores. Pero hase de aduertir, que en caso de necessidad se ha de pedir licencia al Prelado, si como damente se puede hazer: y sino basta la necessidad. De donde infieren estos Doctores, que en tiempo de guerra, quando no ay Iglesia donde puedan oyr missa que la puedan dezir en vna tienda, o en el campo, por ser caso de necessidad. Pero dizẽ que se deuria lleuar licencia del Prelado para dezir missa, pues se preuiene la necessidad.

La duda es, si por razon del camino se podria dezir missa en el campo, no auiendo Iglesia, auiendo las demas cosas necessarias, y si este tal se llamara caso de necessidad. La razon de dudar es, porque en el Derecho se concede a los Obispos priuilegio de poder dezir missa fuera de la Iglesia en el camino, y en Altar portatil. Luego los demas no podran conforme a derecho y sin priuilegio dezir missa en el camino fuera de la Iglesia.

Cap. vlt. de priuilegijs in 6.

A esta duda se responde, que en el tal caso es licito y muy conforme a derecho. Ansi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Y esto mismo se determina en el Derecho. A la razon de dudar se responde, que el priuilegio de los Obispos es que sin necessidad ninguna pueden dezir missa en el camino, fuera de la Iglesia en Altar portatil, teniendo atencion tan solamente a su comodidad. De suerte, que puede dezir missa donde quisiere, y como quisiere: pero en los demas no se concede el tal priuilegio, sino tan solamẽte puede dezir missa fuera de la Iglesia, y en el camino en caso de necessidad. El qual caso de necessidad es, quando en el camino ha muchos dias que no se ofrece Iglesia, y lugar sagrado, en el qual se diga missa. Entonces se dize caso de necessidad. Esto enseña Paludano, y Sylueстro, y otros Doctores. Lo mismo se ha de dezir en otro caso que ya pusimos, y es quando muchedumbre de gente va a oyr missa a vna Iglesia, o Hermita, en la qual no cabe toda la gente. Entonces es caso de necessidad, en el qual es licito dezir missa fuera de la Iglesia en lugar decente. Y el dezir missa fuera de la Iglesia en caso de necessidad no esta reuocado por el Concilio Tridentino, como queda dicho a tras.

Cap. concedimus de consecr. d. 1.

La tercera excepcion es, por priuilegio. Quando ay priuilegio es licito dezir missa fuera de la Iglesia, como era licito a los Padres de nuestra Orden, y de la de San Francisco dezir missa fuera de la Iglesia en Altar portatil. Si este priuilegio esta en su fuerça, queda dicho a tras. Hase de aduertir, que en lo que toca a estos priuilegios, se ha de tener grande atẽcion a la forma dellos, y guardalla en todo, y por todo.

Es necessario declarar en este lugar, si es licito dezir missa en todas las Iglesias.

Tercera conclusion. No es licito dezir missa en todas las Iglesias.

Declaremos la conclusion mas en particular. En las Iglesias violadas de si es pecado mortal dezir missa en ellas, antes que las purifiqué.

D. Tho. 3. p. q. 83. a. 3. Doct in 4. d. 13. Pal. q. 1. art. 3. & d. 18. q. 8. Syl. v. consecratio. 1. Nauar. in Man. c. 25. nu. 83. & ca. 37. n. 150

Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores y particularmente Paludano, y Sylvestro, y Nauarro. La razon es, porque estar la Iglesia violada no es otra cosa, sino vna manera de censura, y prohibicion Ecclesiastica, que no se diga alli missa, ni los Diuinos oficios. Y este precepto de la Iglesia es muy graue. Luego de si obliga a pecado mortal.

Acerca desta conclusion es la primera duda. Si con licencia del Obispo se puede dezir missa en la Iglesia que esta violada, la razon de dudar es, porque estando violada y antes que se purifique, no parece que es licito dezir missa en el tal lugar, pues esta prohibido en el Derecho.

Ca. missarum, & c. hi ergo de conse. d. 1.

A esta duda se responde, que con licẽcia del Obispo se puede dezir missa en la Iglesia que esta violada, antes que se recõcilie y purifique. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto, y otros Doctores.

Esta resolucion se prueua lo primero del Derecho, en el qual se dize expressamente, que se puede dezir missa adonde el Obispo permitiere, o mandare. Debaxo desta razon general parece que se ha de entender tambien la Iglesia q̃ esta violada: luego con licẽcia del Obispo es licito. Lo segundo, porque con licẽcia del Obispo se puede dezir missa fuera del lugar sagrado. Luego tambiẽ se podra dezir en la Iglesia, que no esta reconciliada. Pero añade el Padre Maestro Soto, que para que esto se haga licitamente, es necessario que aya graue causa. Porque esto es dispensar en vna ley grauissima de la Iglesia. Otros Doctores enseñan, que podria ser tan graue y vrgente la necessidad, que no pudiendo auer licencia del Obispo, se pudiesse dezir missa en la tal Iglesia sin ella.

La razon es, porque fuera de la Iglesia en lugar no sagrado se puede dezir missa en caso de necessidad sin licencia del Obispo. Luego en caso de necessidad graue, se podra dezir missa sin licencia del Obispo, quãdo no se pueda auer en la Iglesia que esta violada.

A la razon de dudar se ha de responder: que aunque aya precepto Ecclesiastico, y muy graue, puede dispensar en el, el Obispo en caso de necessidad, y graue, como ya hemos platicado.

La segunda dificultad es, si ay alguna pena puesta en el Derecho contra aquellos que dizẽ missa en la Iglesia violada.

Ca. is qui de sentẽ. excõmu. in 6. Sylvest. v. consecr. 1. q. 9.

La razõ de dudar es, porque el que dize missa en lugar entredicho incurre irregularidad, como se determina en el Derecho: y la Iglesia violada esta entredicha, como consta por el precepto de la Iglesia. Luego el que dize missa en la Iglesia violada, incurre irregularidad. En esta dificultad Sylvestro con otros Iuristas enseñan, que el que dize missa en la Iglesia violada antes que se purifique, *ipso iure*, es suspenso, y si despues de la suspension dize missa, o haze otras obras semejantes de ordẽ, incurre irregularidad. Y dizen que esto se colige de aquel capitulo, *Is qui*.

A esta duda se responde: que el que celebra en Iglesia violada por este delicto no incurre irregularidad. Ansi lo enseñan todos los Doctores citados, Palude, Soto, Nauarro, y Sylvestro. Esto se prueua de aquel capitulo, *Is qui*, en el qual se determina esto, y se da la razon, porque en el Derecho no se expressa, que se incurra tal pena por este delicto.

Digo lo segundo, que no se incurre suspension ninguna. Esta sentencia tienen algunos Doctores, y parece mas verisimil, y probable. Porque de aquel Capitulo, *Is qui*, no se collige tal suspension, ni tampoco del Capitulo, *Episcoporum*. Porque en aquel capitulo tan solamente se pone esta censura a los que dizen missa en lugar entredicho. Y la Iglesia violada propriamẽte, y en rigor no se dize entredicha. A la razon de dudar se responde facilmente, que estar la Iglesia violada, no es estar entredicha, sino es vn impedimento, ẽ inhabilidad del mismo lugar para dezirse alli missa.

Ca. Episcoporum de priuileg. in 6.

La tercera duda es, que se ha de hazer quando acontece violarse la Iglesia estando vn sacerdote diziendo actualmente missa. De lo qual se han de verlos Doctores citados particularmente el Padre Maestro Soto.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 3. & 4.

Digo lo primero. Si el violarse la Iglesia acõtece despues de auerse començado el Canon, no se ha de parar el sacerdote, sino acabar la missa. Esto enseñan los Doctores citados. Y la razon es, porque ya parece que esta começada la sustancia del sacrificio. Luego no se ha de interrumpir por el impedimento del lugar sagrado que sobreuiene, porque el tal impedimẽto es Ecclesiastico.

Ca. sic Ecclesia. de cõsecrat. Eccle. vel altaris.

Digo lo segundo. Sino esta començado el Canon, ha de parar el Sacerdote hasta que se reconcilie la Iglesia, y se purifique. Ansi lo enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque entonces no parece que se ha començado lo sustãcial del sacrificio. Pero hase de aduertir, que si la Iglesia tan solamente esta bendita, el mismo sacerdote la puede luego reconciliar, y purificar, echandole agua bendita, y con otras breues ceremonias, que se ponen en el Manual. Assi se determina en el Derecho. Pero sino la puede reconciliar porque la Iglesia violada era cõsagrada, y la ha de reconciliar el proprio Obispo, o otro con su licencia, entonces hase de desnudar, y dexar la missa. El simple sacerdote en el tal caso, no la puede desuiolar, ni le puede cometer el Obispo que haga este oficio, sino solo el Papa. Esto se determina en derecho como lo dizen los Doctores citados. Pero es necessario breuemente declarar algo de lo que toca a la violacion de la Iglesia, y porque cosas queda violada para q̃ se entienda bien quando la Iglesia esta violada, de suerte, que no se puede dezir missa en ella.

Cap. aqua & c. proposuisti, de consecratio. Eccles. &c.

Quarta conclusion. De seys maneras se puede violar la Iglesia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo, y los Escholasticos, particularmente

Scholastici.

ci in 4. d. *13. Pala.* *q.2. ar.3.* *Sot. ibid.* *ad 2. Syl.* *v. confec.* *2. Nauar.* *in Man.* *c.25. nu.* *85. & ca.* *27. n.250* *Cap. proposuisti, de consecrat. Eccles. & c. si motum de consec. d.1.*

mente Paludano, y el Padre Maestro Soto, Sylueſtro y Nauarro, que hablan muy biẽ desta materia. Esta conclusion no se puede probar de otra manera, sino es trayendo y declarando estas seys maneras de violarse la Iglesia. La primera manera de violarse la Iglesia es, por homicidio voluntario injurioso. Esta manera se pone en el Derecho en el capitulo, *Proposuisti*, y en el capitulo, *si motum*. De lo qual se sigue, q̃ si el homicidio es casual, no queda violada la Iglesia, y lo mismo si el que mato estaua fuera de juyzio, y loco. Porque en el tal caso el homicidio no es voluntario.

Acerca desto es la dificultad del homicidio causado por vn hombre embriagado, y tomado del vino, si es suficiente para violar la Iglesia.

A esta dificultad se ha de responder, que si el homicidio fue voluntario, queda violada la Iglesia, y sino fue voluntario no queda violada. Esta resolucion se colige de los capitulos citados. En el hombre embriagado el homicidio puede ser voluntario, y q̃ se le impute a culpa y a pena: como se vee claramente en vn hombre que sabe que embriagado y tomado del vino se suele encolerizar, y herir y matar. Tambien puede ser inuoluntario, quando no sabe, ni deue saber que tiene tal costumbre. Sigueſe lo segundo, que por el homicidio que se causa en la Iglesia puramente en su propria defension, no queda violada la Iglesia. La razon es, porque el tal homicidio no es injurioso, como lo dizen todos los Doctores.

Sigueſe lo tercero, que si la herida injuriosa, de la qual se siguio la muerte, se dio fuera de la Iglesia, no queda violada la Iglesia, aũque muera dentro de la Iglesia. Puede acontecer, que la herida mortal se la diessen a algun hombre fuera de la Iglesia, pero vino a morir dentro de la Iglesia. En el tal caso la Iglesia no queda violada. La razon es, porque entonces el homicidio no fue dentro de la Iglesia, sino tan solamente la muerte. Pero hase de aduertir, que para que quede violada la Iglesia, basta que aya homicidio dentro de la Iglesia, aunque no aya derramamiento de sangre, como si matassen a vno ahogandole. Esto aduierte la Glossa: y la razon es clara, porque entonces dentro de la Iglesia se cometio verdadero homicidio.

Cap. vnico, de consecra. Eccle. in 6.

La duda es, quando hieren a vno dentro de la Iglesia con herida mortal, si es cosa suficiente para que quede la Iglesia violada antes q̃ muera el herido, muriẽdo fuera de la Iglesia. Aqui no disputamos, si queda violada por razon del derramamiento de sangre, que de esso diremos luego, sino por razon del homicidio. Porque puede acontecer, que la herida mortal sea sin derramamiento de sangre, como si dentro de la Iglesia molieſſen a vno a palos, o a talegazos.

A esta duda se responde, q̃ nunca queda violada la Iglesia, hasta que el homicidio sea consumado cõ la muerte, y es necessario que la muerte suceda dentro de la Iglesia. La razon es, porque de otra manera no vuo homicidio dentro de la Iglesia, sino fuera.

Tambien se puede dudar, si el juez ahorcasse a vno dentro de la Iglesia, si quedaria la Iglesia violada. La razon de dudar es, porque el tal homicidio no seria injurioso. Luego la Iglesia no quedaria violada. Porque como queda dicho, para este efecto es necessario que el homicidio sea injurioso.

A esta duda se responde, que en el tal caso queda violada la Iglesia. Anſi lo enseñan todos los Doctores. Lo primero, porque el tal homicidio puede ser injurioso al reo. Porque aunq̃ merezca la muerte, tiene derecho para que no le hagan violencia ninguna en la Iglesia. Pero porque puede acontecer, que el reo no tenga tal derecho, porque no le valia la Iglesia. La segunda razon es, porque se haze injuria a la Iglesia, y anſi se verifica, que el tal homicidio es injurioso. Porque aunque el juez tenia derecho a ahorcalle, y hazia muy bien ahorcandole, cõ todo esso no tenia derecho para ahorcarle dentro de la Iglesia. Y anſi se responde a la razõ de dudar. Pero hase de aduertir, q̃ si el Iuez ahorcasse a vno sobre el techo de la Iglesia, o de las paredes della, no quedaria la Iglesia violada. Anſi lo enseñan Sylueſtro, y Nauarro en los lugares citados. La razon es, porque el tal homicidio no se hizo dentro de la Iglesia, y los Derechos hablan quando el homicidio fue dẽtro de la Iglesia. Conforme a esto, lo mismo se ha de dezir de otro qualquiera particular, que matasse a alguno en estos mismos lugares.

Otra duda puede auer del que se matasse a si mismo dentro de la Iglesia, si quedaria la Iglesia violada. Porque parece, que el tal homicidio no es propriamente injurioso. Porque respecto de si mismo no ay propriamente injuria.

A esta duda se responde, que quedaria la Iglesia violada, porque el tal homicidio, aunque no sea injurioso, respecto de si mismo, es injurioso, respecto de Dios, y de la Republica, y muy particularmente de la Iglesia. Lo qual es suficiẽte para que quede la Iglesia violada.

Finalmente se puede dudar, del homicidio q̃ es verdadero martyrio, como si quitassen la vida a vn Christiano por Christo dentro de la Iglesia. La razõ de dudar es, porque por el verdadero martyrio, no parece que es razon que quede la Iglesia violada.

A esta duda se responde, que queda la Iglesia violada. La razon es, porque de parte de los que le quitan la vida, es verdadero homicidio por estremo injurioso. Luego queda violada la Iglesia.

La segunda manera de violarse la Iglesia es, por derramamiento de sangre. Esto se determina en el Derecho. Pero hase de aduertir, que aũ que es verdad que en Derecho no se hable expressamente del derramamiento de sangre injurioso, o voluntario; pero todos los Doctores q̃ citamos arriba, lo entienden anſi, y muy particularmente Sylueſtro. De lo qual se sigue, que esta manera de violarse la Iglesia, se ha de declarar a la manera que declaramos la passada. Porque el derramamiento de sangre, conforme a

Ca. si Ecclesia. de consecr. Eccles. Ca. Eccle sijs de consecr. d.1. Sylu. v. interdictũ. 4.q.3.

la declaracio de los Doctores, pide las mismas qualidades y condiciones que el homicidio. Porque ha de ser voluntario, y injurioso. De suerte, que si el derramamiento de sangre es casual, o natural, como quando le sale a vno sangre naturalmente, o es medicinal, porque sangran a vno para curarle, no queda violada la Iglesia. Lo mismo es si vno derrama sangre defendiendose.

La primera dificultad es, quando se derrama sangre burlando se. A esta dificultad se ha de responder, que si el derramamiẽto de sangre acõtece puramente dentro de los limites de burlarse, no queda violada la Iglesia, porque el tal derramamiento es como casual. Pero si excediesse los limites de burla, de suerte que se reduze a voluntario, è injurioso, entonces quedaria la Iglesia violada. Pero hase de aduertir, q̃ aquella palabra derramamiento de sangre, significa que ha de ser en alguna abundancia, atendiendo a la comun manera de derramar sangre. Ansi lo aduierte la Glossa, y esto es muy cõforme a derecho. Demanera, que si la sangre que se derrama es en pequeña quantidad, no ay violacion de la Iglesia. Por lo qual, si quando se burlan dos, es poca la quantidad de sangre que se derrama, no queda violada la Iglesia. Si fuesse en gran quantidad, auiase de mirar si fue voluntaria: de tal suerte, que por la imprudencia y peligro grande moralmente se tenga por derramamiento voluntario, y entonces sera tambiẽ injurioso.

Cap. cum illorũ, de sent. excõmunicat. Ca. reuertimini. 6. q. 1.

La segunda dificultad es, si qualquier derramamiento de sangre que es injurioso a la Iglesia, si es meramente casual, sea suficiente para q̃ quede violada la Iglesia. Pongo exẽplo, si dos se estuuiessen burlãdo en la Iglesia, pero el burlarse era prophano, è indecente, respecto de la Iglesia, como si estuuiessen representando en la Iglesia vna comedia prophana, y a caso sucediesse derramamiento de sangre. La dificultad es, si esto seria cosa bastãte para q̃ q̃dasse la Iglesia violada. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que la Iglesia quedara violada. La razon destos Doctores, es porque aquella obra es injuriosa a la Iglesia: y esto no parece muy fuera de camino.

A esta dificultad se responde ser lo mas cierto, que en tal caso no queda la Iglesia violada. Anli lo afirman muchos Doctores. La razon es, porque no queda violada por la obra de representar, que era injuriosa a la Iglesia. Y esto es cosa cierta, porque no ay tal derecho: ni tampoco por el derramamiento de sangre. Porque el tal fue casual, y ansi por si no es injurioso a la Iglesia. Luego no queda violada la Iglesia. De lo qual se responde a la razon de la contraria sentencia, que aquella obra es injuriosa respecto de la Iglesia por ser prophana, y no honesta y decente, pero no por se derramar sangre.

La tercera dificultad es, quando se da herida dentro de la Iglesia, pero no sale sangre hasta q̃ esta fuera, o si sale no cae en la tierra, sino recibenla en vn paño, o en vn vaso, si en el tal caso queda violada la Iglesia. La razon de dudar es, porque en el tal caso el derramamiento de sangre no se haze dentro de la Iglesia. Luego no queda violada la Iglesia. Esto se confirma, porque la sangre en el tal caso no toca la tierra de la Iglesia. Luego no queda violada.

A esta dificultad se responde, que si la herida es mortal, o graue, queda la Iglesia violada, aun que no se derrame la sangre dentro de la Iglesia. Esto enseñan todos los Doctores. Prueuase del Derecho en el Capitulo, *proposuisti*, en el qual expressamente se dize, que por las heridas queda violada la Iglesia, y no haze mencio del derramamiento de sangre. Y la razon es, porq̃ el derramamiento de sangre, quanto es de parte de aquella obra injuriosa, ya esta hecho. Luego queda violada la Iglesia. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que basta que en la Iglesia aya sucedido la herida, en la qual como en virtud esta el derramar de la sangre injurioso. A la confirmacion se responde, q̃ el no llegar la sangre derramada a la tierra de la Iglesia, o a las paredes no importa nada. Porque no queda violada la Iglesia por el tocamiento de la sangre, sino por el derramamiento violento que se haze dentro de la Iglesia. De lo qual se sigue, que si la obra injuriosa que se hizo dentro de la Iglesia, no es causadora de herida, no queda violada la Iglesia, como si a vno le diessen vn bofeton dentro de la Iglesia. La razon es, porque entonces no ay herida, ni derramamiento de sangre.

Cap. proposuisti, de consec. Eccles.

La quarta duda es, quando la herida es ligera, pero derramase suficiente copia de sangre, si en tal caso quedara violada la Iglesia. Y lo mismo es, quando la herida es pequeña, pero ay gran derramamiento de sangre. En esta dificultad el Padre Maestro Victoria enseña, que en el tal caso no queda violada la Iglesia.

Victo. in Sum. nu. 22.

A esta dificultad se responde, que si la herida no es graue, de suerte que sea suficiẽte para pecado mortal, no queda violada la Iglesia, aunq̃ aya derramamiento de sangre copiosa y abundante. La razon es, porque entonces el tal derramamiento de sangre es como casual, y material. Pero todas las vezes que ay herida graue que basta para pecado mortal, con la qual se jũta derramamiento de sangre copioso, entonces queda violada la Iglesia.

La quinta dificultad es, del que derrama su propria sangre dentro de la Iglesia, si queda violada la Iglesia. La razõ de dudar es, porque el tal derramamiento propriamente no es injurioso. Luego no queda violada la Iglesia.

A esta dificultad se responde, que lo mismo es del derramar su propria sangre, que del derramar la agena. De suerte, que si el tal derramamiento se haze por obra justa y honesta, como es disciplinarse por Dios, no queda violada la Iglesia, como es cosa notoria, o si es casual, o natural, o medicinal, pero si esto se hiziesse por alguna obra illicita, qual es cortarse vn dedo, o darse vna herida, quedaria violada la Iglesia. La razon es, porque aunque aquella obra respecto de si mismo, no sea injuriosa, pero es injuriosa respecto de Dios, y respecto de la Iglesia: y esto

y esto basta para que quede violada.

Vltimamente se ha de aduertir,que para que quede violada la Iglesia, no es necessario que el que causa la herida, o derrama la sangre este dentro de la Iglesia.Si vn hombre que esta fuera de la Iglesia tirasse vna piedra, o otra cosa a vno que esta dentro de la Iglesia,de suerte q̃ le hiriesse dẽtro de la Iglesia,o derramasse sangre dentro della,la Iglesia quedaria violada. Pero si al contrario, el que esta dentro de la Iglesia tira vna piedra,o otra cosa a vno que esta fuera de la Iglesia,y le hiere, o derrama sangre fuera de la Iglesia, no queda violada la Iglesia: porq̃ la herida, o derramamiento de sangre se haze fuera de la Iglesia. De lo qual se sigue,que si el juez estando en la Iglesia pronuncia vna sentẽcia de sangre contra vno,como sentenciandole a degollar, si la execucion de la tal sentencia se haze fuera de la Iglesia, no queda violada la Iglesia.

La tercera manera de violarse la Iglesia, es por derramamiento de simiente de hombre en la Iglesia. Esto se determina en los Derechos ya citados, y assi lo enseñan todos los Doctores. Pero hanse de aduertir algunas cosas acerca desto.Lo primero se ha de aduertir,que se ha de entender de derramamiento de simiente voluntaria: porque de otra manera no seria humana,ni injuriosa a la Iglesia.De suerte,que si vno en la Iglesia tuuiesse en sueños polucion sin auer dado causa a ella,no quedaria la Iglesia violada.Y lo mismo es si la tuuiesse despierto, pero sin consentimiento ninguno.De suerte,que fuesse meramente natural.Lo segundo se ha de aduertir, que como deziamos de la sangre que se ha de derramar en quantidad, para que quede la Iglesia violada, assi tambien el derramar la simiente ha de ser en alguna quantidad,conforme la materia de que se trata. De suerte que si se distilasse vna gota, o otra no quedaria la Iglesia violada.Y esto por dos razones. La primera es,porque los Derechos para la violacion de la Iglesia,piden derramamiento de simiente: lo qual no se verifica en el tal caso: porque derramamiento,dize abundancia. La segunda razon es,porque aunque es verdad, que en la tal distilacion de parte de la voluntad podria auer pecado mortal de destemplança:pero mirando la exterior injuria del lugar sagrado,no parece cosa tan graue,ni cosa consumada, y perfecta. Lo tercero se ha de aduertir,que ha de ser dentro de la Iglesia, para que quede violada la Iglesia: porque si no sucede dentro de la Iglesia, sino en los lugares vezinos,y cercanos a la Iglesia,no queda violada la Iglesia. Como si sucediesse en los soportales de la Iglesia, o en la torre, o en otras pieças, que estan pegadas con la Iglesia,o en los desuanes, o en cosas semejantes. De suerte, que es lo mismo que del derramamiento de sangre, como lo aduierte muy bien el Padre Maestro Soto, y Cordoua. Lo quarto se ha de aduertir, que no es necessario para que quede violada la Iglesia, que la simiente caya en la tierra de la Iglesia, o que toque las paredes, porque no queda violada la Iglesia por el tocamiento,sino por la injuria que se haze al lugar sagrado, como deziamos del derramamiento de sangre.Lo vltimo se ha de aduertir,que para violarse la Iglesia,basta que el derramamiento de la simiente sea copioso, y abundante en su manera, y voluntario y publico, è ilicito,de qualquiera manera que tẽga fealdad, y torpeza,ora sea por polucion, ora por copula ilicita en qualquier genero de personas,ora seã fieles,ora infieles. Esto enseñan todos los Doctores. Y consta de los Derechos que lo dizen assi.

Sot. in 4. d.32.art. 3. Cord. in Summa, q.12.

Acerca desto es la dificultad, si por la copula conjugal,que de si es licita,si sucediesse dentro de la Iglesia,queda violada la Iglesia.En esta dificultad algunos enseñan que si.Assi lo enseña Palude,el Maestro Soto, Cayetano, Suma Angelica,Nauarro,Victoria,y la Glossa recebida *in cap.vnico,de consecrat.Eccles. in 6.* Esta sentẽcia se funda,lo primero,en que los Derechos absolutamente dizẽ,que queda violada la Iglesia,por derramamiento de simiente,sin limitacion ninguna. Lo segundo se funda, porque la tal copula, por el mismo caso que sucede en la Iglesia, es sacrilega y pecado mortal, segun dizen los Doctores.Luego queda violada la Iglesia. La segunda sentencia es totalmente opuesta a esta,y es,que por qualquier copula conjugal,no queda violada la Iglesia. Esto enseña la Glossa,y el Padre Maestro Soto. Esta sentencia se funda lo primero, porque las penas conforme a Derecho se han de restringir. Luego los Derechos citados,en los quales se pone esta pena,hanse de moderar, y templar:desuerte que no se entiendan de la copula conjugal. Lo segundo se prueua,porque en el capitulo *si mortẽ*, y en el capitulo *significasti*,tan solamente se dize,que por el adulterio, queda violada la Iglesia.Y assi en vna ley del Reyno se dize,que por el adulterio,y fornicacion queda la Iglesia violada.Lo tercero,porque por la obra buena,y de si licita, y honesta, no es razon que quede la Iglesia violada. Luego los tales Derechos se hã de entender de la copula ilicita,y no de la licita,qual es la conjugal.Esto se confirma,porque el vso del matrimonio en la Iglesia, no parece que especado mortal,porque no es cosa tan torpe de si,ni prohibida por algun Derecho particular,y de su naturaleza,no parece pecado mortal.Luego no se haze grande irreuerencia al lugar sagrado,sino ay menosprecio,y escandalo. Estas sentencias no son del todo improbables. Pero para declarar la verdad,y lo que tiene mas probabilidad,se ha de suponer lo que queda dicho,que el derramamiento de simiente,o la copula,ha de ser publica, para que quede violada la Iglesia. No se llama publica por suceder publicamente,y delante de todos. Porque esto es cosa fea,y contra la comun honestidad, sino llamase publica,porque es manifiesta a todos. Esto supuesto.

Pal. in 4. d.18.q.8. ar.4.Soto d.32.a.3. Caieta.in Sum.ver. matrimo. peccata. n.6.Ang. confecr.2 q.7.Nau. c.16 n.33 & ca.17. n.253. Victor. in Sum.n.9. Glos.in c. Eccles. de consec. d. 1.Soto. in 4.d.23.q. 2.a.3.ad 2. Ca.si motum de cõ secr. d.1. & c.signi ficasti, de adult.p.t titu.10.l. vltima.

Digo lo primero,quando los casados por justa causa estan compelidos a morar en la Iglesia,y dormir en ella, entonces por la copula cõjugal,aunque sea publica,y notoria a todos,no queda

queda violada la Iglesia. De suerte, que la regla ha de ser, que todas las vezes que los casados se escusan de pecado mortal vsando del matrimonio en la Iglesia, no queda violada la Iglesia. Y en el tal caso parece que estan escusados de pecado mortal. Esta sentencia tiene Ricardo, y Syluestro; Castro, Couarruuias, y Victoria. Esto se prueua lo primero, porque en los Derechos citados, no ay palabra ninguna, de la qual se puede colegir, que en el tal caso queda violada la Iglesia. Lo segundo, porque no ay razon ninguna, por la qual se cõuença, que por la copula licita que acontece con reuerencia, y temor de Dios, quede violada la Iglesia. Lo tercero, por el derramamiento de sangre, justo, y sancto, que se haze en propria defension, no queda violada la Iglesia, como queda dicho atras. Luego tampoco por la copula licita, por la qual se defiende la vida espiritual del pecado de la incontinencia. De suerte, que la regla ha de ser, que quando conforme a la humana fragilidad, y moralmente hablando, no puedẽ euitar la copula, ni vsar del matrimonio en otro lugar, entonces sucediendo la copula dentro de la Iglesia no queda violada la Iglesia: porque no es pecado mortal la tal copula conjugal.

Ric. in 4. d. 32. a. 3. q. 1. Maior. q. 1. Syl. v. consecr. 2. q. 5. & v. debitũ q. 5. Castro. lib. 1. de lege pœnali. cap. 7. Coua. li. 4. detest. p. 2. c. 7. §. 2. Victo. in sum. nu. 276.

Digo lo segundo, si los casados sin causa ligitima tienen copula dentro de la Iglesia, por la tal copula queda violada la Iglesia. Esta sentencia tienen todos los Doctores citados. Esto se prueua lo primero, porque entonces tienen fuerça los Derechos, y es la misma razon de la tal copula, que de las demas. Lo segundo se prueua, porque entonces la copula es illicita, y sacrilega, contra la reuerencia deuida al lugar sagrado. Luego queda violada la Iglesia. De lo qual se infiere lo primero, que si los casados son compelidos a morar dentro de la Iglesia, pero pueden tener la copula fuera de la Iglesia en algunas pieças vezinas a la Iglesia, pecaran graue mente, teniendola en la Iglesia, y quedara la Iglesia violada. Lo segundo se sigue que si son compelidos a morar dentro de la Iglesia, vna, o dos noches tan solamente: de suerte, que facilmente se puedan yr a la mano por aquel breue espacio, pecaran grauemente en el vso matrimonial, dentro de la Iglesia, por la reuerencia deuida al lugar sagrado, y quedara violada la Iglesia. Y en el tal caso, no solamente peca el q̃ pide el debito conjugal, sino tambien el que lo paga. Porque el otro no tiene derecho de pedirlo en tal tiempo ni lugar. Pero si por justa causa son compelidos a viuir por muy largo tiempo en la Iglesia, y no ay lugar ninguno vezino, ni pieça ninguna, en la qual puedan vsar del matrimonio, entonces no sera pecado mortal vsar del en la Iglesia por el peligro que ay de incontinencia. Como si estan en la Iglesia retraydos mucho tiempo. Y lo mismo es si el vno estuuiesse mucho tiempo retraydo en la Iglesia, y el otro le fuesse a ver. Por el peligro de la incontinencia, la copula no seria illicita dentro de la Iglesia, no auiendo comodidad en otro lugar. De todo lo dicho se sueltã facilmẽte los fundamentos de las primeras sentencias.

La segunda dificultad es, si por la pollucion oculta, o oculta fornicacion, o otro acto semejante oculto, queda violada la Iglesia.

A esta dificultad se responde, que por el delicto oculto, no queda violada la Iglesia, sino que necessariamente ha de ser publico en el sentido ya dicho en la duda passada. Esta sentencia tienen todos los Doctores, Palude, Soto, Syluestro, y Nauarro. Esta sentencia se prueua, lo primero del Capitulo, *significasti*, ya citado, en el qual se dize expressamẽte, que por cierto adulterio quedò la Iglesia violada, porque la adultera confessò publicamente el delicto. Luego la publicidad es necessaria. Lo segundo porque la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Lo vltimo, porque se siguirian grandissimos inconuenientes. Pero hase de aduertir, que aunque es verdad que esta doctrina se pone en este caso del derramar de la simiente, por ser mas frequẽte en ser oculto: pero hase de estender al caso de derramar de sangre, y a los demas casos. De suerte, que es necessario, que sean publicos para violarse la Iglesia. Esto afirman todos los Doctores. Y las razones que proceden en este caso particular, proceden tambien en los demas.

Pal. in 4. d. 18. q. 8. art. 4. Sotus d. 17. q. 2. ar. 13. ad 2. & dist. 31. ar. 3. Sylu. ver. consecrat. 2. q. 5. & in alijs. Nauar. in Man. ca. 25. num. 151.

Toda via queda dificultad de la publicidad del hecho, o del delicto, que es necessaria para que quede la Iglesia violada. A esta dificultad se responde, que es necessaria euidencia del hecho, o que juridicamente este prouado el delicto por suficiente probacion, o por juridica cõfession. Assi lo afirman todos los Doctores citados. De suerte, que si dos, o tres saben el delicto y callan, no esta violada la Iglesia. La razõ es, porque toda via el delicto es oculto, respecto del pueblo. Pero hase de aduertir acerca de la euidencia del hecho, que no es necessario, q̃ todos lo vean publicamente, porque esto no es posible, sino basta moral euidencia, segun la qualidad del hecho, y del tal negocio. De suerte, que basta la noticia comun que ay en el pueblo, o en la Parrochia. Dize el Padre Maestro Soto, que si consta publicamente, que dos personas, hombre y muger cohabitã en la Iglesia, y duermen en la misma cama, esto es bastante para que sea euidentemente el hecho, moralmẽte hablando, de tal suerte, que la Iglesia quede violada, y en esto tiene mucha razon. El Doctor Nauarro enseña, que si el delicto se cometio delante de los dos, o tres, y mientras aquellos callan la Iglesia no esta violada: pero si despues lo publican, dende entonces comiença la Iglesia a estar violada. De suerte, que basta publica noticia, o suficiente testimonio moral, o tales indicios, que equiualgan, a testigos, y causen certidumbre moral.

Toda via queda vn poco de dificultad: si despues del Decreto del Concilio Constanciense, del qual diremos abaxo, el qual restringe las censuras, que no obligue a ninguno a detenerse en la comunicacion, hasta la juridica denunciacion, sino es en caso de publica percussion de Clerigo, si sera necessario para que la Iglesia este violada sentencia del Iuez que declare el tal delicto de suerte, que no baste otra qualquiera

quiera noticia. En esta dificultad el grauissimo Doctor, y doctissimo Maestro Fray Iuan de la Peña enseña, que la Iglesia no esta violada: de suerte que no se pueda dezir missa en ella hasta la declaracion del Iuez, y esto despues de aquel Decreto del Concilio Constanciense. Esta sentencia se prueua, porque estar la Iglesia violada, es vna manera de estar entredicha: como lo dize Palude en el lugar arriba citado, y Syluestro, *verbo, interdictum 4. quæst. 3.* Y la Iglesia no esta entredicha hasta que en particular se declare por la sentencia del Iuez, y assi esta determinado en aquel Decreto del Concilio Constanciense. Luego lo mismo sera en nuestro caso de la violacion de la Iglesia. Esta sentencia no es del todo improbable.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, que no es necessaria la sentencia declaratiua del Iuez, para que quede la Iglesia violada. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores, y la razon es, porque la violacion de la Iglesia propriamente, no es censura, ni es entredicho, como se colige claramente del Derecho. Luego en aquel Decreto del Concilio Constanciense, tocante a las censuras, no se ha de entender la violacion de la Iglesia. De lo qual se sigue la solucion de la razon de la cótraria sentencia.

Ca. is qui de sent. excom. in 6.

La quarta manera de violarse la Iglesia es, si entierrá en ella vn fiel estando descomulgado. Esto enseñá todos los Doctores citados. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto, hablando muy particularmente de cimeterio, el qual queda violado enterrando en el algun descomulgadó. De lo qual se colige con muy mas fuerte razon, que enterrando algun descomulgado dentro de la Iglesia, queda la Iglesia violada, por ser lugar mas sagrado. Pero hase de aduertir que despues de la determinacion del Concilio Constanciense, que el descomulgado ha de ser descomulgado por su proprio nombre, o que aya herido manifiestamente a algun Clerigo. Porque estos tan solamente estamos obligados a euitar, y estos no podemos enterrar en lugar sagrado: los demas descomulgados, hanse como descomulgados ocultos.

Cap. cõsuluisti, de consecra. Eccles.

Acerca desto es la dificultad, si la Iglesia queda violada por consagrarla, o bendezirla Obispo descomulgado. En esta dificultad, la primera sentencia es, que queda violada la Iglesia. Esta sentencia tienen comúmente los Doctores, particularmente Paludano, y Syluestro en los lugares citados. Y el Abbad, y Hostiense en el Capitulo, *consuluisti*, citado. Esta sentencia no la prueuan estos Doctores con derecho expresso, porque no le ay, sino tan solamente con vn argumento, que procede de semejança, y es tal. Porque en el Capitulo, *consuluisti*, se determina, que la sepultura del descomulgado dexa violada la Iglesia. Luego mucho mas la consagracion, o bendicion que procede de la boca del descomulgado dexara la Iglesia violada. De suerte, que la consagracion, o bendicion de la Iglesia que haze el Obispo descomulgado, es valida, y la Iglesia verdaderamente queda consagrada, o bendita. Porque para esto no se requiere jurisdiction sino potestad de orden; la qual queda en el descomulgado. Pero queda la Iglesia violada, de suerte que no se pueden dezir en ella los Diuinos oficios. Como el que se ordena descomulgado, ordenado queda; pero queda suspenso, de tal suerte, que no puede hazer su oficio. La segunda sentencia es contraria a esta, que en el tal caso no queda la Iglesia violada. Esta sentencia no la he visto sino en vn moderno Theologo, y no cita author ninguno por ella, antes dize que no lo ay. Prueuase esta sentencia lo primero, porque en todo el Derecho no esta puesta esta manera de censura, y pena en el tal caso; luego no se puede incurrir. Lo segúdo, porque estas cosas son penales, y odiosas, y assi hanse de restringir a los casos expressos en el Derecho. Lo tercero, porque la irregularidad no se incurre, sino en los casos expressos en el Derecho. Luego tãpoco la violacion de la Iglesia. De suerte, que segun esta sentencia, como el argumẽto que procede por via de semejança no vale nada, ni tiene fuerça, en lo que toca a la irregularidad, tampoco en lo que toca a la violacion de la Iglesia, porque es la misma razõ. Y quando el argumento que procede por via de semejança tuuiera fuerça, en esta materia auia grande desemejança entre el vn caso y el otro. Porque la injuria que se haze a la Iglesia enterrando en ella vn descomulgado, es mucho mayor, y mas permanente. Porque el cuerpo del descomulgado esta como preciso, y cortado de la Iglesia, por lo qual no es razon ponerlo en la misma Iglesia, como en lugar donde se ha de guardar. Tambien porque quando el Obispo descomulgado bendize, o consagra la Iglesia, no se haze cosa alguna en la Iglesia por la qual quede violada, y manzillada. Pero quando se entierra algun descomulgado, hazese alguna cosa en la Iglesia, por la qual queda suzia, y manzillada.

A esta dificultad se responde, que esta sentencia segúda es probable, pero mas probable me parece la primera. Esta resolucion tiene dos partes. La primera parte se prueua con los argumentos hechos en fauor de la segunda sentencia que tienen alguna probabilidad, aunque esta sentencia no tiene Doctor que la apoye. La primera sentencia tiene gran fundamanto en tener todos los Doctores por si, y ninguno que la contradiga. Confirmase esta sentencia. Lo primero, porque siẽdo los Doctores todos deste parecer, sin contradicion ninguna en vna cosa moral, es argumento que conuence, y que este es el vso, y costumbre de la Iglesia. Lo segundo se confirma, porque en lo que toca a la irregularidad, es derecho expresso, como diremos en lo de irregularidad, que no vale el argumento por via de semejança. Luego en las demas censuras, y penas, y inhabilidades vale. Cõfirmase lo tercero, porque ay gran semejança entre el vn caso, y el otro. Porque assi como el descomulgado quando lo entierran en la Iglesia, toca la Iglesia, y la manzilla, y queda violada: assi tambien el Obispo descomulgado, mediante

diante la bendicion,o consagratiõ toca la Iglesia y la manzilla,y queda violada. Tambien la misma consagracion,o bendicion,que pone en la Iglesia, en quanto procede del descomulgado,participa algo del,y manzilla la Iglesia, y la dexa violada.Y ansi se responde a los argumentos de la contraria sentencia. De aqui tambien se colige claramente,que no es la misma razõ, quando vn Sacerdote descomulgado entierra en la Iglesia vn fiel que no esta descomulgado. En este caso no queda violada la Iglesia. Porq en lo que toca a la Iglesia, que es el cuerpo del que no esta descomulgado,no manzilla la Iglesia,y el Sacerdote descomulgado,no pone otra cosa en la Iglesia.Pero en nuestro caso el Obispo descomulgado pone la bendicion, o consagracion de la Iglesia.La qual en quanto procede del,en alguna manera es manzillada, y ansi queda violada la Iglesia. Esta sentẽcia es la que se ha de platicar, y seguir por ser de todos los Doctores,y tener tanto fundamento. La quinta manera de violarse la Iglesia es, quando entierran en ella algun Pagano, o Infiel, o quando esta enterrado en ella. Esto enseñan todos los Doctores, y se prueua del Derecho,en el qual se determina esto. La razon es,poq estos tales estan fuera de la Iglesia, y son manzillados. Luego estando enterrados en la Iglesia, queda manzillada la Iglesia, y violada, como quãdo se entierra vn descomulgado en la Iglesia.Porque mas fuera de la Iglesia esta el Infiel, y Pagano,que no el descomulgado. Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de Pagano ẽ Infiel,se entienden los niños que mueren sin baptismo.Porque estos tales mueren sin Fẽ, y no tienẽ Fẽ: De suerte que enterrando el tal niño dentro de la Iglesia,queda la Iglesia violada. Lo segũdo se ha de aduertir con Syluestro, y otros Doctores,que esto tiene verdad quando el tal niño no baptizado se entierra por si mismo en la Iglesia,apartado de la madre.Porque si enterrallen el tal niño en el vientre de la madre que esta preñada del, siendo la madre Christiana,no queda la Iglesia violada.La razõ es,porque entonces el tal niño no se computa por persona distincta de la madre, sino como parte de la misma madre. Esto puede acõtecer, quando el niño muere primero que la madre,o juntamente con ella. Porque si se entiende y cree, que el niño esta viuo, estando la madre muerta,hanla de abrir,para que el niño se baptize, como se dize en la materia de Baptismo.Lo tercero se ha de aduertir,que si por negligẽcia, o por malicia, no se haze desta manera, sino q̃ acontece que estando la madre muerta,y el niño viuo en el vientre,la entierrã ansi, y se muere el niño, queda la Iglesia violada por razon del homicidio que acontece dentro de la Iglesia. Porque quanto a esto no se ha de reputar como parte de la madre.Lo vno porque la madre ya es muerta,y el muchacho viue en sus entrañas:y quando muere pierde su propria vida. Lo otro se vee claramente en el aborso culpable,que tiene razon de homicidio. Pero si permitẽ que se muera primero fuera de la Iglesia, o fuera de la Iglesia matassen el niño en las entrañas de la madre, y lo enterrassen en la Iglesia dentro dellas,no quedaria la Iglesia violada por este titulo que vamos declarando. Porque no se entierra el tal niño por si, sino como parte de su misma madre.

Ca. Eccle sia. 1. & 2. de consec. d. 1.

Acerca destas cinco maneras de violarse la Iglesia,se ha de aduertir que tienen lugar no solamente en las Iglesias que estan consagradas, sino tambien en las que estan tan solamente bẽditas.Esto se colige claramente del Derecho.Y la razon es la misma.Porque estando consagrada,o bendita,haze el mismo efecto, y ansi queda la Iglesia manzillada,y violada. Lo segundo se ha de aduertir,que tambien tienen lugar en los cimenterios que estan benditos como la Iglesia,como se dize en el Derecho. Tambien se aduierte en el mismo lugar,que en uiolando se la Iglesia, queda uiolado el cimenterio que esta junto con ella,y anexo a ella,pero no al cõtrario, porque puede estar violado el cimenterio,y no la Iglesia.La razon es,porque el cimẽterio es accessorio a la Iglesia,y ansi ha de seguir lo principal que es la Iglesia. De suerte, que si en la Iglesia no se puede dezir missa por estar violada,no se puede dezir en el cimenterio,pero puede ser que no se pueda dezir missa en el cimenterio por estar violado, y que se pueda dezir en la Iglesia.Lo tercero se ha de aduertir, que es necessario que el tal cimenterio este cõtiguo con la Iglesia. Porque si esta apartado y retirado de la Iglesia,no esta anexo a la misma Iglesia. Y ansi en el tal caso, aunque este violada la Iglesia, no queda violado el cimenterio, como se dize en aquel Capitulo vnico, *de consecratione Ecclesiæ in sexto*. Lo mismo es,si ay dos cimenterios distinctos,aunque esten de tal manera juntos, que tan solamente se diuidan con vna pared,y tienen vna puerta por la qual passan del vno al otro. En el tal caso puede estar violado el vno,y no el otro, y al contrario. La razon es,porque el vno no esta anexo,ni accessorio al otro,ni al cõtrario, y ambos a dos son anexos, y accessorios a la Iglesia. Por lo qual violada la Iglesia, quedan ambos a dos violados.

Ca. Eccle sia. 1. & 2. cõ Iuuisti, & cap. si Ecclesia, de consec. Eccles iæ. Ca. vnic. de consec. Eccles. in 6.

La duda es, que se ha de dezir si acontecieste que la pollucion, y derramamiento de simiente acontecieste en medio de la puerta de aquellos dos cimenterios, qual quedaria violado,o si quedarian ambos cimenterios.Esta duda propone Syluestro,y dize que segun algunos Doctores, queda violado aquel cimenterio que esta mas vezino y cercano a aquella parte,en la qual acontecio la pollucion, o derramamiento de simiente.Esta sentencia no parece verdadera,ni suficiente para declarar esta duda. Lo primero porque puede acontecer, que el derramamiento de la simiente,o la pollucion suceda en todo el espacio de la puerta.Lo segundo, porque puede acontecer que suceda en vna parte de la puerta que esta igualmente distante de ambos cimenterios. Y en este caso no ay mas razon, porque quede violado el vn cimenterio,mas que el otro. A esta duda se respon-

Syl. v. cæmẽteriũ.

de

ponde diziendo lo primero, que si el delicto se comete en la puerta comun tan contigua a vn cimenterio como a otro, entrambos quedaran violados, quedando toda la puerta violada, y manzillada. La razon es, porque el tal espacio de la puerta, igualmente pertenece a ambos cimenterios.

Digo lo segundo, que si la pollucion, o derramamiento de simiẽte sucede en la parte mas vezina y cercana al vn cimenterio, y que pertenece a el, entonces el tal cimenterio queda violado, y no el otro. Auemos de considerar, que en aquel espacio de la puerta ay como dos partes, y que la vna pertenece al vn cimenterio, y la otra al otro. Y ansi conforme a la parte en q̃ sucediere, quedara violado el vno de los dos cimenterios. La razon esta clara, porque aquella parte pertenece al cimenterio que esta mas conjuncto.

Digo lo tercero, que si la pared y la puerta toda pertenece al vno de los cimenterios, entonces aquel solo queda violado, y no el otro, aconteciendo la pollucion, o derramamiento de simiente en la puerta. Põgo exemplo, si acõtecio en el suelo del vno de los cimenterios. Esto es claro, y la razon se lo dize. Y lo mismo se ha de dezir de la Iglesia, si sucede la pollucio, y derramamiento de simiente en la puerta de la Iglesia. Porque si la tal pollucion sucede en la parte interior de la puerta, que queda dentro de la Iglesia cerrada la puerta, queda violada la Iglesia. Porque entonces sucede dentro de la Iglesia. Pero si sucede en la parte exterior de la Iglesia, que queda fuera de la Iglesia, quando se cierra no queda violada la Iglesia. La razon es; porque todo esto sucede fuera de la Iglesia. Finalmente se ha de aduertir, que estas maneras de quedar violada la Iglesia, no tienẽ lugar en los Oratorios, ni en otros lugares semejantes, que no estan consagrados, ni benditos. Por que los Derechos que quedan citados, tan solamente hablan de las Iglesias. Y en nombre de la Iglesia tan solamente se entiende Templo consagrado, o bendito, y no Oratorios.

La vltima manera de violarse la Iglesia, aun que no tan propria es, quando las paredes de la Iglesia se queman, o de tal manera se destruyẽ, que es necessario boluer a reedificar la Iglesia enteramente. En el tal caso, la tal Iglesia se ha de consagrar otra vez. Porque la consagracion se pierde quando se destruye la cosa en q̃ estaua, y en que se fundaua. Pero hase de aduertir, que para ser necessario, que la Iglesia se buelua a consagrar, hanse de caer las paredes juntamẽte, y no sucesiuamente, y poco a poco. La razon es, porque si poco a poco se van cayendo, y se van reparando, no se pierde la consagracion. Porque siempre es el mismo Templo. Lo qual se ha de entender, quando la parte que se añade de nueuo a la Iglesia no es mayor que la que quedo. Porque si es mayor, trae a si la menor parte, y ansi sera necessario consagrarla de nueuo. Lo segundo se ha de aduertir, que si se cayesse la techumbre de la Iglesia, y no las paredes, queda la Iglesia consagrada, y no se pierde la consagracion. Esto enseña Syluestro, y comũmente los Doctores. Esto se prueua, lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque las Cruzes, y vnctiones que se hazen quando se consagra vna Iglesia, principalmente se hazen en las paredes de la Iglesia, y no en la techumbre: luego en el tal caso, no es necessario boluerse a consagrar la Iglesia. *Sylu. v. cõsecrat. 2. q. 4. Cap. ligneis, de cõsecrat. ca. Ecclesijs, de consec. d. 1.*

Vltimamente se ha de aduertir, que esta manera de violarse la Iglesia, no tiene lugar en la Iglesia, o cimenterio que tan solamente esta bẽdito, porque como dize Syluestro en el lugar citado, quando se bendize la Iglesia, o cimenterio, tan solamente se bendize el suelo, y no las paredes, como en la consagracion: y ansi quedãdo el mismo suelo, queda la misma bendicion. De lo qual todo se sigue, que esto propriamente no pertenece a la violacion de la Iglesia, sino a la destruction de su consagracio. Por lo qual en el tal caso no se recõcilia la Iglesia, sino buelueſe a consagrar, como se dize en aquellos Derechos citados: que tan solamente hablan de la Iglesia consagrada. De suerte, que como diximos en la tercera conclusion, pecado mortal es dezir missa en semejantes Iglesias, que estã violadas antes que se purifiquen. Y lo mismo es quanto a esto de la Iglesia, que perdio la consagracion. Si vno dixesse missa en la tal Iglesia antes que se boluiesse a consagrar, seria pecado mortal por estar prohibido por la Iglesia, y por los Derechos.

Quinta conclusion. No basta dezir missa en la Iglesia, o lugar sagrado, cõforme a lo dicho, sino que es necessario dezir missa en Altar con ciertas qualidades. De suerte, que pecaria mortalmente, el que dixesse missa, y no en altar, aun que la dixesse dentro de la Iglesia. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente Palude, Soto, Alexandro de Ales, Syluestro, y Nauarro. La razon es, porque como queda dicho, la missa es verdadero sacrificio: luego necessario es que aya altar, en el qual se ofreza el tal sacrificio. Los Derechos que hablan desto los traeremos declarando las qualidades del altar. Por agora basta la uniuersal costumbre, y tan recibida de toda la Iglesia, que tiene por cosa grauissima el dezir missa, y no en el altar. *DD. in 4. d. 13. Palud. q. 2. art. 4 Sot. ar. 3. Alexan. Alẽs. 4. p. q. 38. m. 3. Syl. v. altare. Nauar. in Manu. c. 25. n. 83.*

Para declarar las qualidades que ha de tener el altar se ha de aduertir, que ay dos maneras de altar. La primera es, el altar que se llama fixo, y otro portatil. Altar fixo propriamente es lo que comunmente, y ordinariamente se llama altar que es toda aquella mesa en que se dize la missa, en la qual esta puesto el frontal, y los manteles. El altar portatil es, lo que comunmente se llama Ara, sobre la qual se ponen los Corporales, y el Caliz, y la Hostia. Esta Ara algunas vezes esta fixa en el mismo altar, y otras vezes no esta fixa, ni es necessario que lo este. Y por esta razon se llama altar portatil: y en nombre de altar hazen muchas vezes mencion los Sanctos padres, del Ara. Para dezir missa es necessario que aya altar: esto es aquella mesa, y junta-

juntamente es necessario que aya Ara puesta sobre la misma mesa, para que se pueda ofrecer deuidamente este sacrificio.

Esta Ara ha de ser de piedra, y consagrada. Que aya de ser de piedra, esta determinado en el Derecho, y es costumbre vniuersal de toda la Iglesia, y antiquissima como lo dize Sancto Thomas, y la razon pone alli Sancto Thomas, porque el Ara significa el Sepulchro de Christo, y el Sepulchro de Christo era de piedra. En lo qual se ha de aduertir, que no es necessario que lo que comunmente llaman Altar, que es altar fixo, sea de piedra todo el, porque puede ser de madera, o de tierra, basta que la parte superior que es el Ara, sea de piedra.

Cap. altari, de consecr. d. 1. D. Tho. 3. p. q. 83. art. 5.

Lo segundo se ha de aduertir, que esta Ara ha de ser tan larga, y tan ancha, que en ella se pueda poner el Caliz, y la Hostia. Pero en esto no ha de auer mucho escrupulo, y mirarse con mucha estrechura. De suerte, que no es necessario que el Caliz, y la Patena, y la Hostia, quanto a todas sus partes puedan estar sobre la tal Ara de piedra, sino quanto a la mayor parte cõ condicion, q̃ esten firmes, y sin peligro de caerse. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente de Palude, y del Maestro Soto, y de los demas que quedan citados en la conclusion.

En lo que toca a la forma material, y como ade ser la figura del Ara, no ay cosa determinada en el Derech: pero por la costumbre consta que ha de ser quadrada. Y la razõ desta costũbre es: porque esta figura es mas apta y cõueniente para el ministerio espiritual.

Esta Ara ha de estar consagrada, como se determina en el Derecho: la qual consagraciõ se haze con la vnction de la Chrisma. Tambien ha de estar bendita con la bendiciõ Sacerdotal del Obispo: porque ningun otro Sacerdote puede consagrar la Ara, como se determina en el Derecho. Y assi de poder ordinario, solo el Obispo puede consagrar las Aras. Pero por comissiõn particular del Papa, y con priuilegio suyo las pueden consagrar los simples Sacerdotes. Y assi los Religiosos de nuestra Orden, y los de San Francisco tienen priuilegio para cõsagrar las Aras en los lugares remotissimos de los fieles, el qual concedio Paulo III. y esto mismo tienen otros Religiosos, Pero hase de aduertir que la consagracion del Ara dura mientras el Ara esta entera. Pero si se quiebra pierde la consagracion, como lo dize Sylvestro, y Paludano, y Nauarro en los lugares citados. Estos Doctores enseñan, que quando el Ara se quiebra notablemẽte de tal suerte que en ninguna parte del Ara quebrada se puede poner comodamente el Caliz, y la Hostia, pierde la consagracion: Pero si la vna parte queda en suficiente quantidad, quedara consagrada. La razon es, porque la consagracion del Ara no requiere determinada figura, sino suficiente grandeza. Demanera que si se quebrasse vn cuento de la misma Ara, la Ara quedaria consagrada, y se podria dezir missa en ella.

Cap. altaria. 3. de consec. d. 1.

Cap. nullus presbyter de consec. d. 1.

Syl. v. altare. q. 8.

La duda es, si el Ara puede perder la consagracion sin quebrarse. La razon de dudar es, por la parte negatiua, porque la consagracion esta como alligada a la misma Ara: luego sino se quiebra el Ara, no se pierde la consagracion. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, q̃ sino se quiebra el Ara y pierde la figura, siempre queda consagrada. Y assi declaran algunos Derechos, que luego trataremos. Pero esta sentencia no tiene fundamento ninguno en Derecho. Porque conforme a el no es necessaria figura alguna en el Ara.

Para declarar esta dificultad de ha de aduertir, que el Ara se puede consagrar de dos maneras. La primera es, quando se consagra juntamente con todo el altar. De suerte, que aunque la consagracion particularmente toca el Ara, pero consagrase encaxada, y assentada en la mesa del Altar: de manera que se haze como vna composicion de todo. De otra manera se puede consagrar el Ara por si, de suerte que sea portatil y no este encaxada, y fixa en la misma mesa del altar. Esto supuesto digo lo primero, que el Ara pierde la consagracion, no solamente quando se quiebra, sino tambien quãdo se aparta de toda la mesa del altar si esta consagrada de la primera manera. Esto se determina en el Derecho, en el qual se dize, que si el Ara, la qual llama altar, la mouieren, o se quebrare se ha de voluer otra vez a consagrar. De lo qual se colige claramente que el Ara pierde la consagracion, no solamente por quebrarse, sino tambien por apartarse de la compostura de todo el altar. Pero hase de aduertir, que el Derecho no dize q̃ por mudarse el Ara de vn lugar a otro, se pierde la consagracion. Porque si toda la composicion del altar, y la mesa del junta con el Ara fixa, la passassen de vn lugar a otro, no perderia la consagracion. Tan solamente se pierde apartando el Ara de todo el altar, y deshaziendose la compostura del altar. La razon es, porq̃ la consagracion esta como aplicada a la piedra del Ara, en quanto esta junta con la mesa del altar: y assi en apartandose no queda la consagracion. Assi lo dize la Glossa en el Capitulo primero citado, y assi lo tiene Paludano, y Syluestro, y Nauarro, y otros Doctores citados.

Capit. in dubijs, & ca. ligneis de consec. Eccles.

Pal. in 4. d. 13. q. 2. art. 4.

Digo lo segundo, que si el Ara esta consagrada, y no junta con la mesa del altar, ni fixa con el, no pierde la consagraciõ, sino es que se quiebre. De suerte que se puede muy bien passar de vn altar a otro sin perderse la consagracion. La razon es, porque la piedra del Ara esta consagrada por si sin conjunction ninguna cõ la mesa del altar, luego no pierde la consagraciõ, porque la passan de vna parte a otra. Pero hase de aduertir que esta piedra del Ara que se llama altar portatil, siempre se consagra encaxada en vna caxa de tabla, en la qual esta como en su proprio lugar.

Esto supuesto, toda via queda dificultad, si la tal Ara, o piedra la apartan de aquella caxa de madera, si perdera la consagracion. Passandola de vna parte a otra con el mismo encaxe de madera, no pierde la consagracion, como lo afirman todos los Doctores: y assi quando passan la Ara

la Ara de vn altar a otro, no pierde la cõſagracio. Toda la dificultad eſta quãdo deſencaxã la piedra de aq̃lla caxa de madera. En eſta dificultad ay dos pareceres diſtinctos. El primero es, q̃ en el tal caſo la Ara pierde la cõſagracion por apartarſe de aq̃lla caxa de madera. De ſuerte q̃ biẽ anſi como el Ara pierde la cõſagracion quando la apartã de la meſa del altar, en la qual eſtaua fixa: de ſuerte q̃ por apartarſe de la tal meſa pierde la cõſagracio, anſi tãbiẽ por apartarſe la piedra de aquel encaxe pierde tãbien la cõſagracion. Eſta ſentẽcia tiene Paludano en el lugar citado, y otros Doctores. Deſta manera entiendẽ los Derechos citados, y no ſolamente del altar fixo, ſino tãbien del portatil. La ſegunda ſentẽcia es cõtraria a eſta, q̃ no ſe pierde la cõſagracio en el tal caſo. Eſta ſentẽcia tiene Sylueſtro, y la Suma Angelica, y Tabiena. La razõ deſta ſentẽcia es, porq̃ en todo el Derecho no ſe dize tal coſa.

Sylu. v. altare, §. 19 Sum. An. 91. Tabiena, §. 5.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ ambas ſentencias ſon probables, como conſta de las razones hechas por ambas ſentẽcias y de los Doctores q̃ las tienen. Cõforme a la ſegũda ſentencia ſe ha de dezir q̃ aquellos Derechos no ſe entiẽden del altar, y Ara portatil, ſino de la q̃ eſta fixa. De ſuerte q̃ quando el Ara es portatil, y tiene la caxa de madera, la tal caxa no es eſſencial para la conſagracio. La razon de todo eſto es, porque como deziamos, quando el altar, y el Ara ſe conſagra eſtando immoble, y fixa, la conſagracion cae ſobre el Ara deſta manera conſiderada: pero quãdo ſe cõſagra como portatil, puedeſe paſſar facilmẽte de vna parte a otra, ſin perder la conſagracion. Conforme a eſta ſentencia dize tambien la Suma Tabiena, que quando ſe cõſagra por ſi el Ara, y deſpues la ponen y la fixã en la meſa del altar, entonces aunque la aparten del altar, no ſe pierde la conſagracion. Y deſta manera ſe cõſagran de ordinario las Aras.

Tãbiẽ puede auer duda, ſi es de eſſencia de la cõſagracio del ara, q̃ en la tal piedra ſe põgã reliquias de Sãctos. La razon de dudar es, porq̃ en Derecho eſta eſtatuydo, y determinado q̃ ſe põgã reliquias. En eſta dificultad algunos Iuriſtas ſobre eſte Capitulo del Derecho enſeñan ſer eſto neceſſario. Durãdo enſeña ſer neceſſario q̃ ſe põgã reliquias, y ſino las ay, dize, q̃ ſe ha de poner vna parrezica de la hoſtia cõſagrada. Digo lo primero, q̃ quãto a lo q̃ toca a la hoſtia cõſagrada es coſa improbable. Eſto tiene Innocẽcio Papa, como lo dize Turrecremata ſobre el Cap. *Placuit*, y el Abbad ſobre el Capitulo primero, de *Conſecratione altaris*: y anſi lo enſeñan todos los Doctores. La razon es, porq̃ es coſa indecentiſsima poner alguna parte de hoſtia conſagrada en el miſmo altar, y junto con el Ara.

Cap. placui, de cõſecra. d. 1 Durã. in rationali lib. 1. ca. 1. n. 23.

Digo lo ſegundo, que no es de eſſencia de la cõſagracio del Ara poner en ella reliquias de Sãctos. Eſto enſeñan comũmente los Doctores. Prueuaſe del vſo de la Igleſia, la qual nunca vſa poner reliquias en la cõſagracion del Ara. A la razon de dudar ſe reſponde, que aũque ſe determino en aquel Capitulo q̃ ſe puſieſſen reliquias, pero no ſe determino como coſa eſſencial a la conſagracion, ſino como coſa mãdada: y el tal precepto ya ceſſo, como ſe vee por la contraria coſtumbre.

De ſuerte, que el que no dixeſſe miſſa en altar fixo, o portatil, con las cõdiciones ya dichas pecaria mortalmente. Eſto es tan neceſſario, que ni por priuilegio es licito dezir miſſa, ſino en altar, y el Obiſpo no puede diſpenſar en eſto. Lo qual cõſta de la coſtumbre vniuerſal, y perpetua de toda la Igleſia. El Summo Pontifice puede diſpenſar por ſer derecho poſitiuo de la Igleſia: pero ha de ſer cõ graue cauſa. Pero nũca ſera neceſſario ni couiniẽte. La razon es: porque el Summo Pontifice haſta agora nunca lo ha hecho, ni diſpenſado. Luego argumento grande es, moralmente hablãdo, que nũca ſera neceſſario. Pero haſe de aduertir, que ſi el altar, eſto es el Ara, eſta conſagrado para efecto de dezir miſſa, poco importa que ſea fixo, o portatil: porque qualquiera dellas baſta quanto es de parte del altar. Lo qual digo, porque quanto es de parte del lugar, o del Templo, o de la caſa en la qual eſta el altar, requiere ſu particular bendicion, o conſagracion. Tambien ſe ha de aduertir, que ay gran diferencia entre eſtos dos altares, fixo y portatil. El altar fixo nunca eſta conſagrado, ſino es dentro de Igleſia conſagrada y bendita. Por lo qual regularmente hablando, donde quiera que ay ſemejante altar ſe puede dezir miſſa. Dixe regularmente hablando: porque puede acõtecer caſo, en el qual no ſe puede dezir miſſa en ſemejante altar. Como ſi el Templo eſta violado, o no eſta conſagrado, ni bendito, porque ſe quemo, y deſtruyo, quedando entero el tal altar, y deſpues reedificaronle ſin conſagrarlo, ni bendezirlo. En el tal caſo no ſe puede dezir miſſa en el tal altar ſin licencia del Obiſpo. Porque la Igleſia donde eſta el altar, no eſta bendita ni conſagrada. Pero el altar y Ara portatil, puedeſe poner en lugar bendito, y en lugar que no lo eſte. Y anſi ſe ſuele dezir, que no ſe puede vſar del para dezir miſſa ſin priuilegio. Eſto ſe ha de entender, quanto a el vſar del abſolutamente en qualquier lugar decente. Eſto ſe determina en el Derecho. En la Igleſia bendita qualquiera ſin priuilegio ninguno puede dezir miſſa, en altar y Ara portatil: como ſe concede en el Derecho.

Ca. in his de priui. & c. vlt. de priui. in 6. c. cõcedimus, de conſecra. d. 1. D. Tho. 3. p. q. 73. a. 3. ad 7.

Sexta concluſion. Neceſſario es para dezir miſſa, que el altar eſte adornado, y atauiado con ciertos ornamentos. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos, particularmente Sancto Thomas, y ſus Interpretes. Eſta concluſiõ no ſe puede probar, ſino es declarando los atauios, y adornos que ha de tener el altar. Lo primero de todo es neceſſario, que ſobre el altar y la parte ſuperior del ſe ponga vn paño de lienço, el qual comun y ordinariamente ſe llama manteles, y anſi ſe vſa en la Igleſia. Lo ſegundo ſe ha de poner vna Palia de lienço, ſobre la qual ſe han de eſtender immediatamente los Corporales. Eſto ſe determina en el Derecho, y anſi lo determina Sylueſtro, y Paludano en el lugar citado. Y eſte es el vſo comun de la Igleſia. Haſe de aduertir, que no es neceſſario que la Palia, y la meſa de manteles eſten benditas. Y eſto tambien conſta del vſo de la Igleſia. Lo tercero que ha de auer es corporales, los quales han de ſer de lienço, y conſagrados por el Obiſpo. Anſi eſta determinado en el Derecho. Añade el Derecho, que no ſe ha de mezclar otra coſa alguna, aunque ſea mas preciola, o mas vil. Eſto ſe ha de entender quanto a la parte interior de los miſmos corporales

Cap. altaris palliã, de conſecra. d. 1. Sylueſ. v. miſſ. 1. q. 1. Ca. cõſulto, de conſecra. d. 1

rales en la qual se ponē la hostia cōsagrada,y el Caliz.Porq̄ quāto a las extremidades,no es inconueniente ninguno,q̄ esten labradas con oro, y seda, y plata,como cōstapor la experiencia.Hase de aduertir,q̄ la bendiciō de los corporales, como se haze sin Chrisma,puedese cometer a los simples Sacerdotes,aunq̄ de ordinario los bēdize el Obispo. Por lo qual los Prelados de las Religiones por priuilegio particular suelen tener autoridad para bendezir los corporales. Esta bendicion de los corporales dura mientras durā los mismos corporales, y hasta que se rōpan. En rōpiendose con alguna notable rotura,demanera que en lo sano no quepa el Caliz, y la Patena con la Hostia,no quedan benditos.Ansi lo afirma Syluestro. De lo qual se sigue,que de su naturaleza es pecado mortal dezir missa sin corporales. La razon es, porq̄ como consta del Derecho ay precepto desto, y tambiē ay costumbre vniuersal. Y la materia es muy graue, y q̄ pertenece grandemente a la reuerencia de ste sacramento. Ansi tābien lo enseña S. Thomas en el lugar citado, soltando el octauo argumēto. Y hase de aduertir, que el q̄ dixesse missa sin la Palia, no seria pecado mortal, teniendo lo restante, sino se hiziesse por menosprecio,o con escandalo. Porque el precepto de dezir missa con los dos liēços ya dichos,no es tan graue, ni de tanta importancia. Pero si dixesse missa cō los Corporales sin lienço ninguno sobre el altar, pecaria grauemente, porque es contra la vniuersal costumbre de la Iglesia,saluo sino vuiesse alguna causa para ello. Esto enseñan los modernos Theologos.

Syluest. v. corporalia, q. 2.

Acerca desta conclusion, es la dificultad de lo q̄ toca a la Hijuela, si es necessaria, y si hade ser de lienço. En la qual dificultad es cosa certissima y averiguada q̄ absolutamente, y respecto de todos los sacerdotes no es necessario q̄ aya Hijuela,porque en nuestra Religiō los corporales no tienē hijuela. Con vno de los paños de los corporales se cubre el Caliz. Y lo mismo se vsaua antiguamēte, en otras partes. De lo qual se colige,c aramente q̄ la hijuela no es necessaria para dezir missa. Pero la dificultad esta respecto de aquellos sacerdotes, que conforme a la disposicion de su ordinario,tienen hijuela.Porque los corporales no sontā grādes que puedan alcāçar a cubrir el Caliz.Y ansi cō forme a su ordinario tienen hijuela.La duda es,si ha de ser lienço, o si puede ser de oro o seda. En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan, q̄ ay precepto de q̄ la hijuela sea de lienço, como los mismos corporales hablando de aquellos q̄ vsan de hijuela.Esta sentencia enseñan algunos modernos Theologos, y la razon porq̄ la tal hijuela pertenece essencialmēte a los corporales, y sucede en lugar de la parte de corporales q̄ auia de cubrir el Caliz: luego como los corporales hā de ser de liēço,tābien la tal hijuela deue ser de liēço. Esta sentēcia no me parece improbable.Cōforme a esta sentencia la hijuela ha de ser bendita,como lo vsa la Iglesia,y esto parece que enseña Innocēcio en el Libro segundo de los mysterios de la Missa en el capitulo 56.

A esta dificultad se respōde, ser mas probable, que la hijuela no es de essencia de los corporales, ni de los ornamentos del altar. Ansi lo enseña el P.Maestro Soto, y otros modernos Theologos. De lo qual infieren, que no es necessario que la hijuela sea de lienço,sino que puede ser de otra materia,como es red, y oro, y seda, y plata. Esto se prueua de la costumbre que ay aun entre hōbres doctos, y Religiosos, que dizen missa con hijuela que no es de lienço.Esta costumbre pudo ser q̄ tuuiesse fundamento en que la hijuela no toca las especies sacramētales,como tocan los corporales. Esta costumbre es cosa dificultosa dezir que es pecado mortal.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 3.

Septima cōclusiō.Pecado mortal es dezir missa sin vela encēdida.De suerte q̄ pertenece al ornato del altar q̄ aya en el vela encēdida. Esta cōclusion enseñan todos los Doctores, particularmēte Paludano,Durādo,y el P. M. Soto,y otros Doctores, Syluestro,y Nauarro en los lugares citados. Esto se prueua lo primero del Derecho en el qual se reprehēdē grādemēte los excessos de cierto Clerigo,y entre ellos vno era q̄ dezia missa sin candela. Lo segūdo se prueua de la costūbre de la Iglesia, la qual es antiquissima,y en vna cosa muy graue, y ansi obliga debaxo de pecado mortal.Pero hase de aduertir q̄ la vela ha de ser de cera. Esto consta del vso de la Iglesia,en la qual siēpre se dize missa con vela de cera.La dificultad es, si se podra dezir missa cō luz de azeyte,o cō vela de seuo.La razon de dudar es, porq̄ en la Iglesia delāte del Sāctissimo Sacramento,suelē arder muchas vezes lāparas de azeite:luego tābiē se podra dezir missa cōellas.

In 4. d. 13. Cap. vlt. de celeb. missarū.

A esta duda se ha de respōder,q̄ regular,y comū mente seria pecado mortal dezir missa con luz de azeyte. Y esto consta del vso vniuersal de toda la Iglesia.Pero en caso de necessidad,q̄ no se pudiesse hallar candela de cera, no parece q̄ seria pecado mortal dezir missa con luz de azeyte si se haze sin escādalo,y menosprecio, y por deuocion de dezir missa,aunq̄ no es biē acōsejar esto.Pero en ninguna manera es licito dezir missa cō vela de seuo , o de otra inferior materia. Tābien se ha de aduertir q̄ vna sola vela es bastāte para dezir missa, y lo comū es poner dos, y si pusieré mas para el ornato y reuerēcia del sacrificio sera muy biē hecho.Y esto enseñan todos los Doctores,y cōsta de la costūbre vniuersal de la Iglesia.Pero no se han de poner en la missa cādelas en algū numero cierto supersticioso,como lo aduierte y manda el Concil. Trident.

Con. Trid. sess. 22. in decreto de obseruandis in celeb. missæ

Octaua cōclusiō. Necessario es q̄ aya en el altar Missal q̄ tēga missa entera,y particularmēte el Canō,ansi lo enseña Syluest. y Nauar. y refieré otros Doctores. Esta cōclusiō no se prueua cō Derecho alguno,porque ninguno destos Doctores lo trae. Puedese probar lo primero de la costūbre vniuersal de la Iglesia, en la qual todos dizē missa con libro en el altar.Lo segūdo se prueua,porq̄ esta costūbre tiene fundamēto en q̄ el Missal es necessario para dezir la missa cōforme al ordinario q̄ guarda la Iglesia.La dificultad es, si esta necesidad se puede suplir cō la memoria del sacerdote q̄ dize missa, de tal suerte q̄ no sea pecado dezir missa sin missal, particularmēte sino tiene libro, y no ay escandalo alguno.La razō de dudar es,porq̄ muchos sacerdotes q̄ estā diziēdo missa,no mirā al libro , aū al tiēpo q̄ dizē el Canō:porq̄ lo dizen de memoria:luego no sera pecado dezir missa sin libro, particularmente no auiendo precepto desto en Derecho.

Syluest. v. Miss. 1. Naua. in Man. ca. 25. n. 84. & 85.

A esta dificultad se ha de respōder, que comū-

mente

mente hablando es neceſſario que aya libro en el altar: de ſuerte que lo cõtrario ſeria pecado, y aun entiendo que mortal. Eſta es la comun ſentencia de los Doctores. La qual ſe prueua lo primero del vſo comun de la Igleſia. Lo ſegundo ſe prueua, porq̃ la memoria del hõbre es deleznable, y facilmente falta, y aſsi comunmẽte auria peligro de dexar alguna parte de la miſſa, y del canon, el qual eſtamos obligados a dezir enteramente, como diremos abaxo, y anſi mas obligados eſtamos a tener Miſſal para dezir todo el canon. De lo qual ſe ſigue, que hazen mal algunos ſacerdotes quando dizen miſſa, particularmente al tiempo del canon no mirãdo el libro, ni leyendo por el, confiandolo todo de ſu propria memoria. Porque ſi el libro es neceſſario particularmente para el canon, no es neceſſario para que eſte alli materialmente, ſino para leer por el: y dezir el canon por el. De donde viene, que muchas vezes eſtos tales fiandoſe de ſu flaca memoria, hazen algun notable defecto en la miſſa, y faltan algun pedaço del canon. A eſtos tales es dificultoſa coſa eſcuſarlos de graue pecado. Por lo qual deuen tener grade atencion a leer por el libro, e yrlo mirando: principalmente quando comiençan a entrar en el canon: y mucho mas quando conſagran, por el peligro grande que puede auer de no cõſagrar. Con todo eſſo, en algun caſo particular que vuieſſe neceſsidad de dezir miſſa, y no vuieſſe Miſſal con que dezirla, ſin eſcandalo, y menoſprecio la podria dezir ſin Miſſal, y no entiendo que ſeria pecado mortal, ſiendo hombre dieſtro, y que tiene buena memoria, y teniẽdo mucha atencion a lo que va diziendo, particularmente en el canon. La razon es, porque en el tal caſo no es coſa tan graue, y el Miſſal no parece tan neceſſario. A la razon de dudar ſe reſponde que aunque es verdad que en algun caſo, la neceſsidad del Miſſal ſe puede ſuplir con la memoria del que dize miſſa; las leyes no miran eſſo, ſino lo que es regular y comun.

Nona concluſion. Fuera deſtas coſas, ninguna otra es neceſſaria debaxo de precepto para el ornato, y atauio del Templo. Eſta concluſion ſe prueua, porque no ay Derecho ninguno, ni coſtumbre que obligue a otra coſa poſitiua. Porque aunque es verdad, que el Miſſal Romano, y las ceremonias que manda, preſupoñe que ha de auer Cruz en el altar, y es muy bien hecho que la aya, con todo eſſo no cae debaxo de precepto, ſino como las demas ceremonias de la miſſa. Lo miſmo es de otro qualquier ornato y atauio del altar, como es frontal, ẽ Imagines buenas, y bien pintadas: y otras coſas ſemejantes, que cauſan deuocion y reuerẽcia en el altar.

Decima concluſion. Pecado mortal es de ſu naturaleza dezir miſſa cõ los ornamẽtos muy ſuzios, y manzillados. Eſta concluſion enſeña Paludano, y Cayetano, y Syluestro. Y ſe prueua lo primero, porque es grande irreuerencia dezir miſſa, en la qual ſe ſignifica la limpieza del Cordero, con ornamentos del altar muy ſuzios. Lo ſegundo ſe prueua, porque Innocencio III. en el Derecho manda, que los Oratorios, y vaſos del Templo, y los Corporales, y veſtiduras ſagradas, eſten muy limpias. Y reprehende grauemente los Clerigos que no tienen cuydado deſto. Eſto tiene mas particularmente verdad, hablando de los Corporales los quales tocan inmediatamente las eſpecies ſacramẽtales.

Pal. in 4. d. 13. q. 1 art. 6. Cae. v. miſſ.

ſa celebr: Syluеſ. v. miſſa. 1. quæſt. Cap. 2. de cuſtodia Eccleſiæ.

Cap. XXI. De los vaſos ſagrados con que ſe ha de dezir miſſa, y de las veſtiduras ſagradas con que ſe ha de dezir Miſſa.

PRimera concluſion. Es coſa neceſſaria, que el Sacerdote diga miſſa con Caliz, y Patena, de ſuerte, que ſino lo hizieſſe anſi, pecaria mortalmente. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, particularmente Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos. Eſta concluſion ſe prueua lo primero del Derecho del qual ſe prueua eſta verdad, porque ſe manda que ſe deponga el Sacerdote que celebrare, y dixere miſſa ſin Caliz. Y en nõbre de Caliz ſe entiẽde el vaſo y la Patena. Lo ſegundo ſe prueua del vſo vniuerſal de toda la Igleſia: y como dizen los Doctores el Caliz ſignifica el Sepulchro de Chriſto, y la Patena la piedra que le puſieron encima. Pero es neceſſario declarar las qualidades y condiciones que ha de tener el tal Caliz, y Patena.

D. Tho. q. 83. art. 3. ad 6. Cap. vltimo de celebratione miſſarum.

Segunda concluſion, que declara la qualidad de la materia que ha de ſer. El Caliz, y la Patena, han de ſer de oro, o de plata, o de eſtaño, y eſto debaxo de precepto. De ſuerte, que pecara mortalmente el que dixere miſſa con Caliz, y Patena que no ſea de la tal materia. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores. Y ſe prueua lo primero de la coſtumbre vniuerſal de toda la Igleſia: en la qual ſiempre ſe dize miſſa con Caliz y Patena de oro, o plata, o eſtaño: y lo regular y comun es, que el Caliz y Patena ſean de plata. Lo ſegundo ſe prueua, porque todas las demas coſas de que ſe puede hazer Caliz, y Patena, tienẽ grandiſsimo inconueniente, o de verterſe la ſangre, o de pegarſe demaſiado al miſmo vaſo, o de otra coſa ſemejante, como ſe vee claramẽte, ſi el Caliz fueſſe de madera, o de vidrio, o de barro, o de hierro, o de piedra.

La primera duda es, ſi podra ſer el Caliz y la Patena de plomo. La razon de dudar es, porque parece que es lo miſmo del plomo que del eſtaño. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan por la razon hecha, que ſe puede dezir miſſa con Caliz de plomo, y que anſi ſe vſa en algunas Igleſias.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ no ſe puede dezir miſſa cõ caliz de plomo. Eſto enſeña Syluest. y otros Doctores. La razõ es, porq̃ el eſtaño, y el plomo ſon materias diferẽtiſsimas, como cõſta claramẽte. Y tiene grã inconueniẽte dezir miſſa cõ caliz d̃ plomo, porq̃ el plomo como el hierro y otros

Syluеſ. v. Caliz.

y otros metales semejantes, se ensuzian facilmente, y con la virtud del vino se toman facilmente. Lo mismo se ha de dezir, y por la misma razon del bronze, y de otros metales semejantes. De manera, que el Caliz, y la Patena tan solamente pueden ser de aquellos tres metales, Oro, Plata, o Estaño.

La segunda dificultad es, si es necessario de precepto, que todo el Caliz sea de oro, o de plata, o de estaño, o si bastara que la copa del Caliz dode se recibe la sangre de Christo, sea de vno destos metales, y el pie de otro metal como es bronze, o hierro La razon de dudar es, porque parece que tan solamente la copa sirue para recibir la sangre. En esta dificultad algunos dizen que basta que la copa sea de estos metales, y que esto es probable por la razon hecha, y tambien porque para la consagracion del Caliz essencialmente no es necessaria mas que la copa del Caliz. Esto enseñan algunos modernos Theologos, que los antiguos no dizen nada desta dificultad. Esta sentencia si tuuiesse probabilidad, se auia de entender que el pie fuesse de materia firme, que no se pudiesse quebrar y derramarse la sangre.

A esta duda se responde, ser lo cierto, que la materia de todo el Caliz ha de ser oro, o plata, o estaño. Porq̃ Caliz, no solamẽte dize copa, sino tambien el pie. Porque es vn vaso compuesto de lo vno, y de lo otro, y assi diziendo los Doctores sin distinction ninguna, q̃ el Caliz ha de ser de vna de aquellas materias, hase de entẽder, que todo el ha de ser de aquella materia. A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad que la copa sirue inmediatamẽte para recibir la sangre, pero lo restante tambien sirue al mismo ministerio. Hase de aduertir que la figura del Caliz ha de ser conforme al vso de la Iglesia, de tal suerte que tenga manera de vaso conueniente para recibir la sangre de Christo. En lo que toca a la patena, comunmente tiene figura circular, y es redonda. Pero esta figura no es tan necessaria que no podria muy bien ser quadrada, mirando a lo que toca al seruicio de la missa. Pero en todo se ha de guardar la costumbre de la Iglesia.

Tercera conclusion, que declara otra qualidad de estos vasos. El Caliz con que se ha de dezir missa, ha de estar consagrado con la consagracion del Obispo, que se haze con la vnciõ de la Chrisma, y con particular bendicion que se pone en el Pontifical. De suerte que seria pecado mortal dezir missa en el Caliz que no estuuiesse consagrado con la tal bendicion. Esta conclusion es de todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se manda esto. Particularmente se puede prouar del Derecho alegado en la primera conclusion, en el qual se manda, que el sacerdote que dixere missa sin Caliz consagrado, sea depuesto. La qual pena es grauissima, y con su grauedad significa ser graue pecado el dezir missa, sin Caliz consagrado. Lo segundo se prueua de la vniuersal costumbre de la Iglesia. De lo qual se ha de ver Syluestro, y los demas Summistas. Hase de aduertir lo primero, que esta consagracion del Caliz, y su bendicion, es propria del Obispo. Porque se haze con Chrisma: y assi solo el Obispo la ha de hazer, porque tiene mayor sanctidad, como queda dicho de la consagracion del Altar. Verdad es, que el Summo Pontifice por particular priuilegio, auiendo causa y necessidad lo puede cometer a vn simple Sacerdote, y entonces se ha de guardar la forma del priuilegio. Lo segundo se ha de aduertir que tambien la Patena ha de estar consagrada y bendita: porque conforme al Ordinario Romano, las especies sacramentales del pã consagradas, se ponen en la Patena. Lo tercero se ha de aduertir, que esta consagracion del Caliz y de la Patena, dura siempre mientras estan enteros. Pero pierdese la consagracion si notablemente se diuiden, o se quiebran, de tal suerte que pierdan la forma, y quantidad que es necessaria para su conueniente vso.

La primera dificultad es, quando estos vasos que son de plata estan dorados, y con el vso se han venido a desdorar: y bueluen otra vez a dorarlos. La duda es si pierden la consagraciõ, de tal suerte, que sea necessario boluerlos a cõsagrar.

A esta dificultad se responde, que si la parte interior de la copa del Caliz la bueluen a dorar, pierde la consagracion: y es necessario boluer a consagrar el Caliz. Lo mismo es de lo que toca a la Patena, si bueluen a dorar la superficie de la Patena, en la qual se pone el cuerpo de Christo: y por la parte que se pone. En esta resolucion conuienen comunmente todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque esta cõsagracion se haze porque el Caliz, y la Patena tocan inmediatamente el cuerpo y sangre de Christo, y en el tal caso, lo que toca al cuerpo y la sangre de Christo inmediatamente no esta consagrado por razon de estar dorado de nueuo: luego hase de boluer a consagrar. Lo segundo se prueua, porque quando vn Caliz de plata se dora dentro de la copa, con el oro que le ponen se haze cõmo otro vaso de oro muy delicado, o vna superficie en el qual se recibe la sangre de Cristo: y lo mismo es de la Patena, luego necessario es que aquel vaso se consagre.

La segunda dificultad es, si quando se desdora el Caliz dentro de la copa pierde la cõsagracion, de suerte que sea necessario consagrarlo de nueuo. La razon de dudar es de lo dicho, porque parece q̃ se deshaze aquel vaso de oro subtil, o aquella superficie, luego pierdese la cõsagracion. A esta duda se responde, que no se pierde la consagracion ni es necessario boluelle a consagrar de nueuo, siendo el Caliz de las materias ya dichas, q̃ sean capaces de consagracion. Esta resolucion es comũ de todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de toda la Iglesia. Lo segundo se prueua, porq̃ en el tal caso consagraro todo el Caliz junto. Luego aunque se desdore queda consagrado. A la razon de dudar se responde, que en el tal caso

Cap. vnico, de sacra vncti. c. in sanctis de consecr. dist. 1. & in c. sacratas, & in dictis dist. 3. Syluest. & Sum. v. Calix, & v. benedictio.

caſo todo el Caliz junto ſe conſagro, y anſi aunque ſe deſdore queda conſagrado, como quando el Caliz es de plata, aunque ſe gaſte poco a poco algo de la ſuperficie de la parte interior de la copa, no pierde la conſagracion. Pero en el caſo de la duda paſſada, quando ſe dora de nueuo lo interior de la copa del Caliz, es menester nueua conſagracion, porque lo que ſe añade de oro, no eſta conſagrado, y aunque es verdad, que la vnction que haze el Obiſpo con la Chriſma ſolamente ſe haze en la ſuperficie del Caliz, con todo eſſo, todo el Caliz queda conſagrado: y anſi aũque ſe deſdore no pierde la conſagracion. Toda via queda dificultad acerca de lo dicho en la duda paſſada, y nace la dificultad de lo dicho en eſta duda. Porque por deſdorarſe el Caliz no pierde la conſagracion. Luego por boluelle a dorar tampoco la pierde, porque lo que ſe añade es lo menos, como quando a la Igleſia ſe añade algo de nueuo, no pierde la conſagracion, ſi es la menor parte.

A eſta duda ſe reſponde, que aunque es verdad que quanto a la quantidad, mayor parte es la de plata que tiene el Caliz, que no la de oro que le añaden, quando le bueluen a dorar. Pero quanto al vſo, mas principal parte es la que añaden de oro, quando le doran de nueuo. Porque en ella toca el cuerpo y la ſangre de Chriſto. De ſuerte que es mas formal, y la otra es como material reſpecto della.

La tercera duda es mas en particular acerca del Caliz, ſi pierde la conſagracion, quando ſe aparta la copa del Caliz del pie del Caliz. En eſta dificultad Palude expreſſamente dize, que pierde la conſagracion: y lo miſmo dizẽ otros Doctores. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero, porque el Ara pierde la conſagracion quando la apartan de todo lo reſtante del altar, quando ſe conſagra juntamente con todo el altar, como queda dicho en lo paſſado. Luego tambien pierde la conſagracion del Caliz, quando apartan la copa del pie: porque todo junto ſe conſagro. Lo ſegundo ſe prueua, porque el Caliz fue el que ſe conſagro, y quando apartan la copa del pie, no queda Caliz. Luego no ay conſagracion. De lo qual infieren, que es lo miſmo del Caliz que tiene vn tornillo que junta el pie con la copa. Eſte tal Caliz, ſi le apartan el pie de la copa, y lo bueluen a juntar, dizen que no queda conſagrado. Lo miſmo enſeña Sylueſtro. Verdad es que pone vna limitacion, y es, que ſi el Caliz eſta artificioſamente labrado, de tal ſuerte que la copa por ſi ſea ſuficiente para dezir miſſa, y eſte conſagrada por ſi, aunque ſe pueda poner en el pie, eſte caliz no pierde la cõſagracion por apartarlo del pie. Eſta limitació no parece que es neceſſaria, ſegun la opinion y parecer de algunos Doctores modernos. Lo vno, porque es coſa clara, que en el tal caſo no pierde la conſagracion. Lo otro porque dizen, que no ay en la Igleſia ſemejante Caliz: y no entiendo que eſtos Doctores lo aduirtieron bien como luego ſe dira.

Pal. in 4. d. 13. q. 2 art. 5.

Sylueſ. v. Calix.

A eſta dificultad digo lo primero, que quãdo el Caliz tiene el pie fixo, de tal ſuerte que no ſe puede apartar de la copa, ſino es quebrandoſe, entonces apartandoſe la copa del pie pierde la conſagracion. Eſto enſeña Paludano, y Sylueſtro, y entonces tienẽ fuerça las razones que hazen por ſu ſentencia. Eſto ſe prueua tambiẽ del vſo de la Igleſia. Lo ſegundo, porque el tal Caliz todo junto eſta conſagrado, como vn vaſo entero. Luego quando ſe aparta el pie de la copa, pierde la conſagracion.

Digo lo ſegundo, q̃ es muy mas probable q̃ hablando del Caliz que tiene tornillo, con que ſe juntan artificioſamente la copa y el pie, por apartarſe la copa del pie, mediante aquel tornillo, no pierde la conſagracion, ni es neceſſario conſagrar el Caliz quando lo bueluen a jũtar. Eſta ſentencia tienẽ muchos Theologos, y en eſte ſentido entiendo yo la limitacion de Sylueſtro. La razon es, porq̃ ſola la copa es de ſi neceſſaria para recibir la ſangre de Chriſto: y el pie tan ſolamente es neceſſario para ſuſtentar la copa. Lo qual ſe podria hazer muy bien, aũque no hizieſſen vna miſma coſa, y anſi puede caer la conſagracion en la copa, y conſeruarſe en ella, y quando la copa no eſta fixa cõ el pie, parece que ſe conſagra con eſta intenciõ: porq̃ de otra manera ſeria neceſſario conſagrar el tal Caliz muchas vezes, lo qual ſeria trabajoſiſsima coſa. Quanto a eſto le puede traer el exẽplo del Ara, quando ſe conſagra apartada de todo lo reſtante del altar, y quanto a eſto no tienen fuerça las razones de Paludano.

La vltima duda es, ſi otros vaſos en los quales ſe recibe el cuerpo y ſangre de Chriſto, han de eſtar conſagrados. Eſta duda ya no tiene lugar, ſino en los vaſos en q̃ ſe ponen las eſpecies de pan. Porq̃ las eſpecies de vino, no ſe coſeruã en la Igleſia. La duda es, de la taça en q̃ ſe ponẽ las formas para comulgar los fieles: y lo miſmo es de la caxita en q̃ ſe guarda el Sanctiſsimo Sacramento en la Cuſtodia. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres entre los Doctores. La primera ſentencia es, q̃ no es neceſſario, q̃ eſtos vaſos eſten conſagrados. Eſto enſeña el P. Maeſtro Soto, y Paludano dize, q̃ no es neceſſario q̃ eſten conſagrados, ni benditos, y lo miſmo dize Sylueſtro. La razon deſta ſentencia es, porq̃ en todo el Derecho no ay precepto deſto: y tã ſolamente ſe manda, q̃ el ſacramento de la Euchariſtia ſe guarde honorificamente, y en lugar ſeguro y limpio. De lo qual ſe ha de ver el Derecho. La ſegunda ſentencia es, que es neceſſario, que los tales vaſos eſten conſagrados. Anſi lo enſeña Durando, aunque es verdad que no trae derecho ninguno donde ſe mande, ſino tã ſolamente el ordinario Romano.

Sot. in 4. d. 13. q. 1. ar. 3. Pal. q. 1. ar. 6. Syl. v. Euchariſ. 3. q. 4. Ca. ſane, de celeb. miſſarũ, & cap. 1. de cuſtodia Euchariſtiæ Durand. lib. 1. de ritib. Eccleſiæ, ca. 16.

En eſta dificultad digo lo primero, que no es coſa cierta y auerigua la, acerca de todos, q̃ aya precepto que ſemejantes vaſos eſten bendi tos, y conſagrados. Porque en todo el Derecho no ſe halla tal precepto, y fundados en que no ay precepto, algunos hombres pios ſuelen poner el ſacramento en vaſos que no eſtan bendi tos, ni conſagrados; y eſto podemos conceder a los Authores de la primera ſentencia.

Digo lo segundo, que no solamente es mas seguro, sino que me parece que es cosa cierta, que ay obligacion de que estos vasos esten benditos y consagrados. Esto se prueua lo primero, porque cosa cierta es, y aueriguada, que ay precepto en derecho, de que los Corporales, y el Ara, y el Caliz esten benditos y consagrados: porque han de tocar el cuerpo y sangre de Iesu Christo. Luego tambien ay precepto en el mismo derecho, que estos vasos esten benditos, y consagrados, porque han de tocar el cuerpo y sangre de Iesu Christo. Porque donde ay la misma razon, ay la misma disposicion de derecho. Lo segundo se prueua de la doctrina de Santo Thomas, el qual enseña, que por la reuerencia deste sacramento, no le ha de tocar cosa ninguna que no este consagrada, ni Corporales, ni Caliz, ni las manos del Sacerdote. Luego el tal vaso ha de estar bendito y consagrado. De suerte, que aunque no ay precepto formal, pero ay lo como virtual. Porque por el mismo caso que se manda que esten consagradas las demas cosas que tocan a las especies sacramentales, se manda virtualmente que esten consagrados estos vasos. Este es mi parecer en lo que toca a este punto, y que lo auian de mandar hazer assi los Obispos. Tambien se podia dezir, que donde se manda que el sacramento se guarde honorificamente, se manda virtualmente que este en vaso bendito, y consagrado: porque esta es vna de las honras grandes que se pueden hazer a este sacramento.

D. Thom. p. q. 92. art. 2.

Tambien se podia dudar, de que materia ha de ser el tal vaso, y si ay precepto de que sea de oro, o plata, o estaño. En esta dificultad no ay cosa cierta, y aueriguada en el derecho, ni entre los Doctores. Tan solamẽte ay, que lo que se determina en Derecho del Caliz, y de la Patena, se podria acomodar a estos vasos, porque en alguna manera es la misma razon. Verdad es, que no es del todo la misma razõ en lo que toca al Caliz, aunque en lo que toca a la Patena, parece la misma razon. En lo que toca al Caliz, es cosa diferẽte, porque en el se pone la sangre de Christo que tiene mayor peligro. En la Patena parece que lleua la misma razon: porq̃ assi como la Patena toca el cuerpo de Christo, assi tambien estos vasos. De lo qual se sigue, que seria muy bien hecho, que los tales vasos fuessen por lo menos de vna de aquellas materias, y aun auian de mandar los Obispos, que fuessen de plata, para que el sacramento del Altar se guarde honorificamente, como lo manda el Derecho. Pero quãdo estos vasos fuessen de bronze, o de otra materia semejante, no me parece que ay razon suficiente, ni Derecho para condenallo a pecado mortal. Pero dentro de ste vaso y caxa donde se pone el sacramento, se deue poner algun lienço limpio, y asseado, para que este el sacramento decentemente, y que tenga manera de Corporal, y seria muy bien hecho, que el tal paño, o lienço estuuiesse consagrado, y bendito, con la consagracion, y bendicion del Pontifical.

Quarta conclusion. Precepto ay, que el sacerdote diga missa con sus vestiduras vestido, de suerte que si dize missa sin ellas, o sin algunas dellas, peca mortalmente. Estas vestiduras son Amicto, Alba, Cingulo, Manipulo, Estola, Casulla. En esta conclusion conuiene todos los Doctores: particularmẽte Palude, y el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y los demas Sumistas, y Nauarro. Esta cõclusion se prueua lo primero, porque en el Derecho se manda al Sacerdote, so pena de excomunion, que quando dize missa vse de Estola. De lo qual se colige aparentemente, que tambien ay precepto de que vse de las demas vestiduras: porque es la misma razon. Lo segundo se prueua eficacissimamente del mismo Derecho, en el qual se pone precepto. Lo tercero se prueua de la costumbre vniuersal de la Iglesia, y de la obseruancia tã guardada en ella, por la reuerencia deste sacramento. Lo vltimo se prueua, porque ay precepto de dezir missa en el altar que este adornado, y atauiado con los ornamentos que arriba pusimos. Luego lo mismo sera de los ornamentos del sacerdote, porq̃ es la misma razon. Verdad es, q̃ el sacerdote que dixesse missa sin estas vestiduras sagradas, no incurriria ipso facto excomunion, como lo dizen los Doctores.

Palud. & Sot. in 4. d. 13. Syl. v. missæ. 1. Sũmistæ verb. mis. Na. in Manu. c. 25. nu. 84. Cap. Ecclesia. d. 19. Ca. vestimenta de cõse. d. 1.

Quinta conclusion. Necessario es, que las tales vestiduras esten benditas: de tal suerte, que seria pecado mortal dezir missa no estando estas vestiduras sacerdotales con que se dize missa benditas. Esta conclusion tienen todos los Doctores citados por la conclusion passada. La razon que conuence esta conclusion es, la costumbre vniuersal de toda la Iglesia, que es grauissima, y ordenada a la reuerẽcia grande que se deue a este sacramento.

La primera duda es, de lo que toca al Cingulo, si es necessario que este bendito. En esta dificultad Escoto enseña, que es licito en algunas partes vsar de Cingulo que no este bendito, y que esta es la costumbre en aquellas partes. Lo mismo enseña Ricardo. A esta duda se responde, que lo mismo es del Cingulo que de los demas ornamentos, y lo contrario no es doctrina segura. Esto enseña Nauarro, y todos los Doctores citados, que no ponen distinction entre el Cingulo y los demas ornamentos, y la costumbre es la misma del Cingulo que de los demas ornamentos, y en el Pontifical Romano se pone su bendicion para el Cingulo, como para los demas ornamentos.

Scoto in 4. d. 13. q. 2. Richar. in 4. d. 13. q. 4. ar. 4.

La segunda dificultad es: Si el precepto de dezir missa con estas vestiduras sagradas, y benditas sera tan graue que obligue rigurosamente, que en ningun caso sea licito dezir missa sin las tales vestiduras, aunque sea con peligro de muerte.

La razon de dudar es, porque el tal precepto es Ecclesiastico, y positiuo. Luego por lo menos no obliga con peligro de muerte. Por esta razon Nauarro en el lugar citado parece que tiene, que no obliga este precepto con peligro de muerte: porq̃ le parece cosa muy dura obligar tan rigurosamente.

A esta

A esta dificultad se responde, que este precepto obliga tan rigurosamente, que obliga con peligro de muerte. Lo qual se ha de entender en este sentido, que si a vno le dixessen, que dixesse missa con las vestiduras comunes, y sino que le quitaria la vida, esta obligado a morir antes que dezir missa con semejantes vestiduras. *Caiet. in 1.2.q.96. art.4.* Ansi lo enseña Cayetano, y otros muchos modernos Theologos. La razõ es, porque esto no se puede hazer sin gran escandalo, y sin peligro de grandissima irreuerencia que se haze al sacramento. A la razon de dudar se respõde, que el tal precepto en el tal caso obliga con peligro de muerte, por lo que se mezcla de escandalo, y de irreuerencia.

La tercera dificultad es, si dezir missa sin alguna de las vestiduras, particularmente auiendo necessidad seria pecado mortal. Como si en vn lugar vn dia de fiesta, quando ay obligacion de oyr missa, no pareciesse alguna de las vestiduras, como es el Manipulo, o la Estola. En esta dificultad algunos hombres graues enseñan, que en semejante caso no seria pecado mortal dexar algunas de las vestiduras, particularmente menores, que no se echan tanto de ver, ni auria escandalo, ni irreuerencia. Como si vn Sacerdote lleuasse Alua, y Casulla, y no lleuasse alguna de essotras vestiduras. Tambien puede acontecer en el tal dia de fiesta, que brarse el Cingulo, y perder la bendicion. En el qual caso diziendo missa sin el Cingulo, no seria pecado mortal. Este parecer no va fuera de camino: porque seria durissima cosa en semejante caso dexar el lugar sin missa por esta ocasion.

Sot. in 4. d.13.q.2. art.3. Tambié se ha de aduertir con el Padre Maestro Soto, que si dixesse missa el Sacerdote sin vna destas vestiduras menores por oluido natural, no seria pecado ninguno. Dixe de las menores, qual es el Manipulo, porque hablãdo de las mayores, como es la Casulla, y el Alua, parece cosa imposible, moralmente hablando. Si dixesse missa sin vna destas vestiduras menores por negligencia, auiase de mirar la qualidad de la negligencia: si fue leue seria pecado uenial, y si fue crassa y supina, seria pecado mortal, como lo enseña Cayetano, y el Maestro Victoria. Siẽpre hablo de las vestiduras menores: porque hablando de las mayores, parece cosa imposible, moralmente hablando, no hazerse de proposito. *Caiet. in sum. ver. miss. celebra. sum. n.98.*

La quarta dificultad es, si el dezir missa sin estas vestiduras por algun camino se puede escusar de pecado mortal, como se escusa el passar otros preceptos.

Digo lo primero, que no puede escusarse el Sacerdote de pecado mortal, quando quiebra este precepto, por ser ligera la materia, y de pequeña quantidad. En esto conuienen todos los Doctores ya citados. La razon es, porque todos ellos enseñan, que dexar qualquiera de las vestiduras y dezir missa sin ella, es pecado mortal. Como si dexasse el Amicto, o el Cingulo, o el Manipulo, que son las menores vestiduras. Luego de parte de ser ligera la materia, no se puede escusar de pecado mortal. Lo mismo es, sino estuuiessen benditas las vestiduras Sacerdotales, o alguna dellas: porque el no estar benditas, es no ser vestiduras sagradas. Si vno dixesse missa con vn Manipulo, o Cingulo, y no bendito, es lo mismo que dezir missa sin Manipulo, o sin Cingulo. De lo qual se sigue que ha de aduertir grandemente los Sacerdotes, y mirar si dizen missa con estas vestiduras benditas. Muchas vezes acontece, que las tales vestiduras, pierden la bendicion, por quebrarse como el cingulo, o por romperse, y los Sacerdotes dizen missa con semejantes ornamentos, y no aduirtiendo ser graue pecado.

Digo lo segundo, que como deziamos arriba, el dezir missa sin alguna destas vestiduras, se puede escusar de pecado mortal por la inaduertencia, y negligencia, que si es ligera, y leue, escusa de pecado mortal. La razon es, porque el quebrantamiento de los demas preceptos, se puede escusar de pecado mortal, de parte de la negligencia, ó inaduertencia, que puede ser q̃ sea no tan graue sino ligera. Luego lo mismo sera deste precepto.

Acerca desto, se puede dezir vna palabra de las vestiduras comunes, en que ha de llegar el Sacerdote a vestirse las vestiduras sagradas, para dezir missa.

Sexta conclusion. Cõuenientissima cosa es, que el Sacerdote llegue a dezir missa, calçados los pies, de suerte, que no deue dezir missa descalço. Esta conclusion enseñan Syluestro, Escoto, y Ricardo, en los lugares citados, y comunmente los Doctores. Esto se prueua, de la costũbre de la Iglesia, en la qual siempre se dize missa desta suerte. Esta costũbre se funda en la honestidad y decencia, que es necessaria para dezir missa. La duda es, si sera pecado mortal dezir missa teniendo los pies descalços. En esta dificultad Syluestro, Escoto, y Ricardo, dizen, que ay precepto, en lo qual parece que significan, que seria pecado mortal, dezir missa los pies desnudos.

A esta dificultad se responde, que a mi parecer no seria pecado mortal, porque no ay precepto ninguno en derecho, y la costumbre que ay, solamente pertenece a vna manera de decẽcia, y honestidad. Por lo qual, no parece que obliga a pecado mortal. Tambien, que aunque vuiesse precepto, no parece la materia tan graue que obligue a pecado mortal. Pero parecemе que seria pecado venial y graue, por las razones dichas. Hase de aduertir, que los çapatos con que se ha de dezir missa, no es necessario q̃ esten benditos, hablãdo de los que han de vsar los ordinarios Sacerdotes.

Septima conclusion. Pecado es que el Sacerdote diga missa cubierta la cabeça. De suerte, q̃ el Sacerdote ha de dezir missa descubierta la cabeça. Esta conclusion se prueua lo primero del Derecho, en el qual se manda que el Sacerdote que assiste delante de Dios diziendo missa, ha de estar descubierta la cabeça, y el que temerariamente hiziere lo contrario, lo priuen de la comun. De lo qual se colige ser pecado lo *Cap. nullus, de cõsecr. d.1.*

contrario. Lo segundo se prueua esta conclusion,de la costumbre vniuersal de la Iglesia.Lo tercero del ceremonial Romano, en el qual se determina esto.

Acerca desta conclusion, es la dificultad,si dezir missa cubierta la cabeça sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque se pone graue pena,al que temerariamente presumiere dezir missa cubierta la cabeça. Luego es señal de pecado mortal.

A esta duda se responde,que no me atreueria a condenarlo a pecado mortal, por no ser tan graue la materia. Particularmente no auiendo escandalo,ni menosprecio.Y tambien que la irreuerencia no parece tan grande.A la razon de dudar se responde, que no queda luego priuado de la comunion,conforme a derecho,y ansi no parece que seria pecado mortal, aunque seria pecado venial y graue por las razones hechas. Esto se entiende diziendo missa cubierta la cabeça,no auiendo causa,ni razon para esto, ni licencia. Porque haziendose con dispensacion y licécia,quiça no seria pecado ninguno, como parece que lo significa el Pontifical Romano. Lo mismo es,si vuiesse graue enfermedad,o necesidad, y no se pudiesse facilmente pedir la dispensacion. Verdad es,que Syluestro dize, que en el tal caso no seria graue culpa,en lo qual parece que significa, que seria alguna culpa. Y dize, que particularmente tiene esto verdad, quando el celebrar cubierta la cabeça no es cosa continua,sino vna vez,o otra, y haziendolo secretamente para quitar el escandalo.En lo qual todo parece que significa ser mas graue pecado el dezir missa cubierta la cabeça que lo que a algunos les parece.De lo qual se sigue,que no tiene tanta verdad lo que dizen algunos Doctores, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez,en la Súma capitulo 144. conclusion 13. que a qualquier Sacerdote por sano que sea, le es licito dezir missa cubierta la cabeça con el Amicto, para tener mayor atencion. Porque mejor es que teniendo buena la cabeça,tenga atencion a lo que manda el Derecho,y a lo que se vsa en la Iglesia,y a la reuerencia deuida a tan alto Sacramento, y tan excellente sacrificio. La dispensacion para los sacerdotes seglares,la puede dar el Obispo, y para los Religiosos su proprio Prelado, que es el Prouincial.

Sylu.ver. miss. 1.q. 2.§.1.

Octaua conclusion. En lo que toca a las demas vestiduras,se ha de guardar la deuida decencia para vestirse con las vestiduras sagradas:de suerte, que la vestidura sobre la qual se ha de poner el Alua,sea larga hasta en pies,y decente quanto fuere possible. Desto no ay precepto en el Derecho:pero ay costumbre muy obseruada,y guardada.Y es verguença grande, è indecencia ver algunos Sacerdotes, como llegan a vestirse para dezir missa.

Vltima conclusion. El Diacono y Subdiacono quando se visten para dezir missa solemne con el Sacerdote,se han de vestir las vestiduras sagradas,conforme al vso de la Iglesia.Esto enseñan todos los Doctores. La razon es clara, porque el Sacerdote para dezir missa esta obligado a vsar de las vestiduras sagradas ya dichas. Luego tambien el Diacono y Subdiacono tienen obligacion en su manera a hazer sus oficios con las vestiduras sagradas, que vsa la Iglesia.

La dificultad es,si sera pecado mortal,que el Diacono, y Subdiacono hagan sus oficios, sin las vestiduras que se han de vestir,conforme al vso de la Iglesia,como son Estola,o Manipulo, o los demas ornamentos. En esta dificultad algunos modernos Theologos significan,que sino ay menosprecio, o escandalo, que tan solamente sera pecado venial,pero si ay escandalo, o menosprecio, sera pecado mortal.

Digo lo primero, que auiẽdo menosprecio, o escandalo,seria pecado mortal.En esto no ay dificultad.

Digo lo segundo, que aunque no vuiesse escandalo,ni menosprecio, no me atreueria a escusarle de pecado graue,y mortal. Porque me parece,que la materia es graue, y la irreuerencia seria grande. Y ansi apartarse de la costumbre de la Iglesia seria pecado mortal.

Cap.XXII. Del respecto y reuerencia, y veneracion que se deue a las Iglesias, y templos, y a los vasos sagrados, y ornamentos con que se dize missa.

EN este Capitulo no pretendo declarar el respecto y reuerencia que se deue a estas cosas,porque esto pertenece a otro lugar. En el qual se trata del respecto y reuerencia que se deue a estas cosas, por tocar en el cuerpo y sangre de Christo, o por estar alli.Tan solamente hemos de declarar, las cosas q̃ son licitas, o illicitas acerca destas cosas. *3. part.q. 25.*

Primera conclusion. No es licito hazer cosa alguna injuriosa acerca destas cosas, ni que sea de poca reuerencia. Esto dize la ley natural. De suerte,que si alguno hiziesse injuria a estas cosas,o las tratasse sin reuerencia, pecaria. En esta conclusion conuienen todos los Theologos.Esta conclusion se prueua, porque estas cosas que pertenecen al sacrificio de la missa tienen alteza,y sobrenaturalidad. Luego pecado es hazerles alguna injuria,o tratarlas con poca reuerencia. Y ansi deshazer los Altares, o los Templos,o las vestiduras sagradas, o vasos sagrados,o hazelles otra injuria, es pecado contra derecho natural. Porque el derecho natural nos enseña, que las cosas tan sanctas se han de tratar sanctamente, y con el deuido respecto.De lo qual se infiere, que el negociar en el Templo,es pecado contra la sanctidad del mismo lugar.Ansi esta determinado en vn Concilio,adonde se manda, que descomulguen a los que hizieren lo contrario. De suerte, que los Doctores afirman, que no es licito vender, y comprar en las Iglesias,o cimenterios,sino fuesse alguna cosa que perteneciesse al vso de la misma

In 6. Synodo cap. no. 76.

D. Antonin. n. 3. tit. 1. cap. 16. §. 2. Caieta. in sum. ver. immunitas Ecclesiastica.

misma Iglesia: como lo dize San Antonino, y Cayetano. Pero aduierte Cayetano, que si vno vēdiesse, o comprasse vna vez, o otra en la Iglesia, como de passo, quiça se podria escusar de pecado. Pero si se haze de asiento, de suerte que la Iglesia sirua de oficina de comprar y vender, estando dedicada al culto Diuino, no se puede escusar de pecado, y graue, por la irreuerencia. En lo que toca al ciméterio, no parece tan graue irreuerencia el comprar y vender alli, y assi parece que es pecado venial, aunque graue. Y assi vemos, que los Obispos lo permiten muchas vezes. Pero dentro del Templo es pecado mortal contra la sanctidad de aquel lugar. Pero aduierte Cayetano, que entonces principalmente es pecado mortal, quando de proposito se escoge el lugar sagrado, para comprar y vender. Porque si por algun acidente aconteciesse, que por algun breue tiempo se comprasse y vēdiesse en la Iglesia, se podria escusar, al menos de pecado mortal. Pongo exemplo. Esta vno vendiendo cerca de la Iglesia y comiença a llouer y recogese a la Iglesia con la mesa en que vende. O si vno que anda vendiendo por las calles de camino entrasse en la Iglesia, y vendiesse sus mercaderias: en estos casos y otros semejantes, dize que se podria escusar de pecado, a lo menos mortal. Pero en todos estos casos se ha de tener grande atencion, y mirarlo con mucha prudencia, atendiendo a todas las circunstancias, y mirar muy bien, si la injuria que se haze al Templo, es graue y notable, y conforme a esso se ha de juzgar por pecado mortal. Porque tan indecente puede ser el vender vna vez tan solamente en la Iglesia, que sea pecado mortal.

Lo que se ha dicho del vender, se ha de entēder tambien de otras obras seculares exteriores, que sean contra la sanctidad del lugar, como son juzgar en causas temporales, y principalmente criminales, y hazer juntas y consejos publicos seglares, y alborotos, y otras cosas semejantes, que son contra la sanctidad deuida a estos lugares. Lo qual esta determinado en el Derecho. Tambien estan prohibidos los combites en la Iglesia, y otras cosas semejantes, que no son decentes al lugar sagrado, qual es la Iglesia. Y assi lo veda el Derecho. Lo qual se ha de entender, sino es que vuiesse necessidad alguna, como si estuuiesse retraydo, y fuesse necessario comer alli con algun amigo. O tābien por alguna pia causa, haziendose con las deuidas circunstancias, y no de otra manera. Lo mismo se ha de dezir de otras obras humanas, que tienen repugnancia con el lugar sagrado, como son dormir en la Iglesia, o viuir alli. A las quales se ha de tener grandissima atencion, y conforme a sus qualidades, y circunstancias juzgar de la irreuerencia que se haze al lugar sagrado. Con mucha mas razon se ha de dezir lo mismo de otras obras malas, y deshonestas que tienen contrariedad con el lugar sagrado, y del parlar cosas ociosas y impertinentes, y deshonestas dentro de la Iglesia, o del hurtar, o hazer obras injuriosas dentro de la Iglesia.

De immunita. Ecclesiarum in multis Decretis, & ca. decet, eod. tit. in 6. Nauar. libr. de oratio. cap. 5. Cap. nullus d. 42. & cap. nō oportet. Con. Trid. sess. 22. c. de obseruandis in celebrat. miss.

De todas estas cosas habla muy grauemente el Concilio Tridentino. Lo que esta dicho de la Iglesia, y del Altar se puede aplicar facilmente a los vasos sagrados, y a las vestiduras sagradas: quebrar los vasos, o romper las vestiduras sagradas, o prophanarlos, conuirtiendolos en vsos prophanos: es contra la sanctidad destas cosas, y assi es pecado graue.

Segunda conclusion. Por derecho positiuo Eccleſiastico estan prohibidas algunas cosas q̄ se hazen acerca de las cosas sagradas, y assi hazerlas sera sacrilegio contra la sanctidad del lugar, por el derecho positiuo que ay. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. No tienen otra probacion, sino declararla con algunos exemplos. Ante todas cosas el primer exēplo es, que es sacrilegio contra derecho positiuo sacar los retrahidos de la Iglesia contra su voluntad. Esto se determina en el Derecho en muchos lugares del. Pero hase de aduertir lo primero, que en el mismo Derecho se determina, que no gozan deste priuilegio los que con esperança desta imunidad de la Iglesia pecan, y cometen el delicto en la Iglesia. Lo segundo se ha de aduertir del mismo Derecho, que desta imunidad gozan todas las Iglesias, en las quales se dizen los Diuinos oficios, aunque no esten consagradas, sino tan solamente benditas, como esten determinadas por el Obispo para este ministerio. De lo qual se han de ver Syluestro, y Nauarro, y Couarrubias.

ar. 7. q. 4. per multa capita, & ca. definiuit. ca. id constituimus, & in alijs de immuni. Eccleſia. Cap. vlt. eiusd. tit. c. Eccles. eod. tit. Sylu. ver. immuni. 11. Nauar. in sum. c. 25 nu. 17. Cou. li. 2. Var. cap. 10.

Vltimamente se ha de aduertir, que esta imunidad mas principalmente conuiene a los Altares, y assi es mayor sacrilegio arrancar a vno del Altar, y sacarle, aunque toda la Iglesia, y los portales della, y el cimenterio gozan deste priuilegio. El segundo exemplo es, que por esta reuerencia deuida a las cosas sagradas esta prohibido por derecho positiuo, que los seglares, y principalmente mugeres, no toquen el Ara cōsagrada, ni los vasos sagrados, o las vestiduras, o Ornamentos benditos, principalmente los Corporales. Esto se determina en el Derecho. Particularmente en vn Capitulo se mānda, que las Monjas no toquen los vasos sagrados, ni los Corporales. Lo mismo se determina en otros muchos Capitulos del Derecho.

D. 23. per multa capita, præsertim c. sacratas c. nō oportet. de consecra. d. 1 per mul. cap. præcipue ca. 11. sancta. & ca. vestimen. Sylue. v. missa. 1. q. 2. §. 2.

Acerca desto hemos de declarar lo que esta en vso, y obliga. La primera dificultad en este punto es, si tocar los seglares, o las mugeres, vestiduras, y vasos sagrados, y Corporales, y Ara, es pecado. Syluestro enseña que es pecado. Esta sentencia tiene fundamento en el Capitulo, *vestimenta* en el qual se determina, que los hōbres que no estan consagrados, no deuen tocar las vestiduras sagradas: y lo mismo es de las mugeres. Aquella palabra, no deuen, parece que denota precepto.

A esta duda se responde por vna regla general, que es tal. Todos los ornamētos del Altar, y vestiduras sagradas, aunque esten benditas, como no esten consagradas con Chrisma, ni toquen immediatamente el cuerpo de Christo, los pueden tocar sin escrupulo los seglares, y las mugeres. De suerte, que pueden tocar los

frontales, los manteles del altar, la Casulla, y Alua, y los demas vestidos del Sacerdote. Pero no pueden tocar el Caliz, ni la Patena, ni los Corporales, ni el Ara. Esta resolucion se prueua de la costumbre vniuersal de la Iglesia, porque todas las personas dichas tocan estos Ornamentos, sin rastro de escrupulo.

A la razon de dudar se responde, que casi todos los Derechos citados hablan de los vasos sagrados. Solo el Capitulo, *vestimenta*, habla de las vestiduras sagradas. Al qual se ha de responder lo primero, que aquella palabra, no deuen, no tiene tãta fuerça que sea declaradora de precepto. Lo segundo se responde, que quando tẽga fuerça de precepto por la contraria costumbre, esta abrogado. Finalmente se puede dezir, que si tiene fuerça de precepto, se ha de entender que no es licito que estas personas toquen las vestiduras sagradas para vsos prophanos.

La segunda duda es, si los seglares y mugeres tocando el Caliz, y la Patena immediatamente, si es pecado, y lo mismo es en tocar los Corporales, y el Ara. En esta dificultad el Padre Maestro Soto enseña, que no auiendo menosprecio, quiça no es pecado aun venial, y si lo es, es leuissimo pecado.

Soto in 4. dist. 13. q. 2. art. 3. ad 3.

Digo lo primero, que el tocar el Caliz consagrado, y las demas cosas ya dichas immediatamente es pecado en los seglares, y mugeres aũque no aya menosprecio. Esto se prueua lo primero de los Derechos citados que prohiben el tal tocamiento. Lo segundo se prueua del vso de toda la Iglesia, porque todos hazen escrupulo de tocar estas cosas.

Digo lo segundo, que no auiendo menosprecio, no sera pecado mortal, pero sera pecado venial, si se haze sin causa y necesidad. Que no sea pecado mortal consta del comun consentimiento de todos los Fieles, porque ninguno haze escrupulo de pecado mortal. Tambien consta, porque la materia no es tan graue, que aya obligacion de pecado mortal. Que sea pecado venial se prueua con las razones del primer dicho. Las quales se confirman, porque los Summos Pontifices han dado priuilegio a los Religiosos, para que los legos puedan tocar los Calices, y otras cosas semejantes. Luego ello de si no es licito.

Digo lo tercero, quando los vasos sagrados encierran enssi el Cuerpo y sangre de Christo, no los puede tocar sino el Sacerdote, o quando mucho el Diacono. Y haziendo lo cõtrario sin causa y necesidad, no se podria escusar de pecado mortal. Esto enseña Paludano, y otros modernos Theologos. Desto habla el Capitulo *non oportet*. 1. La razõ es, porque en el tal caso la materia es graue, y anssi seria pecado mortal.

Palud. in 4. d. 13. q. 1. art. 4

Digo lo quarto, que quando el Caliz esta vazio, licitamente lo puede tocar el Subdiacono. Y anssi toca estos vasos quando le ordenan. Anssi se determina en el Capitulo *non licet*. 1. Esto mismo se estiende al Acolyto, quando estan ministrando en el altar, como se vee en el Capitulo *non licet*. 2. Finalmẽte qualquier Ministro sagrado, aunque no sea ordenado, sino de primera corona no pecara tocando estos vasos sagrados. Esto consta del vso, y del Derecho.

Es necessario dezir vna palabra en particular de los Corporales. Digo lo primero, que en el Derecho, los Corporales se ygualan quanto a esto con el Caliz. Esto consta manifiestamente de los Derechos citados, particularmente del Capitulo *sacratas pallias*, por las quales se entienden los Corporales.

Cap. nullus 1. dist. 14.

Digo lo segundo, que en el Derecho esta determinado, que los Corporales se han de lauar en cierto vaso determinado para este efecto, y los ha de lauar por lo menos el Diacono: y el agua que saliere del lauatorio, no se ha de verter, sino derramarse en la piscina sagrada. Esto se determina en el Derecho. Acerca desto se ha de aduertir, que esto por lo menos se ha de entender en la primera lauadura, y quanto a esto no esta abrogado el Derecho, ni ay causa razonable para que este abrogado, como lo dize muy bien Sylueстro. La razõ es, porque podria auer algunas reliquias en los Corporales, y anssi es razon que por lo menos la primera vez se lauen con esta reuerencia. Pero en el segundo, o tercero lauatorio, si se hiziesse lo mismo, seria muy bien hecho, y muy decente cosa. Despues del primer lauatorio, muchos Doctores muy probablemente enseñan, que los Corporales los pueden lauar, y adereçar, y assear mugeres, particularmente Religiosas. Lo qual enseña Cayetano. Y la razon es, porque esto es tocar los Corporales con causa, lo qual no es pecado. La causa es, para que esten mas limpios, y mas asseados. Lo qual hazen mejor las mugeres, y anssi no seria pecado ninguno. Verdad es, que a las Religiones se les concede priuilegio algunas vezes, para que los Religiosos legos, o Religiosas puedan lauar los Corporales. De lo qual parece que se colige, que esto de si no es licito, sin priuilegio.

Cap. nemo 2. de consecra. dist. 2. Syluest. v. corporalia. q. 1. & v. bene dictio. q. 7.

Caietan. verb. mulierũ pecc. 2.

A esto se responde de dos maneras. La primera es, que el priuilegio es para lauarlos la primera vez, y no la segunda. Lo segundo se puede responder, que la opinion de Cayetano, no es cierta y aueriguada, sino probable, y muy probable. Por lo qual el priuilegio se da para que seguramente, y con certidumbre, sin rastro de escrupulo puedan lauar los Corporales, Sylueстro añade, que el lauar los Corporales los seglares y mugeres se puede escusar por la costũbre; y cita a Paludano por su sentencia. La verdad es, que no ay tal costumbre.

Syluest. v. benedictio. q. 7. & ver. corporalia, q. 1.

La dificultad es si los seglares y mugeres, y los que no son de Euangelio lauassen los Corporales la primera vez, si seria pecado, y que pecado seria. En esta dificultad, digo lo primero, que por lo menos seria pecado venial muy graue, por la prohibicion del Derecho, y porque la materia parece algo graue. No me atreueria a condenarlo a pecado mortal, aunque parece q̃ tiene su dificultad, por ser el negocio graue, y tambien porq̃ puede auer reliquias en los Corporales.

Digo lo segundo, que el verter el agua, en que

que se lauaron los Corporales la primera vez, fuera de la piscina, sagrada, es muy graue pecado, por lo menos venial. Por la prohibicion de los Derechos, y porque parece la materia algo graue: y por el peligro que ay de las reliquias q̃ puede auer en los corporales. No me atreueria a condenarlo a pecado mortal por la razon dicha en lo passado.

De lo que toca a los Purificadores, se ha de dezir lo mismo que de los corporales. Porque aunque es verdad, que los purificadores, no estan benditos como los corporales, pero con todo esso tocá la sangre de Christo, y algunas vezes algunas reliquias.

De suerte, que lo que toca a lauarlos la primera y segũda vez, se ha de guardar lo mismo, y con la misma obligacion que en el lauar los corporales.

De las Palias y paños de Caliz, y manteles, y otros ornamentos del Altar, aunque esten benditos, no es la misma razon, y assi los pueden lauar, aunque sea la primera vez los seglares y mugeres, y lo mismo es de las Aluas, y Amictos.

Tercera conclusion. Muy mas prohibido essa vsar de los vasos sagrados, y destas cosas sagradas para vsos prophanos. Pongo exemplo. Esta muy prohibido vsar del Caliz para beuer en la comida ordinaria, y vsar de los corporales, y otras cosas sagradas en lugar de mãteles, para comer ordinariamente, o vsar de las vestiduras sagradas en representaciones prophanas, o en juegos, o burlas. Esto todo esta tan prohibido, que no se puede escusar de pecado mortal. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, y otros muchos modernos Theologos. Prueuase lo primero de los Derechos citados, en los quales esta muy prohibido el tocar estas cosas sagradas. Luego muy mas prohibido estara el prophanarlas de la manera dicha. Particularmente esto se prohibe en el Capitulo *quæ semel*, en el qual las cosas que vna vez se dedicaron para el Monasterio, se prohibe que siruan a habitacion seglar. Y en otro Capitulo que comiença *nemo*, se manda, que la Palia que estuuo en el altar, no ha de seruir para emboluer el difuncto.

Cap. quæ semel. 19 q. 3.

Capi. nemo 2. de consecra. dist. 1.

De lo qual todo se colige, que estas cosas no han de seruir en vsos prophanos. Lo segundo se prueua, porque el vsar destas cosas en vsos prophanos, no se puede hazer sin menosprecio de las tales cosas. Luego de si es pecado mortal.

Acerca desta conclusion, es la dificultad, si es pecado vsar destas cosas sagradas para vestir los difunctos, particularmente Sacerdotes.

La razon de dudar se toma del Capitulo vltimamente citado, en el qual se prohibe esto muy en particular. En esta dificultad Syluestro absolutamente dize, que no es licito vestir los muertos con cosas sagradas, y con vestiduras sagradas, aunque sea con color de piedad: y habla en particular de los Sacerdotes, y Obispos. Porque parece que este es vso prophano. Y dize este Author, que quando los Sacerdotes, o Obispos se entierran con semejantes vestiduras, no han de estar benditas, y si lo estan se escusa el tal hecho por la costumbre.

Syluest. v. benedict. 1. q. 7.

A esta duda se responde diziendo lo primero, que no es illicito enterrar los Sacerdotes, y Obispos con vestiduras sagradas. Esto enseñan comunmente los Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, que muchas vezes entierran los tales con vestiduras sagradas, y benditas. Lo segundo se prueua, porque esto no es conuertir las vestiduras sagradas en vsos prophanos, sino a obras de misericordia, y de piedad, qual es enterrar la persona sagrada. Lo tercero se prueua, porque es licito quemar estas vestiduras sagradas, quando ya estan viejas. Luego mas licito es enterrallas con vna persona sagrada.

Digo lo segundo, que no es cosa conueniente que los cuerpos de los difunctos, aunque seã sacerdotes se amortajen con las Palias del Altar, o con los manteles del Altar. Esta conclusion se prueua lo primero de aquel Derecho q̃ trayamos, que habla desto en particular. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia. Los cuerpos de los difunctos, nunca vso la Iglesia amortajallos con las Palias, ni con los manteles del Altar. Lo segundo se prueua, porque parece cosa indecentissima, que estas cosas toquen immediatamente el cuerpo del difuncto, aunque sea sacerdote: por lo qual sin gran necessidad, no es cosa decente hazerlo assi. De lo qual se infiere, que seria pecado, por lo menos venial, enterrar los cuerpos de los difunctos, aunque sean sacerdotes, con estas cosas sagradas que siruen al Altar. Esto tiene mucho mas verdad de los Corporales, a los quales se deue mas respecto.

A la razon de dudar responde la Glossa alli, que se entiende aquel texto de los seglares difunctos. Tambien se puede dezir, que se entiende de las Palias y Corporales, y mesas de manteles, y no de las vestiduras sacerdotales.

Quarta conclusion. Las cosas sagradas no hã de seruir mas a vsos prophanos, y communes. Esta conclusion se ha de entender, no solamente mientras dura la bendicion, y consagracion, sino tambien despues. De suerte que la cosa sagrada no es licito conuertilla en vsos prophanos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, Palude, y el Maestro Soto, y otros Doctores, y Syluestro. Esto se prueua del Derecho, porque en el Capitulo, *ligna*, se manda que los maderos de la Iglesia que se deshizo no siruan para otra obra, sino para otra Iglesia, o para Monasterio de Religiosos, y no para casas de seglares, y que antes se han de quemar que siruan de esso. Y lo mismo se dize en el Capitulo *Altaris*. Lo mismo se ha de entender de las vestiduras sacerdotales, y de otros ornamẽtos, particularmente, si estan benditos.

D. Tho. 3. p. q. 83. a. 3. ad 3. Palud. & Sotus, & alij, in 4. d. 13. Syl. verb. benedictio. Cap. ligna de cõsecr. dist. 1. & c. altaris.

La primera duda es de los vasos de plata, como son Calices, y Patenas, si se pueden conuertir en vsos prophanos. La razõ de dudar es, por q̃ se puedẽ vẽder despues de quebrados. Luego la plata puedese conuertir en vsos prophanos.

A esto

A esto digo lo primero, que estos vasos no se pueden vender, sino es en ciertos casos, como lo enseñan los Summistas.

Digo lo segundo, que entonces ya es licito conuertirlos en otros vsos comunes. La razon es, porque el venderlos procede de necesidad de la misma Iglesia, y ansi es cosa Religiosa vēdellos. Particularmente, que para conuertirlos en otros vsos, es necessario meterlos en el fuego, y labrarlos de nueuo, y ansi se han como si fueran otras cosas diferentissimas, y puedē seruir a vsos prophanos.

La segunda dificultad es, si es pecado conuertir estas cosas sagradas en vsos prophanos. Ya diximos arriba que es pecado mortal vsar de las cosas sagradas en vsos communes, mientras estan sagradas. La dificultad es despues q̄ pierden la bendicion, o consagracion.

A esta duda se responde, que a lo menos es pecado venial, por ser contra lo que esta mandado en el Derecho, y porque tiene vna manera de indecencia. No me parece mas que pecado venial, por no ser materia muy graue.

La tercera duda es, si es cosa licita conuertir las cosas communes, y que siruen a vsos communes, en cosas sagradas, haziendolas sagradas, como si de vna vasquiña, o vestidura de muger se hiziesse vna casulla, o frontal, o cosa semejante. La razon de dudar es, porque Sixto Quarto concedio vn priuilegio a los Religiosos de San Francisco que pudiessen conuertir las cosas prophanas en cosas sagradas, y que sirviessen al ministerio de la Iglesia. Luego sin priuilegio no es licito, ni seguro en conscien-cia. En esta dificultad algunos Doctores dizen que esto esta prohibido.

En esta dificultad digo lo primero, que absolutamente esto no esta prohibido. Esto enseñan comunmente los Doctores. Prueuase del vso comun de la Iglesia, que conuierte vna ropa de seda que auia seruido en vsos comunes en casulla, y los despojos de vna casa seglar cayda siruen para edificar vna Iglesia, y desto nadie hizo escrupulo. De suerte, que quando la cosa prophana muda la forma, o figura, no ay duda sino que se puede hazer.

La dificultad esta, si guardando la misma forma y figura la cosa prophana se puede dedicar para cosa sagrada.

Digo lo segundo, que si la forma y figura es conueniente para algun vso y ministerio sagrado, absolutamente con aquella figura se puede conuertir en cosa sagrada, saluo si vuiesse escandalo, o alguna particular indecencia. La razon es, porque esto no esta prohibido por algū Derecho, y por otra parte por auer seruido en vsos comunes, no estan manzilladas estas cosas, y quando lo estuuiessen con la bendicion, y consagracion se purifican. Luego licito es. Y ansi los Pontifices sanctamente edificios prophanos, los han dedicado para templos, y conuertido en Iglesias. A la razon de dudar se responde, que aquellos priuilegios se conceden para que se haga con mayor seguridad de conciencia: porque ay algunos Doctores que dizē estar prohibido.

Capitulo XXIII. De la preparacion que es necessaria para dezir missa.

HEmos dicho de la disposicion y preparacion necessaria de parte del cuerpo, que ha de yr ayuno, y vestido cō las vestiduras sagradas, que ya hemos dicho. Tambien hemos dicho de la disposicion necessaria de parte del alma, quanto a lo que toca al comulgar. Agora hemos de dezir de otras cosas necessarias para dezir missa, que son como preparaciones.

Primera conclusion. El sacerdote que entiende que esta en pecado, esta obligado a confessarse antes de dezir missa, o a tener contricion si no tiene copia de confessor. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, conforme a lo dicho arriba de la preparacion, y disposicion para comulgar. Porque el sacerdote que dize missa, necessariamente ha de comulgar. Esto es general y comun para todos los que comulgā. Lo particular que ay en el sacerdote se ha de declarar en este lugar.

Segunda conclusion. El sacerdote que dize missa, no solamente esta obligado a llegar a dezir missa con consciencia pura porque ha de comulgar, sino tambien, porque ha de consagrar, y sacrificar. Porque estas son obras sagradas, q̄ requieren limpieza en el ministro que las haze de oficio. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores, aunque no he visto ninguno en particular q̄ trate este punto. De lo qual se sigue, que ay gran diferencia entre el que comulga tan solamente, y el que dize missa. El que comulga tan solamente, aunque sea sacerdote, no comete mas que vn pecado, o peca por vna sola razon, que es recibir indignamente este sacramento: y ansi es sacrilegio por esta sola razon. Pero el sacerdote que dize missa en pecado mortal, no solamente peca pecado de sacrilegio, por recibir indignamente este sacramento, sino tambien por consagrarle, y por sacrificar, que son nueuas razones de sacrilegio. De lo qual se sigue, que muy mas grauemente peca pecado de sacrilegio, el sacerdote que dize missa en pecado mortal, què no el que comulga, por la razon ya dicha.

La primera dificultad es, si es vn sacrilegio, o tres, en el sacerdote. La razon de dudar es, porque parece que no es mas que vna sola obra el dezir missa. Luego no es mas que vn sacrilegio. Por otra parte, parece que son tres sacrilegios, vno por consagrar en pecado mortal, que consagrar es obra sagrada, y el hazella en pecado mortal, es pecado mortal de sacrilegio. Otro por sacrificar, porque es tambien obra sagrada. Otro por comulgar en pecado mortal. En esta dificultad algunos modernos Theologos, entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa capitulo duzientos y quarenta y quatro, conclusion veynte y seys, por la primera razon hecha enseña, que toda aquella obra tan solamente es vn sacrilegio. Otros Doctores por la segunda razon enseñan, que son tres sacrilegios distinctos.

Digo

Digo lo primero, que la vna y la otra ſenten cia tiene probabilidad, quanto al ſer diſtinctos pecados. Y eſto por las razones hechas. Aunque mas probable me parece, que es vna obra de pecado mortal.

Digo lo ſegundo, que en lo que toca a las coſtumbres, certiſsimo ha de ſer, que el dezir miſſa es vna obra que tiene aquellas tres razones de ſacrilegio, agora ſea vna obra, agora muchas. Como el hurtar coſa ſagrada de la Igleſia tiene dos razones de ſacrilegio: y lo que toca a la coſtumbre es coſa impertinẽte ſer vna obra y vn pecado, o ſer muchos en numero.

De la reſolucion deſta dificultad ſe reſuelué facilmente otras. La vna es, ſi vno en pecado mortal ſe ſienta a confeſſar, y confieſſa diez, o doze perſonas, ſi es vn ſacrilegio todo aquel cõfeſſar continuado, o ſi ſon muchos. En lo qual ay diferentes pareceres y probables. Porque vnos dizen, que es vn ſacrilegio por ſer vna obra continuada. Anſi lo dize el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Otros dizen, que ſon muchos ſacrilegios, conforme a las confeſsiones que haze. Lo que es cierto, es que confeſſar muchas perſonas, es mas graue ſacrilegio, y tiene razon de muchos ſacrilegios, y ſe ha de declarar en la confeſsion el numero de las confeſsiones que hizo. Como ſi vno cõ vna miſma obra mataſſe muchos clerigos. La otra dificultad es, de vn ſacerdote que comulga muchas perſonas de vna vez, ſi ſon muchos pecados de ſacrilegio, o vno. Eſta dificultad procede en la opinion de los que dizen, que el comulgar es pecado mortal, y ſacrilegio, hablo del comulgar el Sacerdote a otros, quando el eſta en pecado mortal. Porque en la opiniõ de aquellos que dizen, que quando el Sacerdote comulga a otro eſtando el en pecado mortal, no peca mortalmente, porque no es obra ſacramental, ſino miniſtracion del ſacramento, no procede eſta dificultad. Conforme a eſto ay diferentes opiniones, porque vnos dizen que es vn pecado, otros que ſon muchos. Lo cierto es, que tiene razon de muchos ſacrilegios, y es neceſſario declarar en la confeſsiõ el numero de los que comulgo. Tãbien es coſa cierta en eſta opinion, que el Sacerdote que acabando de dezir miſſa en pecado mortal comulga alguna perſona, o perſonas, comete diſtincto ſacrilegio. Porque el comulgar es aceſſorio, y muy acidental al dezir miſſa.

La ſegunda dificultad es, ſi peca mas grauemente el Sacerdote, comulgãdo debaxo de ambas eſpecies ſacramentales, que el ſeglar, que tãſolamente comulga debaxo de la vna eſpecie ſacramental de pan. De ſuerte, que el miſmo comulgar ſea mas graue pecado el del Sacerdote.

La razon de dudar es, porque cada eſpecie ſacramental tiene ſu fuerça y virtud de dar gracia, como es coſa cierta y averiguada en toda ſentencia. Luego el que comulga en pecado mortal debaxo de ambas eſpecies, peca mas grauemente, porque pone impedimento a ambas las eſpecies ſacramentales, que tienen fuerça y virtud de dar gracia. Declaremos mas eſta dificultad. Sea caſo que vn Sacerdote recibio las eſpecies ſacramentales de pan en pecado mortal, y antes que recibieſſe las eſpecies de vino, tuuo contricion de ſus pecados. En el tal caſo las eſpecies de vino hazen ſu efecto, y dan gracia. Luego quando ſe reciben en pecado mortal, poneſe impedimento a la tal gracia, y por conſiguiente es nueua razon de ſacrilegio.

A eſta dificultad ſe reſponde, no ſer muy fuera de camino, que es mas graue pecado y ſacrilegio, el comulgar debaxo de ambas eſpecies, que no debaxo de vna eſpecie. La razon hecha tiene grande aparencia para conuencer eſta reſolucion. Pero tambien ſe podia dezir, que no es mas graue pecado, porque debaxo de qualquiera eſpecie ſe recibe Chriſto, y la virtud total del ſacramento. Deſta dificultad no he viſto Authores que la diſputen.

La tercera dificultad es, ſi por dezir la Epiſtola y Euangelio en la miſſa en pecado mortal, es nueua razon de ſacrilegio, como lo es por ſacrificar y conſagrar en pecado mortal: como queda ya dicho. La razon de dudar es, porque el Diacono, y Subdiacono, que dizen ſolemnemẽte el Euangelio, y la Epiſtola en pecado mortal, pecan mortalmente, ſegun probable ſentencia, como queda dicho arriba. Luego el ſacerdote que dize la Epiſtola, y Euangelio en pecado mortal, ſera nueua razon de ſacrilegio: y dos razones de ſacrilegio, vna por dezir la Epiſtola, y otra por dezir el Euãgelio. Eſta dificultad no procede en la opinion de aquellos que enſeñan, que el Diacono, o Subdiacono que dizen la Epiſtola, y Euangelio en pecado mortal, no pecan mortalmente, ſino venialmente. Tampoco importa mucho para lo que toca a las coſtũbres como queda ya dicho, ſi es vn pecado todo, el dezir miſſa, o ſi ſon muchos, ſino lo que diſputamos es, ſi ſon eſtas nueuas razones de ſacrilegio, que ſe hallan en toda aquella obra de dezir miſſa.

A eſta dificultad ſe reſponde, que ſegũ aquella opinion, es muy probable ſentẽcia, que ſon nueuas razones de ſacrilegio. Eſta reſolucion conuence bien aparentemente la razon que eſta hecha. De ſuerte, que por eſtar conſagrado para dezir la Epiſtola, y el Euangelio, y dezirlos en pecado mortal, es nueua razon de ſacrilegio, anſi diziendo la Epiſtola, como diziendo el Euangelio.

Tercera concluſion. Fuera de la diſpoſicion dicha, es neceſſario con neceſsidad de precepto que tenga intencion de ſacrificar y ofrecer el ſacrificio, como deue, y honeſtamente: y ſino tuuieſſe eſta intẽcion y voluntad, pecaria mortalmente. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque el va a ſacrificar: luego ha de tener la deuida intencion al ſacrificio.

Quarta concluſion. Otras diſpoſiciones que ſe ſeñalan en el Miſſal, y otras preparaciones q̃ ſe mandan alli, como ſon oraciones deuotas, y otras coſas ſemejantes, no caen debaxo de precepto, ſino debaxo de conſejo. Demanera, que

no

no sera pecado mortal dexar las tales cosas. En esto conuienen todos los Theologos. La razõ es, porque todo esto se pone como muy buen consejo, y no como precepto. Lo mismo es de las deuociones que cada vno tiene por costumbre de dezir antes, que vaya a dezir missa.

Quinta conclusion. El Sacerdote que ha de dezir missa, ha de estar ayuno con el ayuno natural, como el que ha de comulgar: porque tambien el comulga. En esto no ay cosa particular fuera de lo que queda dicho arriba de los que comulgan. Solamente se ha de aduertir, que el sacerdote que dize missa, no estando ayuno, mãda el Derecho que lo descomulguen, o le depõgan. Verdad es, que no incurren luego la tal pena.

Cap. nihil. 7. q. 1

Sexta conclusion. El que llega a dezir missa, es necessario debaxo de precepto, que tẽga tal disposicion corporal, que excluya todo el peligro de irreuerencia, o de dexar el sacrificio començado. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque se ha de dezir missa con la reuerencia deuida a tan alto sacramẽto. Luego qualquier peligro de irreuerencia sera pecado. Tambien el que dize missa esta obligado a proseguir el sacrificio. Luego seria pecado yr a dezir missa con peligro de dexar el sacrificio. De lo qual se infiere, que no han de dezir missa los que estan caducos, o tienen vaydos de cabeça, o otra semejante enfermedad. Ansi se determina en el Derecho. La razon es clara, porque estos tienen peligro de irreuerẽcia, y de dexar el sacrificio. Por lo qual es pecado mortal dezir missa, y los que cuydan de ellos, como son los Prelados, pecaran mortalmente dexandolos dezir missa. Lo mismo es de los que tienen vomitos, por el peligro q̃ ay de hazer injuria a tan alto sacramento. Y lo mismo de otros que tienen semejantes enfermedades. Hase de aduertir, que en aquellos derechos se determina que los que tuuieren semejantes enfermedades de cabeça, se han de curar, y despues de curados han de estar vn año sin dezir missa, para que se eche de ver que puedẽ llegar al altar sin peligro. Porque los males de cabeça duran mucho, y son peligrosos para este ministerio. Y la misma proporcion de tiempo se ha de guardar en otras enfermedades, que traen consigo peligros semejantes. Hase de aduertir, que si la enfermedad no es peligrosa, pero trae horror consigo, como si es leproso, o tiene otra semejante enfermedad, entõces no esta prohibido el Sacerdote de dezir missa absolutamente, sino de dezir missa en publico. Podrala muy bien dezir en secreto, porque no aya horror.

Ca. communiter 13. d. & 2. q. 7. per totã.

Septima conclusion. Cosa conueniente es, y muy decente, que el Sacerdote quando va a dezir missa se laue las manos. La razon es, por la limpieza corporal que significa la espiritual, como lo dize Innocencio. Y aunque es verdad, que esto no es materia de precepto riguroso, de suerte que obligue a pecado mortal: pero cõ todo esso no se ha de dexar facilmente, por ser cosa que pertenece a la limpieza corporal que es necessaria: y tambien, porque es muy buena costumbre de los sacerdotes que van a dezir missa.

Lib. 1. de mysterio miss. c. 94.

Octaua conclusion. No es preparacion, ni disposicion necessaria para dezir missa, el auer dicho maytines. De suerte, que no es pecado mortal, q̃ el sacerdote particular diga missa sin auer rezado maytines. Esta conclusion es cõtra muchos Doctores que tienen lo contrario. Particularmente contra Palude, y San Antonino, y Gabriel, y la Summa Angelica, y Armilla, y Nauarro, que parece que enseñan esta sentencia. Estos Authores se fundan en la costumbre de la Iglesia, y la costumbre de la Iglesia obliga debaxo de pecado mortal en materia graue, qual parece esta presente. Por esta razon estos Doctores enseñan ser pecado mortal dezir missa antes de auer rezado maytines. Pero nuestra conclusion es comũ entre los modernos Theologos. Ansi lo tiene el Padre Maestro Soto, y Sylvestro, y Nauarro, y otros muchos. Tengo por certissima esta nuestra conclusion, sin auer rastro de dificultad en ella. Esta conclusion se prueua, porque no ay precepto en todo el derecho de rezar primero maytines que dezir missa, como consta manifiestamente del derecho. Y la costumbre que ay, no es porque se entienda: que ay precepto de rezar maytines primero que dezir missa, sino porque de ordinario, y regularmente, los maytines se dizen a su deuida hora, que es primero que llegue el tiempo de dezir missa: y ansi no obliga esta costumbre a pecado mortal. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque los maytines de su naturaleza, no tienen necessaria connexion con el dezir missa. Luego no es necessario rezar primero maytines que se diga missa.

Pal. in 4. dist. 13. q. 2. art. 2. D. Anto. 3. p. tit. 13. ca. 4. §. 1. Gabr. sup. can. miss. lectio. 13. Sũ. Ang. ver. miss. num. 42. Armi. v. horæ cano nicæ n. 18 Nau. lib. de ora. c. 3. nu. 70. Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 2. & lib. 10. de iust. q. 5. art. 4. Syl. ver. miss. 1. quæst. 6. Nauar. vbi sup.

La primera dificultad es, si sera pecado venial dezir primero missa, que rezar maytines. En lo qual algunos Doctores enseñan, que no es pecado venial el dezir missa antes de auer rezado maytines. De suerte, que bien podra ser que peque venialmẽte, por no auer rezado los maytines a su tiempo, no auiendo ligitima causa para ello: pero no pecara venialmẽte por no los auer dicho primero que la missa: esto se ha de entender, aunque no aya causa ninguna para dezir primero missa que maytines. La razon es, porque no ay precepto ninguno de dezir primero maytines que missa.

Digo lo primero, que auiendo causa ligitima para dezir primero missa que maytines, no es pecado ninguno hazerlo ansi. En esto conuienen los que tienen nuestra conclusion. La razon es: porque dezir primero prima, y tercia, que maytines, y trocar el tal orden de la Iglesia sin causa ninguna, es pecado venial, y con causa no es pecado ninguno: luego tampoco sera pecado venial dezir primero missa que maytines, auiendo causa ligitima. La ligitima causa no es necessario que sea cosa muy graue, pues no es muy graue la obligacion, sino basta que sea alguna causa razonable. Como si está aguardando al sacerdote algunas personas para que diga missa, que no podran despues oyrla, o

otra

otra cosa semejante.

Digo lo segundo, que me parece pecado venial dezir primero missa que maytines, si se haze sin causa, ni razon alguna. Lo que me mueue es, porque si tan graues Authores enseñan, que es pecado mortal sin causa ninguna dezir primero missa que maytines, por lo menos ha de ser pecado venial el dezir primero la missa, que los maytines.

Lo segundo se prueua, porque no se puede negar, sino que ay alguna indecencia en dezir primero missa que maytines, porque enfin los maytines son oficio de la noche, y la missa es oficio del dia. Luego pecado venial sera, sin causa ninguna, dezir primero la missa que los maytines.

La segunda dificultad es, de las comunidades, en las quales se dizen maytines, y las demas horas, y missa, si en las tales comunidades sera pecado mortal dezir primero missa q̃ maytines. Pongo exẽplo en vna Iglesia Cathedral, o en vn Conuento: porque en las Iglesias donde no se dize el oficio Diuino, no tiene lugar esta duda. La razon de dudar es, porque sino es pecado mortal, que el sacerdote parricular, diga primero missa que maytines. Luego tampoco sera pecado mortal, que en semejante comunidad se diga primero la missa que los maytines.

A esta dificultad digo lo primero, que si en semejante comunidad se dixesse primero la missa mayor que los maytines, y la primera, sin causa uinguna, y sin razon, seria graue pecado, y pecado mortal. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto se prueua, porque las tales comunidades tienen obligacion a dezir los oficios Diuinos, y la missa a sus tiempos determinados: luego sino lo dizen sera graue pecado. Por lo qual los Prelados, y Superiores tienen gran obligacion a mirar en esto: particularmente porque seria escandalo, si el pueblo viesse peruertir este orden, porque este orden pertenece grandemente al culto Diuino. Este dicho se ha de entender regular y comunmẽte.

Digo lo segundo, que en algun caso raro, por alguna causa publica, y quitando el escandalo, no seria pecado graue el dezir primero la missa que los maytines, y prima. Esto enseñan tambien comunmente los Doctores. La razon es, porque entonces la causa publica escusa el dezir missa primero que los maytines.

Aduiertase, que hablado de las personas particulares, lo que queda dicho de los maytines, con mucha mas razon se ha de dezir de la prima. Porque la prima en el orden del Diuino oficio, es despues de los maytines. No auiendo obligacion debaxo de pecado mortal, de dezir primero maytines que missa, tampoco la aura de dezir primero prima que maytines. Solamẽte se ha de notar, que si vno dixesse primero missa que prima, aũque lo hiziesse sin causa ninguna, ni razon, no seria pecado venial, porque de la prima no ay vso ninguno de dezirla primero que la missa, ni es indecencia: porque la prima es hora de las del dia.

Capit. XXIIII. De las cosas que esta obligado el Sacerdote a dezir en la missa, y de las ceremonias que esta obligado a hazer.

PRimera conclusion. El Sacerdote tiene obligacion de guardar todo el rito de la missa, como esta determinado, y ordenado en el Missal. Esta conclusion tienen comunmente todos los Doctores. Prueua se lo primero del Concilio Tridentino, en el qual se manda esto estrechamente. Lo segundo se prueua de vn Motuproprio de Pio Quinto, que anda en el principio del Missal, en el qual se manda esto estrechissimamente, y debaxo de sancta obediencia. Lo tercero se prueua con la razon deste precepto, que es graue, y perteneciente al culto Diuino: y para que se haga con la deuida reuerencia. *Con. Trid. sess. 22. c. de obseruandis in celebrat. miss.*

Hase de aduertir, que algunas Religiones, y entre ellas la nuestra, tienen priuilegio de no dezir missa conforme al rito del Missal Romano: y los que tienen el tal priuilegio, estan proporcionablemente obligados a guardar las cosas que manda su proprio Missal, y su ordinario. Como en el exemplo puesto, los Religiosos de la Orden de Sancto Domingo, tienen obligacion, a dezir missa conforme el ordinario de su Missal. Pero hase de declarar mas en particular, quando sera pecado mortal, y quando venial no guardar las ceremonias, y ritos del Missal.

Segunda cõclusion. Quando es pecado mortal, o quando venial se ha de mirar de la grauedad de la materia, y del menosprecio, y de la negligencia. En esta conclusion conuienen cõmunmente los Theologos. La razon es, porque en todos los demas preceptos, para que la omissiõ sea pecado venial, o mortal, se tiene atencion a todo esto. Luego lo mismo sera en lo que toca a este precepto. Clara cosa es, que si dexasse el Sacerdote vna ligera ceremonia, y que no es tã graue, no seria pecado mortal, sino venial. Pero si dexasse vna ceremonia graue seria, pecado mortal: y lo mismo es, si la tal ceremonia la dexasse por negligencia muy culpable. Porq̃ si la negligencia fuesse natural, no seria pecado ninguno, y si fuesse negligencia no muy culpable, seria pecado venial, y no mortal. Declaremos esto mas en particular.

Tercera conclusion. Certissima cosa es, que pecaria mortalmente, y grauissimo pecado, el que consagrasse las especies de pan, y vino, sin ceremonia ninguna, ni solemnidad.

En esta cõclusion conuiene todos los Theologos. Prueuase lo primero de aquel precepto declarado en la primera conclusion: y la materia en este caso seria grauissima, luego el pecado mortal seria grauissimo. Lo segũdo se prueua, porque seria grandissima irreuerencia deste sacramento, consagralle sin ninguna ceremonia, ni solemnidad. Luego sera pecado mortal grauissimo. Lo mismo es, si dexasse alguna parte no-

te notable de las ceremonias,o alguna ceremonia muy graue.

Quarta concluſion. El ſacerdote que dexaſſe alguna parte notable,y graue de la miſſa, pecaria mortalmente. En eſto conuienen todos los Theologos. Prueuaſe eſta concluſion de lo dicho en las concluſiones paſſadas:porque entonces paſſaria el precepto en coſa notable y graue.Como ſi dexaſſe la Epiſtola,o el Euangelio, o otra parte notable de la miſſa, haziendolo de propoſito:porque ſi lo hizieſſe con inaduertencia no culpable,no ſeria pecado mortal, y eſcuſarſeya como ſe eſcuſa el paſſar otros preceptos.

Acerca deſto es la primera dificultad , ſi dexar qualquiera coſa del Canon es pecado mortal,aunque ſea vna coſa pequeña , y vna , o dos palabras breues. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan que dexar qualquiera palabra del Canon de propoſito,o por negligencia culpable,es pecado mortal. Porque les parece ſer coſa tan graue el Canon de la miſſa , que qualquiera palabra del Canon es materia graue , y dexarla es pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde,no ſer pecado mortal dexar qualquiera palabra del Canon . Eſto enſeñan muchos Theologos. La razon es,porque no es qualquiera palabra graue materia , y anſi no ſera pecado mortal dexar qualquiera palabra.Verdad es,que las palabras del Canõ ſon grauiſsimas,y ſanctiſsimas, y anſi es neceſſario tener gran atencion a dezirlas,y no dexar ninguna , y mas facilmente ſera graue materia dexar algunas palabras del Canõ, que no de otra parte de la miſſa.Qual ſea graue materia del Canon,haſe de mirar conforme a las reglas de prudencia. Graue materia entiendo que ſeria , dexar vna entera oracion del Canon,como el *Cõmunicantes* , o otra ſemejante.

La ſegunda dificultad es , ſi vno por oluido natural dexo alguna coſa de la miſſa , como la Gloria,o el Credo,o otra coſa ſemejante , ſi de ay a vn poco que ha ydo adelante en la miſſa ſe le acuerda que ha dexado aquella parte de la miſſa,eſtara obligado a boluello a dezir.

A eſta duda ſe reſponde , que regularmente no es neceſſario boluerſe a dezir. Anſi lo enſeña Syluestro. La razon es,porque moralmente no ſe puede eſſo hazer comodamente , y ſin alguna nota.Eſto ſe entiende hablando de las coſas que no ſon de la ſubſtancia del ſacrificio, porque ſi lo fueſſen , ſeria neceſſario boluerlo a dezir.

Sylue.v. miſſa.1. q.5.6.4. & 5.

Quinta concluſion. El ſacerdote que dize miſſa con Diacono,y Subdiacono,no eſta obligado a dezir el por ſi la Epiſtola , y el Euangelio en ſecreto,como lo hazen algunos ſacerdotes.

Nauar. de oratione miſcella 78.

Eſta concluſion es contra el Doctor Nauarro. Pero tienenla comunmente los Doctores. La razon es,porque no ay derecho ninguno q̃ obligue al tal ſacerdote a dezir la Epiſtola , y el Euangelio. Y el Miſſal de Pio Quinto,no pone tal ceremonia,ni obligacion.

Sexta concluſion. Los ſacerdotes tiené obligacion a no añadir nueuas palabras,o collectas en la miſſa fuera de las que pone el ordinario. Eſto determino el Concilio Tridentino en el lugar citado en la primera concluſion , y tambien lo manda eſtrechamente Pio Quinto,en el Motuproprio ya alegado. Haſe de aduertir q̃ en añadir puede auer tambien graue pecado, como lo enſeña Syluestro , y el Padre Maeſtro Soto. Lo qual ſe ha de entender añadiendoſe en publico,pero no en ſecreto. Haſe de aduertir,que para ſer pecado mortal el añadir algunas palabras , o oraciones en la miſſa , ha de ſer haziendoſe con malicia y preſumpcion , como lo dize el miſmo Motuproprio de Pio Quinto. Lo que eſta dicho del añadir,conforme al ordinario Romano, tambien ſe ha de entender proporcionablemente de los que dizen miſſa conforme a otro ordinario , conſentido por particular priuilegio . Eſtos tales no han de añadir palabras , y oraciones notables ſi las añaden al oficio de la Miſſa.

Sylue.v. miſſa.1. q.2.6.3. Sot.in 4. d.13.q.2. art.4.

Acerca deſte Motuproprio ay vna dificultad,ſi peca el ſacerdote que no dize la miſſa del dia,ſino otra conforme a ſu deuocion. Pongo exemplo.La miſſa del dia es de Feria,y el ſacerdote dize la de nueſtra Señora.La duda es,ſi pecara.La razon de dudar es,porque el Motuproprio de Pio Quinto, manda que ſe guarde el ordinario , y el ordinario manda que ſe diga la miſſa del dia.Eſto ſe confirma,porque ſi conforme al ordinario ſe vuieſſe de rezar de Feria , y vno que tiene obligacion de rezar , y dezir el oficio Diuino,rezaſſe de vn Sancto,pecaria como es coſa notoria.Luego lo miſmo ſera quando vno dize la miſſa de Sancto auiendola de dezir de Feria.

Digo lo primero, q̃ no es pecado dezir miſſa de Sancto , quando la miſſa del dia es de Feria, hablando del ſacerdote que dize miſſa particular. Eſto tienen todos los Doctores. Prueuaſe lo primero,porque no ay precepto ninguno,q̃ me obligue a dezir miſſa el tal dia. Luego tampoco eſtare obligado a dezir tal,o tal miſſa.Lo ſegundo ſe prueua de la vniuerſal coſtumbre de la Igleſia. Ningun hombre de buena conſciencia, haze eſcrupulo deſto.

Digo lo ſegundo,que en las miſſas ſolemnes de las Igleſias Parrochiales , o Cõuentuales,ay obligacion de dezir miſſa del dia, conforme al ordinario. Eſto ſe prueua del derecho , en el qual ſe determina eſto. De ſuerte, que ſeria eſcrupulo, y grande, en los Prelados , o en aquellos a cuyo cargo eſta, ſino ſe dixeſſe la tal miſſa del dia.A la razon de dudar ſe reſponde:que Pio V. en ſu Motuproprio tanſolamente manda eſtrechamente , que ſe guarde el ordinario de dezir miſſa quanto a las ceremonias, y quanto a lo demas. Pero no manda eſtrechamente que ſe diga la miſſa del dia.

Cap. quidã, & cum creatura de celebratio. miſſ.

A la confirmacion ſe reſponde , que ay grandiſsima diferencia entre el oficio Diuino y la miſſa.Porque ay precepto de dezir el oficio Diuino , y anſi conſiguientemente eſta obligado a dezir el oficio Diuino de aquel dia. Pero no ay obligacion,ni precepto de dezir miſſa cada dia,

dia,y ansi no esta vno obligado a dezir la missa de aquel dia.La qual diferencia se ha de aduertir grandemente. Tambien se ha de aduertir, que quando alguno por la limosna, y pitança,o por la institucion de la Capellania, o por otra causa semejante esta obligado a dezir tal, o tal missa, tiene obligacion a dezilla,si comodamente puede. Como si tiene obligacion de dezir missa de nuestra Señora,o de las Animas. Verdad es,que si sin escandalo dexa de dezir la tal missa por dezir la del dia, no pecara, antes hara muy bien, particularmente si es fiesta solemne. Y la regla vniuersal ha de ser, que es muy buen consejo dezir siempre la missa del dia, y guardar en esto el ordinario del Missal, sino fuesse por alguna justa y razonable causa.Ansi lo dize Sylvestro,y el P. M. Soto,y Nauarro,y Victoria. La razon es, porq en esto se guarda el ordē,y determinacion de la Iglesia.

Sylues.v. miss.q.14 & alijs. Sot. in 4. d.13.q.1. art.1.Naua.in manu.c.21. nu.7.Victo.in Sū. nu.25.

Septima conclusion.Pecad - mortal es de su naturaleza,que el sacerdote sin causa vrgentissima dexe la missa començada,particularmente si esta la missa algo dentro. Esta conclusion se prueua lo primero del Derecho, en el qual se manda esto estrechamente, so pena de suspension.Lo segundo se prueua,porque seria grandissima indecencia,y irreuerencia dexar la missa comēçada.Hase de aduertir, que el tal sacerdote queda suspenso,como lo dize el Derecho: pero no incurre descomunion mayor, ni menor,como lo enseña Nauarro, y Salzedo. Esto se ha de entender, si se haze sin causa vrgente: porque si se hiziesse por causa legitima, no seria pecado mortal. Pero es de ver,qual es legitima causa para dexar la missa començada. Legitima causa sera, si al sacerdote le sobreuiene vna enfermedad,de tal suerte que comodamēte,y con la deuida reuerencia no puede acabar la missa.Tambien sera legitima causa, como lo dize Nauarro,quando despues de auer començado la missa,se le acuerda que ha comido alguna cosa,o que esta suspenso,entredicho, o irregular,o descomulgado. Entonces puede sin pecado dexar la missa,Saluo sino vuiesse escandalo:porque si le vuiesse,auia de proseguir,teniēdo contricion de sus pecados. Iusta causa para dexar la missa començada sera, si entra algun descomulgado en la Iglesia, de los q̄ tenemos obligacion a euitar, conforme al Decreto del Concilio Constancense, si el descomulgado no se quisiesse salir de la Iglesia.Esto se entiende,quando el sacerdote no vuiesse començado el Canon,y las palabras de la cōsagracion: porque si vuiesse llegado a la consagracion, ha de proseguir,y acabar la missa. Lo mismo se ha de dezir,quando estando diziendo missa, se pone entredicho, o cessacion. Porque si llega a las palabras de la consagracion, no ha de dexar la missa.Pero sino llega a ellas,hala de dexar.Esto se ha de entender con limitacion,porque quando poné entredicho, puede el sacerdote cerradas las puertas acabar su missa.Y en tiēpo de cessació la podra acabar el q̄ tuuiere priuilegio para ello, como lo tienen algunos Religiosos.

Cap.nullus de cōsecr.d.1. Naua.in oratio. miss.42. Salze.ca. 45.pag. 126.

Naua. in manu.ca. 25.n.75.

La duda es,si sera pecado mortal boluer a dezir la missa, o algun poco della, porque la oya algun personaje grande, o los jornaleros que entran tarde a oyr missa,y porque no dexen de oyr missa entera,bueluen a dezir algo de la missa,como la Epistola, o el Euangelio con lo demas.En esta dificultad la primera sentencia es, que es pecado mortal.Ansi lo enseña Salzedo,y lo mismo enseñā otros modernos Theologos, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa capitulo 144. conclusion septima. La razon es porque es grande indecencia reyterar la missa por el gusto particular de semejantes personas. Y los que auian començado a oyr la missa se escandalizarian desto, como de cosa no vsada. Y la costumbre parece que declara ser cosa graue, porque esto nunca se vsa. La segunda sentencia es, que no es pecado mortal. Ansi lo enseña Nauarro. La razon es porque no parece cosa tan indecente reyterar la Epistola, y Euangelio, porque los tales oyan missa, particularmente siendo dia de precepto.

Salzed.in pract.crimin. cap. 41. pag. 127.

Naua. in orat. miss. 42. num. 633.

Digo lo primero,que el boluer la Epistola y Euangelio sin causa,ni razon ninguna, que me parece cosa graue,y que seria por lo menos pecado venial muy graue,porque seria grande indecencia.No me atreuo a dezir que seria pecado mortal,porque no veo Derecho que lo mãde,ni razon vrgente que conuença ser pecado mortal.

Digo lo segundo, que si la missa fuesse muy adelante, de suerte que vuiesse entrado en el Canon,y boluiesse el sacerdote a començar la missa,aunque fuesse por alguna causa, qual es la que esta puesta en la duda, me pareceria cosa graue,y no lo escusaria de pecado mortal por ser cosa notablemente indecente.

Digo lo tercero, que en el caso de la duda, no auiendo escandalo, no me parece que me atreueria a cōdenarlo a pecado mortal, por no auer Derecho,ni razon conueniente; particularmente haziendose porque los tales oyan missa. Y el repetir la Epistola, y Euangelio no parece cosa tan indecente, ni que deue causar graue escandalo. Con todo esso yo no aconsejaria a ningun sacerdote que lo hiziesse,por no ser cosa vsada.

Octaua conclusion.Precepto ay de la Iglesia de guardar las ceremonias de la missa,que consisten no solamente en palabras, sino tambien en obras.En la missa no solamente se dizen palabras,sino tambien ay algunas obras que pertenecen a la reuerencia y solemnidad de la missa. Como son hazer algunas Cruzes, y reuerencias,y otras cosas semejantes a estas. El sacerdote tiene precepto de guardar el ordinario quanto a esto. Esto se prueua, lo primero del Concilio Tridentino, y del Motuproprio de Pio Quinto, en los lugares alegados, que estrechamente mandan esto mismo. Lo segundo se prueua con las razones que hezimos en la primera conclusion, las quales prueuan esto mismo.Hase de aduertir,que aunque el Motu-

proprio habla del ordinario Romano,pero proporcionablemente se ha de entender lo mismo del ordinario, por el qual dizen missa algunos Religiosos por priuilegio. Y hase de aduertir, que el tal precepto,no solamente manda que se hagan las ceremonias del Missal, sino tambien prohibe,que no se añadan otras:conforme a lo dicho de las palabras.

Nona conclusion. Este pecado de su naturaleza es pecado mortal. La razon es, porque como queda dicho, ay precepto de la Iglesia. Luego de su naturaleza obliga a pecado mortal,si la materia es graue, porque si la materia fuera pequeña,no seria pecado mortal.Y lo mismo es,si se hiziesse por inaduertencia que no fuesse culpable. Declaremos esto mas en particular.Si vn sacerdote dexasse vna ceremonia,o otra que no importasse mucho como es vna reuerencia,o vna Cruz, no seria pecado mortal, pero si dexasse vna ceremonia muy celebre, o gran parte de las ceremonias, aunque ninguna por si fuesse materia graue todas juntas harian materia graue, y seria pecado mortal dexarlas.Lo mismo es en el añadir ceremonias. Si el sacerdote por su deuocion añadiesse vna, o otra ceremonia Religiosa,no seria pecado mortal. Pero si añadiesse gran muchedumbre dellas,la materia seria graue, y lo mismo el pecado.

Decima conclusion, en la qual se ha de hablar de algunas ceremonias en particular Peca do mortal, y graue seria no mezclar el agua cõ el vino.Esta conclusion es de todos,como queda dicho arriba.Y la razon es clara, porque esta es grauissima ceremonia muy vezina, y cercana a la substancia,y essencia de la missa. Luego sera pecado mortal dexarla de proposito, y aduertidamente. La duda es, sino pudiendo auer agua se escusaria de pecado el dexar la tal ceremonia de mezclar el agua con el vino. En esta dificultad se ha de aduertir,que el no auer agua puede acontecer de dos maneras. La primera es,si lo vio y entendio antes que començasse la missa.La segunda manera es,si con buena fé començo la missa entendiendo que auia agua,y al tiempo de hazer la ceremonia despues del Euãgelio, como lo hazen algunos, hallo q̃ no auia agua.

Digo lo primero,quando acontece de la primera manera, hase de dexar la missa antes que dezirla sin la tal ceremonia, y moralmente hablando,y regularmente seria pecado mortal dezir missa sin mezclar el agua con el vino. La razon es, porque quando vna obra no se puede hazer con la manera deuida, y con la decencia que pide,mejor es dexarla. Esta conclusion se entiende regularmente. Porque por dispensacion del Pontifice auiendo causa legitima,podria ser licito lo contrario. Tambien se ha de entender moralmente hablando,teniendo atẽcion a la grauedad desta ceremonia, y a la necessidad de dezir missa, y a los inconuenientes,ê incommodos que se, ueden seguir de no la dezir.

Digo lo segundo, que si el no auer agua no se echa de ver hasta despues de la consagraciõ, hase de acabar la missa,y consagrar el Caliz.La razon es, porque el hazer entero el sacrificio,es de precepto Diuino, y no se ha de dexar por vna ceremonia tan accidental. Esto enseña San Acto Thomas,y todos sus discipulos. *D.Tho.3. p.q.83.a. 6.ad 2.*

Digo lo tercero, que si el faltar el agua se entiende antes de la consagracion al tiempo del ofrecer el Caliz,o por alli,y no ay ordé de auer agua,esperando vn poco hase de dexar la missa.Porque esta ceremonia es muy graue,y muy vezina a la substancia del sacrificio:y ansi es mejor dexar la missa que no dezirla sin esta ceremonia tan graue.

Lo que se ha dicho desta ceremonia, se ha de dezir tambien de otras muy graues ceremonias,y vezinas a la substãcia del sacrificio, qual es dezir missa con pan sin leuadura,el diuidir la hostia, y mezclar la Hostia con las especies de vino.Tambien si son muy publicas, y solẽnes, de tal suerte que no se pueden dexar sin escandalo, como es leuantar el Sacramento, dezir missa en pie,y no sentado.Todas estas ceremonias,y otras semejantes, son muy graues: y regularmente es pecado mortal dexarlas. Pero como son de Derecho positiuo,por causa razonable puede auer dispensacion,teniendo aduertencia que no aya escandalo,y mirando prudẽtemente todas estas cosas: y teniendo atenciõ a euitar lo que tiene mayor inconuiniente.

Vltima conclusion. Pecado mortal seria no guardar vna ceremonia muy graue, que sino pertenece a la substancia es muy vezina a ella, y es consagrar primero el pan que el vino. De suerte,que si vn sacerdote consagrasse primero el vino que el pan,pecaria mortalmente pecado de sacrilegio. Esto se prueua, porque Christo primero consagro el pan que el vino: y ansi parece institucion de Christo la tal ceremonia grauissima. Lo segundo se prueua del vso de toda la Iglesia:porque en ella nunca se ha oydo que se haga lo contrario. Lo qual es argumento que no es licito por ninguna via.

Cap. XXV. Del modo que se ha de tener en euitar los defectos de la missa, y suplirlos.

LOs defectos que puede auer en la missa son en dos maneras. Vnos substanciales, que pertenecen a la substancia, y essencia de la missa. Otros ay accidentales, que pertenecen a las ceremonias de la missa.

Primera conclusion.Si en la materia, o en la forma se ha cometido algun defecto substancial,y essencial,hase de suplir,y lo contrario seria pecado mortal. En esta conclusion conuienen todos los Theologos,particularmente Sãcto Thomas,y todos sus discipulos. La razon es, porque es pecado mortal de sacrilegio hazer vn sacrificio essencialmente imperfecto. *D.Tho.3. p.q.83.a. 6.*

Luego

Luego obligacion ay, ſopena de pecado mortal a ſuplir el tal defecto. La miſma obligacion ay de euitar el tal defecto, antes que ſuceda ſi eſta en el poder del ſacerdote. Pongo exemplo. Si el ſacerdote deſpues de auer conſagrado la Hoſtia, echa de ver que no ay vino en el Caliz, ha de procurarlo y ponerlo antes que paſſe adelante. Eſto es coſa notoria, de ſuerte que no tiene neceſsidad de prouarlo.

La duda es, ſi imaginaſſemos vn caſo, en el qual deſpues de auer conſagrado la Hoſtia, no ſe pudieſſe hallar vino, que ſe auia de hazer entonces.

Digo lo primero que en el tal caſo el ſacerdote no auia de pronunciar las palabras de la conſagracion del Caliz. Porque no ay materia deuida, ni conueniente de la tal conſagracion, que es el vino. Toda via ay duda ſi el ſacerdote auia de paſſar adelante con la miſſa. La razõ de dudar es, porque en las oraciones ſiguientes ſe haze mencion juntamẽte del cuerpo y ſangre de Chriſto. Luego no auiendo ſangre, no ha de paſſar adelãte. Algunos modernos Theologos por eſta razon dizen, y enſeñan, que no auia de paſſar adelante.

Digo lo ſegundo, que el tal ſacerdote en eſte caſo ha de paſſar adelante con la miſſa, y acabarla en la manera que es poſsible. Eſto determina el Miſſal Romano hecho con autoridad Apoſtolica, y anſi ſe ha de hazer. Dixe en la manera que es poſsible, porque lo que tocare de palabras, o ceremonias a la ſangre de Chriſto, halo de dexar. Aduiertaſe, que en tal caſo el no ſe hazer perfecto el ſacramento, y ſacrificio, no ſe le imputa al ſacerdote, porque no lo echo de ver, ni lo pudo euitar: por lo qual ſi antes de la conſagracion de la Hoſtia, echara el ſacerdote de ver que no auia de ſer poſsible, moralmẽte hablando, auer vino, fuera pecado mortal conſagrar la Hoſtia, y eſto por ninguna cauſa puede ſer licito, porq̃ es intrinſece malo, el hazer ſacrificio imperfecto: y anſi por ninguna via ſe puede honeſtar. Pero ſi deſpues de auer conſagrado la Hoſtia, echa de ver algun defecto accidental, aunque ſea muy graue, qual es no auer agua, para mezclar con el vino, no ha de dexar por eſſo de conſagrar el vino puro, y proceder adelante en dezir la miſſa: porque entonces ſe ha de preferir el precepto Diuino de la integridad del ſacrificio y ſacramento a qualquiera ceremonia por graue que ſea. Tambien aduierte Sancto Thomas, que ſi deſpues de conſagrado el vino puro, aduierte el ſacerdote que no mezclo el agua con el vino, no la ha de mezclar por ninguna via. La razon es, porque la tal agua en alguna parte del ſacramento cauſaria alguna corrupcion, y eſta es razon de grandiſsimo momento, aunque algun moderno Theologo ſin aduertir, ni conſideracion ninguna, diga, que es de poco momento. Porque aunque es verdad, que las eſpecies de vino conuertiran en ſi el agua ſiendo poca, pero con todo eſſo aquella agua por poca que ſea, cauſara alguna corrupcion en alguna partezica de las eſpecies de vino. Tambien es buena razon la reuerencia del Sacramento, q̃ no es coſa decente echarle agua deſpues de conſagrado, y tambiẽ que ya ſe paſſo el tiempo inſtituydo por la Igleſia para mezclar el agua con el vino.

D. Thom. loco citato ad 4.

Acerca deſta concluſion ay vna dificultad, como ſe ha de ſuplir el defecto que ſe comete, quando el ſacerdote deſpues de auer conſagrado la Hoſtia, conſagro el Caliz con ſola agua, y deſpues al tiempo de tomar el Caliz, echo de ver que no era vino el que eſtaua en el Caliz, ſino pura agua.

Digo lo primero, que ſi eſte defecto lo echaſſe de ver antes de auer conſumido las eſpecies de pan y antes de auer tomado el agua, el remedio era muy facil, que era hazer traer vino y cõſagralle: y hazer el Sacramento entero. Porque entonces las vnas, y las otras eſpecies del ſacramento eſtan juntas. Anſi lo enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, aunque Palude dize lo contrario. *In 4. diſt. 11. queſt. 1. art. 2.* Verdad es, que eſte defecto deſta manera puede ſuceder, y echarlo de ver con alguna dificultad aun que en el color ſe podra echar de ver alguna vez. La dificultad no es en eſte caſo, ſino quando ſe echa de ver el defecto al tiempo del tomar el Caliz, deſpues de auer conſumido las eſpecies de pan. En eſta dificultad ay dos diuerſas ſentencias. La primera ſentencia dize que eſte defecto ſe ha de ſuplir, conſagrando tan ſolamente el vino que ha de hazer traer de nueuo, y que deſta manera ſe haze entero el Sacramento, y ſe pone en perfection el ſacrificio con las eſpecies de pan que ay eſtan conſumidas. Eſta ſentencia tiene Eſcoto, y Sancto Thomas en cierto lugar enſeña, que es probable, y el P. M. Soto dize, que ſe ha de ſeguir en la practica, quando ſe dize miſſa en publico, porque deſta manera ſe euita mejor el eſcandalo. La miſma ſentencia tiene Nauarro, y la Summa Angelica. Eſta ſentencia ſe funda, lo primero en que eſte modo de ſuplir eſte defecto es ſuficiente para hazer entero el ſacrificio, y por otra parte es mas conueniente para hazerlo ſin eſcandalo, y ſin que lo note el pueblo. Luego eſte ſe ha de ſeguir. Que ſea ſuficiente para que el ſacrificio ſea entero, conſta, porque auiendo auido hoſtia conſagrada, y conſagrãdo agora de nueuo el vino, y tomandole, hazeſe entero ſacrificio. Lo ſegundo ſe funda, porque ſi de nueuo ſe boluieſſe a conſagrar la Hoſtia, y tambien el vino, no ſeria enterar, ni poner en perfection el ſacrificio comẽçado por la conſagracion, y por el recibir de la primera Hoſtia, ſino hazer otro nueuo dexando el primero. Luego eſta manera de ſuplir eſte defecto es mejor. Lo tercero ſe funda, porque como deziamos en el primer dicho, ſi eſte defecto ſe echa de ver antes de recibir las eſpecies de pan, baſta conſagrar el vino. Luego lo miſmo ſera deſpues de auer recibido las eſpecies de pã, porque es la miſma razon.

Scot. in 4. d. 8. q. 3. D. Thom. in 4. diſt. 11. in exp. poſi. lit. Scot. diſtinct. 13. q. 2. ar. 6. ad 4. Naua. in Manu. c. 23. n. 91. Ange. v. miſſ. nu. 17.

La ſegunda ſentencia es, que en el tal caſo el ſacerdote no ſolamente ha de cõſagrar el vino,

sino tambien poner otra Hostia, y consagrarla. De suerte, que comience la consagracion por el pan. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado, y le siguē todos sus discipulos. Particularmente Paludano en el lugar citado, y Syluestro. Conforme a esta sentencia, el sacerdote ha de voluer la missa desde la consagracio de la Hostia, y dezir todo lo restante del Canō. Esta sentencia se prueua lo primero, porque si la primera hostia consagrada la consumio ya el sacerdote nunca esta entero el sacrificio, y el Sacramento: porque nunca estan juntamente las especies de pan, y las especies de vino. Luego necessaria cosa es boluer a consagrar la Hostia, para que este perfecto el sacramento, y el sacrificio. Esto se confirma, porque si el sacerdote ha consumido la Hostia, aquella obra de sacrificar parece que ya se acabo. Luego para que este entero el sacrificio, necessaria cosa es boluer a consagrar la Hostia. Lo segundo se prueua, porque el Concilio Toletano dize, que no estan perfectos los sacrificios, sino es que se pongan en perfectiō con deuido orden, y si començasse la consagracion por el Caliz, no se guardaria el deuido orden: porque en buen orden primero se ha de consagrar el pan, que el vino. Luego necessaria cosa es boluer a consagrar la Hostia. Lo tercero se prueua, porque si el defecto estuuiesse en la Hostia, de suerte, que al tiempo del consumir se echasse de ver que no era verdadero pan, materia del sacramēto, porque era pan de ceuada, aunque vuiesse consagrado las especies de vino, se auian de boluer a consagrar ambas especies, como luego diremos. Luego lo mismo es en nuestro caso: porque parece la misma razon. Lo quarto se prueua, porque muchas oraciones que se dizen en el Canon despues de la consagracion del Caliz, hablan de ambas especies. Luego para poderlas dezir, necessaria cosa es, que se bueluan a consagrar ambas especies. Esto se confirma con la autoridad de Pio V. que manda en el Missal que se supla este defecto, conforme a la doctrina de Sancto Thomas.

Sylu. ver. Eucha. 2. q. 10.

Con. Tole. 7. cap. 1.

Digo lo segundo, que en toda sentencia no es necessario repetir el Canon, quanto a todas las cosas que ay en el. Esto es cōtra Paludano, que enseña que es necessario repetir todo el Canon desde el principio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque estas cosas son acidentales, y estauan ya bien dichas, y muy bien hechas las ceremonias. Luego esto no es necessario. De suerte, que mirandolo desta parte, no haze gran fuerça la doctrina de Paludano.

Digo lo tercero, que la primera sentencia es bien probable, y se puede seguir: porque tiene por si Doctores, y buenas razones, y probables.

Segun esta sentencia se ha de dezir, que toda aquella obra de sacrificar, desde que consagro la Hostia hasta que boluio el sacerdote a consagrar las especies de vino, y consumirlas, es como vna obra moral continuada: y ansi no se verifica, que vna especie sacramental se consagra sin la otra. Porque esta segunda consagracion del vino se junta con la consagracion del pan, y haze se vn entero sacramento, y vn entero sacrificio. Tambien se ha de aduertir, que en esta sentencia, y en qualquiera sentencia, impertinente cosa es, que el sacerdote no este ayuno, porque ha tomado el agua. La razon es, porque el precepto Diuino de la entereza del sacramento, y sacrificio, se ha de preferir al precepto Ecclesiastico de llegar ayuno a este sacramēto. Desuerte, que el tal precepto Ecclesiastico, no corre en este caso, y quanto a esto no dixo biē Paludanō. Porque esta es comun sentencia de todos los Doctores. Aduiertase tambien, que siendo moralmente vna obra toda aquella, se guarda el deuido orden de consagrar, que es, que se consagre primero el pan que el vino. Finalmente se ha de aduertir, que lo que dize Pio Quinto, que se guarde la doctrina de Sancto Thomas, no es precepto, ni determinacion que obligue, sino vna buena instructiō. Por lo qual esta sentencia ansi declarada queda probable, y se puede seguir.

Digo lo quarto, que es mas probable la sentencia segunda. Esta conclusion se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y principalmente de Sancto Thomas, y con las razones hechas en su fauor, que son muy mas probables. La mayor probabilidad de esta sentencia, se echara de ver en las soluciones de los fundamentos de la contraria sentencia. Al primer fundamento se responde, que aquella manera de suplir el defecto que pone la primera sentencia no es suficiente para hazer entero el sacrificio, por estar ya la Hostia consumida, y nunca esta entero el Sacramento. Lo qual era grandemente necessario. Tambien se ha de dezir, que en el tal caso no se guardaua el deuido orden de consagrar. Al segundo fundamento se responde, que conforme a la sentencia de Sancto Thomas, se suple muy bien el defecto boluiendo a consagrar la Hostia, y el vino, y no es dexar el primer sacrificio, sino guardar el deuido orden en el, començando a consagrar por la Hostia, y haziendo que todo el Sacramento juntamente este entero. De suerte, que no se dexa la primera Hostia, sino de aquellas dos Hostias consagradas, y de las especies de vino se haze vn entero y perfecto sacramento, y sacrificio. Al tercero fundamento se responde facilmente, que no es la misma razon en el vn caso que en el otro. Porque en el vn caso no consumio el sacerdote la Hostia: y ansi entonces basta consagrar el vino. Porque juntamente estan ambas especies sacramentales, y se guarda el deuido orden de consagrar. Pero en el segundo caso de que trata la duda, no.

Digo lo quinto: que en toda sentencia, si el sacerdote no echo de ver el defecto del vino hasta despues de auer acabado la missa, no puede consagrar vna especie, ni dos. La razon es, porque entonces no seria vna obra, moralmente hablando, ni seria continuarla, sino hazer

otra

otro ſacrificio diſtincto;lo qual en ninguna manera puede,porque no eſta ayuno, ni puede ſacrificar dos vezes. La razon de todo eſto es, porque ya acabo el ſacrificio paſſado, aunque imperfecto. Haſe de aduertir con Nauarro, y con otros Doctores, que por la ignorancia, o inconſideracion, o turbacion del Sacerdote, ſe puede eſcuſar quando ay el tal defecto, no ſupliendolo,y poniendo en perfection el ſacrificio. Lo qual ſe ha de aduertir para eſcuſar de pecado mortal a algunos Sacerdotes, aunque ſean doctos:porque ſe turban en ſemejantes caſos. Sylueſtro, y la Summa Angelica enſeñan, que ſi el ſacerdote,quando tiene en la boca la beuida del Caliz, antes que le trague ſiente q̃ es agua, y no vino no la ha de conſumir, ſino boluerlo a echar en el Caliz, y conſagrar otro vino,y conſumirlo, y deſpues tomar la beuida que echo en el Caliz.Pero eſto es coſa muy dificultoſa,y eſcrupuloſa. Por lo qual no ſiendo facil, ſin eſcrupulo puede tragar la beuida, y boluer a conſagrar y conſumir, conforme a lo que queda dicho.

La ſegunda dificultad es, quando el defecto acontece de parte de la hoſtia conſagrada, que ſe ha de hazer. Aunque en eſto ay mayor dificultad, porque mas dificultoſamente puede acontecer eſte defecto: pero con todo eſſo puede acontecer que la Hoſtia que conſagro el ſacerdote ſea de pan de ceuada, o que eſte corrupta, o otra coſa ſemejante, de ſuerte, que la conſagracion del pan no fue valida.En eſta dificultad ſe ha de ſuponer, que eſto puede acontecer de diuerſas maneras. La primera manera es,que ſe ſienta, y eche de ver el defecto de la Hoſtia deſpues de la conſagracion, antes de la conſagracion del Caliz. La ſegunda manera es,que ſe eche de ver eſte defecto deſpues de la verdadera conſagracion del Caliz, antes de auer conſumido el Caliz. La tercera manera es,que ſe ſienta el defecto, deſpues de auer conſumido las eſpecies de vino.

Eſto ſupueſto digo lo primero, ſi acontece de la primera manera es muy facil el remedio. Porque deue el ſacerdote de hazer traher otra Hoſtia de verdadero pan y conſagrarla, y luego conſagrar el vino, porque entonces no eſtaua començada la conſagracion, y ſino ſe hallaſſe la tal Hoſtia, auia de dexar la miſſa. En eſto conuienen todos los Doctores. El ſacerdote deuia entonces,de boluer a ofrecer la Hoſtia, y Caliz, y dezir el Canon deſde principio, por ſer diferente la Hoſtia que ha de conſagrar. En lo que toca a las otras dos maneras ay diferentes pareceres entre los Doctores. La primera ſentencia, es que quando eſte defecto acontece en la Hoſtia, y ſe ſiente deſpues de la conſagracion del Caliz, y no antes de recibir ambas las eſpecies, no ſe ha de boluer a conſagrar la ſangre, ſino tan ſolamente el pan, particularmente, ſino ſe pudieſſe auer otro vino. Eſto enſeña la Summa Angelica, y Palude en el lugar citado: porque dizen que el orden de conſagrar primero el pan que el vino es tan neceſſario. Si eſto es verdad, lo miſmo ſe ha dezir en eſte caſo, aunque ſe ayan recibido las eſpecies de vino. La ſegunda ſentencia es, que de ambas maneras ſe han de boluer a conſagrar ambas eſpecies, las de pan y del vino, para que aya orden entre ambas conſagraciones. Eſta ſentencia tiene Sancto Thomas y ſus diſcipulos, y otros modernos Theologos.

A eſta dificultad ſe reſponde, que la primera ſentencia tiene alguna probabilidad: pero muy mas probable es la ſegunda, particularmente en eſte caſo. Que la primera ſentencia tenga probabilidad, conſta de la autoridad de los Doctores que la tienen, y de la razon hecha en ſu fauor. La qual ſe confirma, porque deſta manera ſe ſuple baſtantemente eſte defecto: y ſe haze entero y perfecto el ſacramento. Que la ſegunda ſentencia ſea mas probable, conſta de la autoridad de Sancto Thomas, y de lo que queda dicho en la duda paſſada. Lo qual bien mirado tiene mas probabilidad en eſte caſo,por razon del orden de la conſagracion.La tercera dificultad es de otro caſo,que tiene ſemejança con eſtos, y es quando el ſacerdote al tiempo del conſumir las eſpecies de vino, duda ſi eſtauan conſagradas,por parecerle que eſtaua muy floxo el vino. De ſuerte, que viene a quedar dudoſo ſi eſtauan conſagradas aquellas eſpecies o no. La dificultad es,que ha de hazer en el tal caſo, ſi ha de boluer a conſagrar las eſpecies de vino y lo miſmo es, en otros caſos ſemejantes. La razon de dudar es, porque ſi buelue a conſagrar las eſpecies de vino, poneſe a peligro de conſagrar dos vezes las eſpecies de vino. Lo qual no es lícito. Por otra parte, ſino las buelue a cõſagrar, poneſe a peligro de dexar el ſacramento imperfecto, y no entero.

A eſta dificultad, la regla general ha de ſer, q̃ ſe ha de eſcoger la parte mas ſegura,quando ſe queda del todo en duda, y lo mas ſeguro parece que es boluer a conſagrar las eſpecies de vino,por el peligro grande que ay de no hazer entero el ſacramento. Porque mas principal precepto Diuino es el de la integridad, y perfection del Sacramento,y no parece q̃ es tan grãde inconueniente, el ponerſe a peligro de conſagrar dos vezes la ſangre. Eſto ſe ha de entender,auiendo moralmente duda, porque ſi fueſſe algun eſcrupulo, o imaginacion, auriala de deponer,y no boluer a conſagrar.

Segunda concluſion. Si acontece algun defecto ſubſtancial,y eſſencial en la forma, haſe de ſuplir conſagrando de nueuo, y poniendo la forma ſubſtancial,y eſſencial. Como ſi ſe vuieſſe dexado alguna palabra eſſencial de la forma, o hecho alguna mutacion en ella, que mudaſſe el ſentido,ſeria neceſſario boluer a conſagrar, diziendo la forma eſſencial, y en el proprio ſentido. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores que tienen la primera concluſion.La razon es la miſma,porq̃ eſto es neceſſario para hazer entero,y perfecto el ſacramen-

to, y sacrificio, si el defecto aconteciere en ambas formas, en ambas se ha de suplir, y si en vna, en vna, conforme a lo que queda dicho en la conclusion passada. Acerca desta conclusion puede auer las mismas dificultades que en la passada. Porque puede ser, que este defecto de parte de la forma acontezca en la consagracion del pan, o del vino, y que se eche de ver despues de auer consumido las vnas especies. Todas estas dificultades, y casos se han de resoluer, conforme a lo que queda dicho en las dudas passadas. Porque quanto a esto, lo mismo es que suceda el defecto de parte de la forma, que de parte de la materia, y lo mismo es, si sucediesse el defecto por falta, o defecto de intencion: porque quanto a esto es lo mismo.

La primera dificultad es, quando el ministro cometio este defecto de malicia, y viendolo: porque de proposito dexo alguna palabra, o palabras, o no tuuo intencion deuida. La razon de dudar es, porque entonces de proposito cometio el tal pecado.

A esta duda se responde, que en semejantes casos esta obligado a suplir el defecto, y lo puede hazer aunque aya recibido las especies, que no estauan consagradas. La razon es, porque aunque por su culpa, y pecado se aya puesto en semejante necesidad, con todo esso el Sacramento esta imperfecto, y el sacrificio no entero. Luego puede y deue ponerle en perfection. Esto se entiende quando el defecto se cometio en vna sola especie, quedando la otra ligitimamente consagrada. Porque entonces es necessario poner en perfection el sacrificio, aunque no este ayuno, conforme a lo que queda dicho. Pero si acontecieste el defecto en ambas las especies sacramentales, y las recibiesse, o alguna dellas sin estar consagradas, como en hecho de verdad no lo estan, no podria boluer a consagrar, ni suplir el defecto. Porque entonces no esta començado el sacrificio, y por otra parte no esta ayuno. Luego no puede boluer a consagrar antes de auelle tomado, o recibido alguna de las especies. Quando esta en ayunas, tendria obligacion de consagrarlas ambas secretamente, y sin escandalo, no para poner en perfection el sacrificio, o para enteralle, pues no esta começado, sino por fuerça de otro precepto que ay de no fingir mentira, y falsedad en este mysterio, y recibir por modo de sacramento, lo que realmente no es sacramento. Tambien porque no se de ocasion a los demas, de adorar lo que no merece adoracion ninguna, y halas de consagrar luego que commodamente pudiere.

La segunda dificultad es, quando el sacerdote no juzga positiuamente que dexo algo de la forma, pero no se acuerda auerlo dicho, y por consiguiente tiene vna manera de duda negatiua por no se acordar.

A esta duda se responde, que en el tal caso no ha de repetir nada, ni boluer a hazer cosa ninguna. La razon es: porque la tal obra facilmente se passa de la memoria, sino es que se haga reflexion sobre ella. De suerte, que por no se acordar no se ha de repetir. Esto mismo se ha de guardar en otras cosas tocantes al oficio Diuino. Particularmente tiene esto verdad, quando el sacerdote es hombre aduertido, y que suele tener atencion quando dize missa. Pero si con esse oluido, se juntan algunos indicios, y razones probables de dudar que aya dexado alguna cosa substancial, entonces hase de auer y hazer conforme a la duda que tiene, Sancto Thomas en el lugar alegado, tan solamente enseña, que quando esta cierto que dexo alguna cosa substancial de la forma, entonces ha de repetir la forma. Lo qual es verdad, moralmente hablãdo. Porque el que con mediana diligencia, y cõ buena fè suele celebrar la missa, aunque no se acuerde auer dicho todas las cosas, no tiene suficiente razon de dudar, si las dixo, o no, sino tuuiesse otro probable motiuo. Pero si en realidad de verdad ay duda suficiẽte por ambas partes, entonces hase de repetir la forma debaxo de condicion: la qual condiciõ puede tener en la mente. Porque desta manera quita la duda, y se euita el peligro de boluer a consagrar la mesma materia. *Ad 5.*

La tercera dificultad es, que palabras se han de repetir en estos casos, supuesto que se repite la consagracion. En esto ay diferentes pareceres. La Summa Angelica enseña, que quando falta la materia deuida se ha de repetir desde la primera oblacion, con todas las oraciones siguientes. Paludano enseña, que no se ha de tomar tan de atras, sino tan solamente desde el Canon. Escoto enseña que si se ha de boluer desde la consagracion del pan, se ha de començar por aquellas palabras. *Qui pridie, quam pateretur.* Pero si solamente se ha de consagrar el vino, hase de començar por aquellas palabras. *Simili modo, postea quam cœnatum est.* Porque este Author piensa que todas estas palabras son necessarias para que la consagracion se haga, y esto se manda en el Missal Romano.

A esta duda se responde, que este modo es bien conueniente, por hazerse memoria de la Passion de Christo, pero no es absolutamente necessario. La razon es, porque solas las palabras de la consagracion, son suficientes para hazer verdadero sacramento: y ansi ellas solas se han de repetir necessariamente. Por lo qual en el Missal Romano en los defectos de la forma, se dize, que si alguna cosa de la forma se vuiere dexado, que sea de essencia de la forma, se ha de repetir la forma, pero sino es de necessidad del sacramento, lo que se quedo, no se ha de repetir. Luego basta repetir lo essencial y necessario, y no se ha de repetir lo accidental, particularmente auiendo alguna manera de escandalo.

Tercera cõclusion. Si despues de la consagracion legitima, acõtece, o succede algũ defecto, o se halla que impide el consumir de las especies, hase de procurar que se quite el tal defecto, y que se reciban las especies sacramẽtales.

Pero

Pero sino se puede quitar el tal defecto, es necessario regularmente boluer a consagrar y suplir el defecto. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque es de derecho Diuino, que el Sacerdote que consagra, comulgue con ambas especies. Y esto es de essencia del sacrificio, o complemento, y perfection suya. Esto se declara mejor con exemplos. Si el Sacerdote echa de ver, que en la materia ay alguna cosa que impida el recibir el sacramento por alguna causa, no le es licito començar el sacrificio, ni hazer el sacramento. La razon es, porque este tal se pone a peligro de no poner en perfection el sacrificio con el modo que Christo lo instituyo, que es recibir el sacramento. Despues de la consagracion, este impedimento puede acontecer de muchas maneras. La primera manera es, si en la materia del pan, o del vino, esta mezclado algun veneno. En el tal caso, no se han de consumir las especies sacramentales. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque el Sacramento de la vida, no se ha de recibir con peligro de muerte.

Acerca desta manera ay dos dudas. La primera es, que se ha de hazer de aquellas especies cõsagradas que no se pueden recibir, ni cõsumir. A esta duda se ha de dezir, que las tales especies se han de guardar, hasta que se corrompan, o se seque, y echarlas en la piscina despues de seças, o corruptas: porque ya no esta alli Christo. El Missal Romano hablando de las especies de vino, añade que se han de empapar en vn paño de lienço, o en alguna estopa, y el paño se ha de guardar hasta que se seque, y entonces quemar lo, y echarlo en la piscina. Conforme a esta doctrina se han de entẽder Paludano, y Sylvestro, y otros Summistas, quando dizen que es sacrilegio quemar estas especies sacramẽtales. Esto se ha de entender ser verdad, mientras se entiẽde que esta Christo debaxo de ellas, de lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto en el lugar citado.

Pal. in 4. d.9. q.1. Sylu. ver. Eucharistia 1.q.9 §.3.

La segunda dificultad es, que se ha de hazer del sacrificio. En lo qual algunos Doctores dizẽ, que en el tal caso, si sola la sangre no se puede consumir, se ha de consagrar el pan, y vino, y tomarse, ansi lo enseñan algunos modernos Theologos, cõforme a lo que queda dicho arriba. Y ansi lo enseña Paludano, y Sylvestro, y Victoria. Porque estos Doctores piensan, que es la misma razon en este caso, que quando la materia de la consagracion no era verdadera. Porque no era vino sino agua. Sylvestro particularmente dize, que esto tiene verdad, quando se echa de ver este defecto despues de auer consumido la hostia. Porque entonces parece que es la misma razon.

Pal. in 4. d.11.q.1. art.1.Syl. v.Eucha. 1.q.9. Victo. in Sum. du. 101. D.Thom. 3.p.q.83. a.6.ad 3. Sot. in 4. dist.13.q. 1.art.4.

A esta duda se ha de responder, que en el tal caso no se han de consagrar ambas especies, sino tan solamente la vna. Ansi lo enseñan Sancto Thomas, y el Padre Maestro Soto. Esto tiene verdad, agora se eche de ver el defecto antes de consumir la Hostia, agora despues. La razon es, porque no es la misma razon en este caso que en el otro. Porque en este caso, todo el tiempo del sacrificio despues de la consagracion estuuo la sangre de Christo en el Caliz, y juntamente estuuieron las especies consagradas del pan, y del vino: solamente se ha de suplir en este caso lo que pertenece al cõsumir las especies: lo qual es de derecho Diuino. Luego faltando sola vna especie, que no se puede recibir aquella sola se ha de consagrar, aunque se sienta el defecto despues de auer recibido la otra.

La segunda manera que puede acontecer es, quando despues de la consagracion cae algun animal en las especies del vino. En este caso, si el Sacerdote puede sin graue detrimento, y sin peligro de vomitar, tomarlo todo juntamente con el animal, este es buen consejo, y lo que se ha de hazer, por la reuerencia del Sacramento, y perfection del sacrificio, si se puede hazer sin gran dificultad. Pero sino se puede hazer sin gran dificultad: lo primero que se ha de hazer es, sacar el animal, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercero, quando dize, que si alguna mosca, o araña, o veneno cae en el Caliz antes de la consagracion, hase de derramar el vino y limpiar el Caliz, y poner otro vino, y hazer de nueuo el Caliz: pero si cae despues de la consagracion, hase de sacar el animal con diligencia, y lauarlo, y quemarlo, y todo lo restante del lauatorio, y de las cenizas echarlo en la piscina. Y si el animal fuere venenoso, y se teme que dexa veneno el Caliz, hase de hazer lo que queda dicho en el caso passado. Pero sino dexa veneno hase de tomar el Caliz, sino fuesse que el Sacerdote siente horror, y teme peligro de vomitarlo. Porque si teme este peligro, no lo ha de consumir por la reuerencia del mismo Sacramento. En el tal caso, o ha de recibir la sangre otro Sacerdote, o consagrar la sangre de nueuo, y recibirla el mismo Sacerdote, porque no quede el sacrificio imperfecto, y el otro Caliz, con la sangre se ha de conseruar y guardar, hasta que otro Sacerdote que no tema peligro de vomitar, consuma aquellas especies, o ellas naturalmente se corrompan.

La tercera manera. Puede acontecerque el Caliz despues de consagrado se yele. Entonces el remedio es facil: porque se han de poner remedios extrinsecos de calor commodamente, hasta que se deslyele, y se pueda recibir. Y si se pudiesse dar caso, en el qual este remedio no fuesse bastante, ni se hallasse vino que no estuuiesse elado, el qual se pudiesse consagrar, y consumir, auia de procurar de deshazer el yelo del Caliz con los dedos, y quebrarlo: y hecho partezicas recibirlo. Auiendo vino no elado, que se pudiesse consagrar, y consumir, auiase de hazer, y esse es el ligitimo remedio. Verdad es, que este caso es vn poco metaphysico.

La quarta manera es, q̃ puede acontecer, que despues de la consagracio̅ se tema q̃ han de venir

nir enemigos, antes que se pueda consumir. Si antes de la consagracion se teme este peligro, no ha de consagrar, aunque este començada la missa, sino dexarla, por la reuerencia del sacramento, y sacrificio, y tambien por euitar el peligro de la vida. Pero si ya estaua hecha la consagracion, el Sacerdote esta obligado a no huyr por el peligro de la vida, dexando el sacrificio imperfecto, y el sacramẽto en las manos de los enemigos, particularmente si son Infieles, y se teme peligro de irreuerencia, como se ha de temer, puede el Sacerdote acelerar el recibir el sacramento si fuere necessario, dexando todas las demas cosas acidentales, y que son de derecho positiuo, y que se pueden dexar sin irreuerencia del sacramento, y sin dexarlo imperfecto, y no obligan con tanto rigor. Lo qual se entiende de si, y no auiendo escandalo, o otra injuria, o infamia de la Religion Christiana, que entonces no podria.

La quinta manera es, quando la Hostia consagrada milagrosamente se desparece, o aparece en ella carne, y sangre de suerte que no se puede recibir. Y lo mismo puede acontecer en las especies de vino. En este caso dize el Missal Romano, que si la Hostia milagrosamente se desparece, se ha de boluer otra vez a consagrar. Y lo mismo parece que se ha de dezir, quando en la Hostia aparece algun milagro: de suerte, que no se pueda recibir. Pero Sancto Thomas solamente dize, que se auia de aconsejar al Sacerdote en el tal caso, que boluiese a consagrar el cuerpo y sangre de Christo, y lo recibiesse. Quando Sancto Thomas dize que se ha de boluer a consagrar el cuerpo y sangre, hase de entender quando el milagro aconteciesse en ambas las especies. O tambien se ha de entẽder en la especie que aconteciere. Y quando Sancto Thomas enseña que se ha de aconsejar, parece que tan solamente significa, que es consejo, y no precepto. Y assi parece que sienten destos casos que acontecen milagrosamente, de otra manera que de los que acontecen sin milagro. Por que los que acontecen por milagro, parece que no estan subjectos a las leyes ordinarias, pues los milagros son fuera de todas ellas. Con todo esso la regla del Missal, de la misma manera habla del caso milagroso, que del caso natural, y en su fauor puede auer razon probable: porque aunque es verdad que el milagro quita la obligacion, acerca de aquello que no se puede hazer comodamente, supuesto el milagro, qual es recibir las especies, y la Hostia, en la qual aparece carne, pero no quita la obligacion de hazer lo que comodamente se puede hazer, para cumplir con el precepto Diuino de recibir el sacramento entero. Y en el tal caso puede consagrar otra Hostia, y cõsumirla, y poner en perfection el sacrificio. Luego parece que es necessario el auerlo de hazer assi. Pero en la sentencia de Sancto Thomas se podria dezir, que en el caso milagroso ay diferente razon que en los demas casos. Porque entõces parece que Dios quita la obligacion de consagrar otra vez, por ser caso extraordinario, y fuera de las leyes ordinarias, y que Dios se contẽta con aquella manera de consumir el Sacramento. Tambien se podria dezir, que quando Sancto Thomas dize que se ha de aconsejar que buelua a consagrar, no lo dize porque no ay precepto, sino porque parece que entonces podria auer algun genero de duda, en la qual se ha de aconsejar como cosa cierta, que haga este remedio.

D. Thom. 3. p. q. 82. a. 4. ad 3.

La sexta manera. Puede acontecer que las especies de vino consagradas se derramen, y que no las pueda consumir el Sacerdote: lo mismo se puede imaginar algo metaphysicamente, si el viento lleuasse la Hostia consagrada, de suerte que no pareciesse, o si la comiesse algun raton. En el qual caso se han de declarar dos cosas. Lo primero es, el remedio que ha de auer para el sacrificio. Lo segundo, que se ha de hazer fuera del Sacramento, y del sacrificio. En lo primero facil cosa es. Porque si quedo algo en el Caliz, aunque sea vna gota, aquello se ha de tomar, y no ha de boluer a consagrar, porque aquello basta para poner en perfection el sacrificio. Lo mismo se ha de dezir, quando quedo algo de la Hostia que pueda consumir el Sacerdote. Pero si se derrama todo el Sacramento, o se desparece, ha de boluer a consagrar todo el Sacramento, si todo el desapareciere, o la especie que desapareciesse: conforme a lo que ya queda dicho.

Acerca de lo segundo, si la Hostia del todo desaparece, no se puede hazer remedio ninguno: pero en caso que la come algun animal, si alguna parte del Sacramento se puede auer, se ha de consumir, segun lo que queda dicho atras. Del animal dize el Missal Romano que cogiẽdolo le han de matar, y quemarle: y las cenizas echarlas en la pisicina. Esto es el verdadero remedio, y le pone Palude, y otros Summistas, los quales no refiero aqui, porque no es decente. Esto es lo que se ha de hazer. Quando se derrama la sangre, que se ha de hazer esta determinado en Derecho, y lo declara Sãcto Thomas. Si la sangre se derrama, puedese derramar hasta la tierra, tan solamente sobre el altar. Quando cae sobre la tierra, puede caer immediatamente sobre la tierra, o sobre alguna tabla. Esto supuesto, dize el Summo Pontifice, que si cae sobre la tabla, ha de lamer la sangre el Sacerdote, y hase de raspar la tabla: y lo mismo se ha de entender si cae la sangre sobre algun tapete, o alhombra, o cosa semejante con que este cubierta la tierra: porque es la misma razon de todas estas cosas. Y añade el Missal Romano, que en el tal caso, la parte del tapete, o alhombra en que cayo la sangre, se ha de cortar, y quemar, y las cenizas echarlas en la pisicina. Tambien se han de echar las raspaduras de la tabla en la pisicina. Pero quando immediatamẽte cae sobre la tierra, no manda el Derecho lamer la tierra, y assi no es necessario hazerlo. Pero hase de tener grandissima diligencia, que no se pise aquella parte de tierra, antes que la raspen, como lo manda el Derecho, y las raspaduras se han de cõsumir cõ el fuego, y las cenizas echallas en la pisicina, que es lo que dize el Missal en el altar, o cerca del altar.

Pal. in 4. d. 9. q. 1. Ca. si per negligentiam, de consec. d. 2.

D. Tho. 3. p. q. 83. a. 6. ad 7.

altar. Quando la sangre cae sobre el altar, o solamente toca en vn lienço, o en muchos: y entõces dize el Derecho, que los manteles que toco, los ha de lauar tres vezes, poniendo el Caliz debaxo, y la agua con que los lauo, se ha de echar en la piscina, si el Sacerdote no quiere tomarla. Solo el Sacerdote puede hazer este lauatorio. El Missal Romano estiende esto mismo a las vestiduras sacerdotales, y otros lo limitan a los Corporales, o a las Palias benditas de las quales es la misma razon que de las vestiduras sacerdotales. De los manteles añade el Missal Romano, que despues de lauados, la parte que toco la sangre se ha de cortar, y quemar, y las cenizas se han de echar en la piscina. Si la sangre penetra hasta el mismo altar, solamente dize el Derecho, que el Sacerdote con la lengua lamiẽdo tome la sangre, y purifique el altar todo lo que pudiere, y no dize que se ha de raer el altar, porque habla del Ara consagrada, como se declara en el Missal Romano, el qual habla de la piedra del altar. Pero si la sangre cae fuera de la Ara en alguna parte del altar, hase de raer, como queda dicho, quando cae en la tierra. Y añadese, que se ha de lauar muy bien, y el lauatorio echarlo en la piscina.

Pal. in 4. d. 9. q. 1. & d. 11. q. 1. ar. 1.

Aduierte Paludano, que en el tal caso se puede lamer la sangre, aunque no este en ayunas, por la reuerencia del Sacramento, quando no ay otro que este en ayunas, el qual la pueda lamer. Y no es lo mismo de alguna parte de la Hostia consagrada, porque aquella se puede guardar para otro dia. De lo dicho se sigue, que se ha de hazer, quando la Hostia consagrada cae en la tierra, o en los manteles, o en el lieço. Hase de hazer la misma diligencia, y guardarse lo mismo en proporcion que de la sangre, como lo determina el Missal Romano.

La dificultad es, si ay alguna pena puesta para aquellos por cuya negligencia se cometen semejantes defectos. La razon de dudar es, por que en el Derecho se ponen algunas penas, y Sancto Thomas haze mencion dellas.

Ca. si per ebrietat. 22. qui bene de consec. d. 2. & c. 1. de custodia Eucharist.

A esta duda se responde, que no ay pena, ni censura, que se incurra luego, y que esto se ha de quedar al arbitrio del Iuez. El qual ha de castigar, y poner la pena conforme al delicto, y a las circunstancias, y a la negligencia que vuo. A la razon de dudar se ha de responder, q aquellas penas que estauan puestas en Derecho, ya no estan en el vso. Porque por esta razõ el Missal Romano, no haze mencion dellas.

De la resolucio destos casos se coligira, que se ha de hazer en otros semejantes: como quando vno vomita las especies sacramentales, o quando se corrompen y engendran gusanos. La regla general ha de ser, que en semejantes casos si las especies Sacramentales no estan corruptas, se han de guardar con reuerencia, o consumirse. Porque debaxo dellas esta Christo. Pero las cosas que tocaron las tales especies se há de quemar, o purificarse, conforme a lo que queda dicho. De los quales casos se ha de ver Palude en el lugar arriba alegado, y Syluestro, y Nauarro, y el Maestro Soto.

Syl. v. Eucharist. 1.

Quarta conclusion. Quando el defecto substancial no lo puede suplir el mismo Sacerdote, halo de suplir otro. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar alegado, en la solucion del primero, y el Maestro Soto, en el lugar citado, y Syluestro, y Palude, y Nauarro y los demas Summistas. Esto se prueua claramente del Derecho, en el qual se determina esta conclusion. Declaremos esta conclusion. Ante todas cosas es necessario, que el Sacerdote no solamente aya començado missa, sino que aya cõsagrado alguna de las especies Sacramentales. Porque si acontece morirse antes de la consagracion no es necessario q̃ otro Sacerdote acabe la missa. Porque como el sacrificio no esta començado quanto a la substancia, no ay defecto substancial que suplir, ni el sacrificio queda imperfecto, porque quanto a la substãcia no estaua començado. Lo segundo, es necessario q̃ el Sacerdote que començo el sacrificio no lo pueda acabar por si mismo, porque le preuino alguna enfermedad, o la muerte. Porque si el por si mismo lo puede acabar, sacrilegio seria no lo hazer: como lo dize el Texto. Quando cõcurren estas dos cosas, que el sacrificio substancialmente esta començado, y el que lo començo no le puede acabar entonces, el tal defecto ha de suplir otro Sacerdote. De manera que hablando en particular, si el primer Sacerdote cõsagro ambas especies, y recibio tan solamente la vna, el otro ha de consumir la otra. Y si el primero no consumio ninguna, el segundo las ha de consumir ambas. La duda es, si el Sacerdote primero, tan solamente consagro la Hostia, si el segundo ha de consagrar solamente el vino, o ambas las especies. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que ha de consagrar el segũdo ambas las especies, y consumirlas juntamente con la Hostia que consagro el primer Sacerdote. Esto enseña Innocencio.

q. 9. Naua. in manua. c. 25 n. 86. Sot. in 4. d. 13 q. 2 ar. 1. c. 6. ad 7. Sylues. v. Eucharis. 2. q. 8. Pal. d. 8. q. 3. Naua. ca 25. num. 87. Cap. nihil 7. q. 1.

Inn. li. 4. de misse. miss. c. 2. D. Thom. in 4. d. 8. q. 2. ar. 4. d. 13. q 1. art. 1.

A esta duda se responde, que basta que consagre la especie que falta, y que las reciba ambas juntas. Assi lo enseña Sãcto Thomas, y el Maestro Soto, y es comun sentencia. La razon es clara, porque desta manera se suple el defecto que ha auido.

La regla cierta y general ha de ser, que el segundo Sacerdote ha de començar donde dexo el primero si se puede saber. Sino se puede saber dize Sancto Thomas en el lugar citado, que el segundo Sacerdote ha de començar desde el principio.

Syluestro declara esto muy a la larga en el lugar citado, y supone, que este suplir el defecto se puede hazer antes de la consagracion y comẽçada, o despues. Pero esto que supone no es necessario, como queda dicho. Porque si es antes de la consagracion no ay necessidad de suplir defecto, porque no lo ay. De suerte que si fuesse cierto que el primer Sacerdote murio antes de acabar la consagracion del pan, no ay defecto que suplir, y en el tal caso, si otro Sacerdote quisiesse suplir el tal defecto, auia de comẽçar la missa desde el principio, y no basta que ofrezca la Hostia, y el vino, sino començar des-

de el principio, y esto es lo mejor, y mas llegado a razon. Aunque algunos dizen que no peca ria el segundo Sacerdote, començando de donde dexo el primero.

Si el primer sacerdote consagro la Hostia, y el Caliz, y no se sabe lo q̃ dixo, o hizo despues de la consagracion, ha de començar desde aquella oracion. *Vnde memores Domini*, si consta que el sacerdote primero consagro la Hostia, y no el Caliz, el segundo sacerdote ha de començar de aquellas palabras. *Simili modo*, y aunque conste que el primer sacerdote dixo algunas de las palabras de la consagracion del Caliz, sino la dixo toda: el segundo sacerdote por lo menos ha de dezir toda la forma, y haria muy bien en començar desde aquellas palabras. *Simili modo*. Porque no ay peligro ni inconuiniente alguno: sino consta que el primer sacerdote acabo de consagrar la Hostia: si ay duda desto, ha de començar el segundo sacerdote desde el principio del Canon, para hazer cierto y entero sacrificio. Y porque ay duda si la tal Hostia esta consagrada, hala de boluer a consagrar debaxo de condicion, y la condicion la puede tener en la mente: o ponga otra Hostia, y despues de acabado el sacrificio, tome la primera.

La duda es, sino ay sacerdote que este en ayunas, que se ha de hazer. A esta duda se responde, que aunque no este en ayunas, puede acabar el sacrificio. La razon es, porque la necesidad y precepto de hazer entero sacrificio, es mucho mayor, y se ha de preferir a la de comulgar en ayunas. Assi lo deziamos arriba, y lo afirma el Padre Maestro Soto.

La segunda duda es, si el sacerdote que esta presente, esta en pecado mortal, que se ha de hazer? A esta duda se respõde, que en ninguna manera se ha de admitir, que el tal sacerdote pueda comulgar en pecado mortal. En el tal caso el remedio es facil, que es disponerse por contricion, sino ay copia de confessor, quando sucede el tal caso. Toda via queda dificultad, si el tal sacerdote que se halla presente al tal caso estara obligado a acabar el sacrificio: particularmente, si esta en pecado mortal, si estara obligado a disponerse para poner en perfection el tal sacrificio. El Padre Maestro Soto en esta dificultad esta dudoso, y finalmente se inclina que no esta obligado, sino es por algun acidente, o por razon del escandalo. La razon es, porque en aquel Capitulo, *nihil*, tan solamẽte se dize, que cõuiene que en el tal caso sea libre a otro Obispo, o sacerdote acabar la consagracion del oficio começado. En lo qual parece que significa, que no ay precepto, sino que se puede hazer. El Doctor Nauarro tiene lo contrario, y dize que esta obligado el sacerdote que esta presente a acabar el sacrificio, y consiguientemente deue de dezir, que sino esta dispuesto, esta obligado a disponerse para acabar el dicho sacrificio. La razon es, porque pertenece al oficio del sacerdote, que el sacrificio, y sacramento no quede imperfecto, y quanto es en si dar orden que se ponga en perfection, por la reuerencia de tan alto sacramento. Y declara aquella palabra que sea libre al sacerdote que quierẽ dezir, que esta en su poder acabar, y perficionar el tal sacrificio.

Nau. nu. 86.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias tienen probabilidad: aũque esta segunda sentencia parece mas probable. De lo qual se sigue, que sino es sacerdote, ninguno puede acabar el tal sacrificio: porque el ministro proprio deste sacrificio es el sacerdote. Por lo qual sino ay otro sacerdote, no es necessario que otro reciba el sacramẽto, sino hase de guardar con gran reuerencia. O si ay quien le recibe con reuerencia, licito sera que el tal seglar lo reciba, no para que ponga en perfection el tal sacrificio, sino por la reuerencia del sacramento.

La dificultad es, si en el tal caso podra el seglar recibir la sangre, si se teme que no se puede conseruar con la reuerencia deuida, o sin corrupcion. En esta dificultad ay diuersos pareceres. El primero es, que en el tal caso en ninguna manera es licito que el seglar reciba la sangre de Christo. De suerte, que los tales de tal suerte estan prohibidos de recibir las especies de vino, que en ningun caso, aunque sea por reuerencia del mismo Sacramento, es licito recibillas, y assi aunque se ayan de corromper, dizen que no es licito, y lo mismo dizen si fuesse acontecimiento que la sangre de Christo se cayesse en la tierra, y no vuiesse sacerdote que la pudiesse lamer, no lo puede hazer el seglar, sino lo que puede hazer es, procurar que no la pisen hasta que se hagan las diligẽcias ya dichas. Esto enseñan en particular el Padre Maestro Soto.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 6.

La segunda sentencia es contraria, la qual dize, que esta es cosa muy rigurosa, y que no tiene suficiente fundamento, y assi que lo puede muy bien hazer el seglar. La razon es, porque este precepto de que los seglares no comulgue con las especies de vino, es precepto Ecclesiastico ordenado a la reuerencia del mismo Sacramento: luego no se ha de entender que ha de obligar con grande irreuerencia del mismo Sacramento, y con peligro. Y consiguientemente dizen, que el tal precepto solamente prohibe el comulgar con las especies de vino, para bien y vtilidad del mismo que las recibe: pero no, quando se ordena a la reuerencia y bien del tal sacramento.

A esta dificultad se ha de responder, que esta segunda sentencia me parece muy mas probable, y mas llegada a razon. Aunque la primera tiene su probabilidad, y fundamento: porque de otra manera se auia de admitir, que en el tal caso el seglar que se hallasse presente, no auiendo sacerdote, no estando ayuno, auia de recibir o podia recibir las especies de vino, lo qual tiene alguna dificultad. Que esto se siga es cosa clara, porque el precepto de comulgar en ayunas, es precepto Ecclesiastico, ordenado a la reuerẽcia del mismo sacramento: luego no se ha de entender que la Iglesia quiere obligar con detrimento en la reuerencia del mismo sacramento.

Quinta conclusion. El sacerdote ha de poner moral

moral diligencia para que no aya defecto ninguno, aunque sea acidental en el tal sacrificio. En esta conclusion conuienen todos los Theologos arriba citados. La razon es, porque el sacerdote esta obligado a hazer este sacrificio perfecta y enteramente, luego esta obligado a hazer moral diligencia, para que no aya defectos, por lo qual los ha de euitar quanto fuere posible. Y porque no es posible moralmente dexar de auer algun defecto, no por esso luego ha de dexar de dezir missa: porque aquel defecto no es voluntario. Esto tiene verdad, quando el defecto es ligero, y facil, y no de mucho momẽto. Pero si fuesse defecto en vna ceremonia, o circunstancia graue, o en cosa semejante, esta obligado el sacerdote a dexar la missa, y no la dezir antes que cometer el tal defecto.

Sexta conclusion. Los defectos acidentales despues de cometidos en la missa, regularmente no se han de suplir, boluiendo a dezir alguna cosa, o diziendola al reues, o haziendo algo que se auia de auer hecho antes. Esto se pone muchas vezes en las reglas del Missal. La razon es, porque estas cosas no son de essencia del sacrificio, y ansi no es necessario repetirlas para la perfection del sacrificio. Por otra parte no hazen hermosura en el sacrificio, sino es que las digan a su tiempo, y la repeticion causa confusion y turbacion: luego no es necessario repetir estas cosas: y alguna vez el repetir causa escandalo. Esto se ha de entender regularmente hablando: porque en algun caso puede estar determinado lo contrario, y en algun caso puede auer passado tan poco tiempo, que la repeticiõ se pueda hazer facilmente, y entonces se ha de suplir el defecto. Declaremos esto mas en particular.

Ante todas cosas entre los defectos acidentales sera muy graue, si vno consagrasse en pan con leuadura, o no mezclasse el agua con el vino. Y en esto se ha de tener grandissima cuenta, y grandissima diligencia antes de la consagracion, por ser grauissimo defecto. Pero despues de la consagracion, ni se ha de suplir, ni se puede suplir, sino hazer penitencia del. Mas ligero defecto sera, si la Hostia no esta del todo entera, o si tiene alguna mota, o manzilla, o si el vino, aunque es cierto que es vino, esta vn poco azedo. En estos casos, si se echan de ver al principio de la missa, y no se puede euitar, porque no ay otra materia, puedense sufrir, sino es que sea tan grande la disformidad, que engendre escandalo, y trayga consigo irreuerencia. Por la misma razon, si el tal defecto se echa de ver despues de la primera oblacion, sino ay escandalo, hase de proceder en la missa hasta el fin, y no suplirse el defecto. Pero si se echa de ver antes de la primera oblacio, o despues auiẽdo escandalo, o irreuerencia, hase de mudar la Hostia, o el vino. Pero si el defecto se echa de ver despues de la consagracion, no ay que suplir, ni mudar, sino procurar con prudencia y discrecion de cubrir el tal defecto, porque no aya escandalo. En el consumir propriamente, no puede auer defecto en la substancia: tan solamente puede auer q̃ el sacerdote no reciba entera toda la hostia que consagro, o toda la sangre: pero este en rigor no es defecto: porque de baxo de qualquiera parte de las especies se recibe todo Christo. Tambien puede auer causa razonable para dexar vna parte de la Hostia para comulgar alguna persona, quando no puso forma ninguna, como lo dize Palude, y Syluestro. La razon es, porque no esta obligado el sacerdote a consumir toda la quantidad de las especies sacramentales que consagra, como se vee quando consagra dos, o tres Hostias. De suerte, que en el recibir el sacramento no puede auer defecto, sino en las ceremonias, o palabras: y an si no ay cosa particular que dezir. Solamente se podia dezir, que podia auer defecto de parte del que recibe el sacramento, como sino estuuiesse ayuno, o estuuiesse descomulgado, o esta en algun pecado que no ha confessado. Deste caso ya se ha dicho arriba, y lo trata muy bien Sancto Thomas. La resolucion es, que en el tal caso, si la consagracion esta ya hecha se ha de suplir el tal defecto, tan solamente haziendo penitencia, conforme al estado en que esta. Si esta en pecado mortal, teniendo contricion, pues no se puede confessar. Y no es improbable que puede hazer lo mismo antes de la consagraciõ, si la missa esta ya començada, y no se puede dexar sin escandalo. Aunque Sancto Thomas dize, q̃ en este caso se puede dexar la missa començada, para suplir el tal defecto.

Pal. in 4. d. 12. q. 1. artic. 5. Syluest. v. Eucha. 2. q. 10. d. 7. & Eucha. 3. q. 15.

D. Tho. 3. p. q. 83. a. 6. ad 2.

Vltimamente en las ceremonias acidentales, y en las palabras se puede dexar alguna cosa por oluido. Si se ha de suplir este defecto, queda dicho atras. Sancto Thomas en el lugar citado, en la soiucion del sexto argumento pone vn caso particular, y es quando la Hostia se le cae de las manos al sacerdote dẽtro del Caliz: de suerte que despues no la puede quebrar: responde Sancto Thomas, que en semejante caso, es el defecto acidental, y aunque no se quiebre la Hostia, no importa: y el sacerdote no deue hazer mas que recibirla. Lo mismo se ha de dezir en otros semejantes defectos.

Quiero poner aqui vn caso particular de que he sido consultado, y fue que vn Sacerdote haziendo el oficio el Iueues Sancto, puso la Hostia que auia de encerrar en el monumento dentro del Caliz, y el Purificador debaxo, el qual deuia de estar humedo, y humedeciose la Hostia, de suerte, que el Viernes Sancto quando la traxo al altar, no pudo hazer la ceremonia de leuantar la Hostia por si. En el tal caso, seria grauissimo pecado el Viernes Sancto cõsagrar otra Hostia para alçarla, y mas graue pecado seria leuantar alguna Hostia por consagrar, como lo hizo alguno. En este caso el tal defecto es acidental, y lo que auia de hazer era, leuantarla en el Caliz, y despues consumirla, y no era necessario hazer otra cosa alguna.

Cap.

Cap. XXVI. Del ministro de la missa, y de la obligacion que tiene.

PRimera conclusion. Precepto Eccleſiaſtico, ay, que el Sacerdote que dize miſſa particular, tenga vn miniſtro que le ayude, que comunmente llaman ayudador de miſſas. En eſta concluſion conuienen comunmente todos los Doctores particularmente Sancto Thomas. Eſta concluſion ſe prueua lo primero del vſo comun de toda la Igleſia. En las miſſas particulares nunca ay ſino vn Miniſtro. Eſto ſe confirma del Derecho, en el qual ſe da a entender, que ay tal precepto Eccleſiaſtico: pero quando no lo vuiera, baſtaua la vniuerſal coſtumbre de toda la Igleſia, para tener fuerça de precepto. Anſi lo dize Sãcto Thomas en el lugar citado, y Palude, y Soto, y Syluestro, y S. Antonino.

D. Tho. 3. p. q. 83. a. 5. ad 12. Cap. propoſuit de filijs preſbyterorũ. Pal. in 4. d. 13. q. 1. art. 1. Sot. q. 2. art. 5. ad 12. Sylu. v. miſſa. q. 2. D. Anto. 3. p. tit. 13. c. 6. §. 3.

Acerca deſta concluſion ay vna dificultad, ſi el tal miniſtro neceſſariamente ha de ſer hombre, ó ſi puede ſer muger el tal ayudador que ayuda de cerca a la miſſa. Lo qual digo, porque las mugeres y las monjas deſde el coro ayudan a la miſſa cantada, pero no proximamente ſiruiendo al altar.

A eſta duda ſe reſponde, que las mugeres, aũque ſean Monjas, no pueden tener razõ de Miniſtro, y de ayudador, ſiruiendo de cerca al altar, y reſpondiendo y miniſtrando el agua, y el vino, y haziendo otras cõſas ſemejantes. Eſto enſeñan los Authores citados. Prueuaſe lo primero del Derecho, en el qual ſe mãda, que ninguna muger preſuma de llegarſe al altar, o miniſtrar al ſacerdote. Lo ſegundo, porque es coſa indecẽte, y peligroſa para la honeſtidad que la muger miniſtre en la miſſa tan de cerca al ſacerdote en oficio tan puro y ſancto.

Cap. 1. de cohabit. clericorũ & mulierum.

La ſegunda dificultad es, ſi en algun caſo es licito dezir miſſa ſin miniſtro ninguno, y ſin ayudador. de ſuerte que el miſmo ſe reſponda, y ſe ſirua. La razon de dudar es, porque aũque eſte prohibido por la Igleſia, pero en caſo de neceſſidad no parece que obliga el precepto Eccleſiaſtico: luego en el tal caſo ſera licito. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan, que ſera licito. Eſta ſentẽcia tiene la Gloſſa en el Capitulo, *Hoc quoque*. Prueuaſe eſta ſentencia del Derecho en el Capitulo, *Quæſiuit, de verborum ſignificatione*, en el qual ſe dize, que el ſacerdote con vn Miniſtro que le ayude, ó ſolo, puede vngir vn enfermo. Donde aduierte la Gloſſa, que le ha de entender en caſo de neceſſidad, la qual carece de ley: luego lo miſmo ſe puede dezir en nueſtro caſo. Y eſta ſentencia tiene Durando, y otros Doctores. San Antonino en el lugar ya citado, dize, que ſi faltare alguna coſa de las que pertenecen al rito de la miſſa, antes ſe ha de dexar la miſſa que dezirla anſi, aũque ſea en dia de Fieſta. Y Paludano enſeña, que aũque ſolo el ſacerdote pueda vngir vn enfermo, ſino tiene ayudador; pero nunca ha de dezir miſſa ſin ayudador. El Padre Maeſtro Soto enſeña que en caſo de neceſſidad ſe puede dezir miſſa ſin miniſtro, aunque eſto no ſe ha de hazer frequentemente. El caſo es, ſi fueſſe dia de fieſta, y no pudieſſe el ſacerdote oyr miſſa, ni tiene quien le ayude, puede dezirla ſolo.

Cap. hoc quoque de conſe. d. 1. Durã. li. 2. de ritibus c. 15. D. Anton. loco cit. §. 6. Pal. in 4. d. 13. q. 2. art. 3. conc. 7. Sot. in 4. d. 14. q. 2 art. 5. ad 12.

A eſta duda ſe reſponde lo primero, que no ſe ha de dezir miſſa ſin Miniſtro, ſin diſpenſacion por alguna cauſa regular y ordinaria. Põgo exemplo. Viue vn ſacerdote ſolo en vna Ermita retirado de gente, eſte tal ſin diſpenſació no puede dezir miſſa cada dia ſin ayudador, ni tampoco los dias de fieſta. La razon es, porque eſta propriamente no es neceſſidad, ſino propria voluntad, por la qual no puede introduzir nueua manera de dezir miſſa ſin Miniſtro, contra la coſtumbre y ley de la Igleſia.

Digo lo ſegundo. Probable coſa es, que ſi el caſo de neceſſidad acontece a caſo, y extraordinariamente, el ſacerdote ſin culpa puede dezir miſſa en el tal caſo ſin ayudador. Eſto ſe prueua con la autoridad de los Doctores que tienen eſta ſentencia: y tambien porque eſta coſtumbre y precepto Eccleſiaſtico de dezir miſſa con ayudador ſe puede interpretar quando no fuere caſo de neceſſidad. Añade el Padre Maeſtro Soto, que mejor conſejo ſeria no celebrar, aunque fueſſe dia de fieſta, que no celebrar ſin ayudador, ſino fueſſe en vna gran ſolemnidad, y dize bien: pero con todo eſſo no es improbable lo que queda dicho. De lo qual ſe ſigue claramente, que es probable que el ſacerdote puede dezir miſſa para recibir el Viatico, o para darlo a otro, y en otros caſos ſemejantes: porq̃ eſto es mayor neceſſidad que la de oyr miſſa en dia de fieſta: pues el oyr miſſa es precepto Eccleſiaſtico, y el comulgar en el articulo de la muerte precepto Diuino.

La vltima dificultad es, ſi en caſo de neceſſidad no ay quien ayude a la miſſa ſino vna muger ſi ſera mejor dezir miſſa ſolo, y ſin ayudador, que no que le ayude la tal muger.

A eſta dificultad el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado enſeña que es mucho mejor dezir miſſa ſolo. La razon es, porque eſta prohibido que la muger ayude a la miſſa, y por otra parte tiene vna manera de indecencia.

Segunda concluſion. El ayudador de miſſas particulares que no ſirue como miniſtro de ſolemnidad, conſagrado para eſte efecto, tan ſolamente ha de guardar dos coſas. La primera es, que ſepa reſponder, y que reſponda conforme al vſo de la Igleſia. Y anſi es neceſſario, que ſepa la confeſſion, y otras coſas que ha de reſponder. La razon es, porque de otra manera ſeria vſurpar el oficio que no ſabe hazer, ſino muy mal. Tambien, porque ſino reſponde bien, realmente no es miniſtro: y ſeria dezir miſſa ſin miniſtro, o auerſe como ſino tuuiera miniſtro.

Acerca deſto primero es la dificultad, ſi en caſo de neceſſidad, quando no ay miniſtro que ſepa reſponder, ſi puede el ſacerdote tomar por Miniſtro vno que no ſepa reſponder, y le inſtruya que vaya reſpondiendo como el dixere.

A eſta dificultad ſe reſponde, que ſi en caſo de neceſſidad, puede dezir miſſa ſin miniſtro, mucho

mucho mejor podra dezir missa con el tal Ministro, y sera mejor q̃ dezir missa sin Ministro ninguno. La razon es, porque menos se va contra la costumbre y precepto Ecclesiastico que ay de dezir missa con Ministro. De lo qual se sigue claramẽte, que menos necessidad basta para dezir missa con Ministro semejante, que no para dezir missa sin Ministro ninguno. Pero sino ay causa legitima, seria cosa indecente dezir missa con tal ministro. Lo segundo esta obligado este ministro a hazer todas las cosas que le tocan con tanta diligencia y cuydado, que por su culpa no se cometa defecto alguno en la missa. Esto consta, porque esta obligacion nace del mismo oficio de la missa: y sino estuuiesse con diligencia, se le atribuyria el defecto que se cometiesse a el, y a su negligencia. Pongo exemplo. Esta vn ayudador ayudando a missa, y siruiendo las vinageras, y en el lugar de la del vino da la del agua: por lo qual puede cometer vn gran defecto el sacerdote, en el tal caso se le puede imputar el tal defecto, sino esta con la diligencia deuida. Verdad es, que los tales ayudadores, de ordinario se escusan de culpa graue, por la natural inaduertencia. Finalmente los tales ayudadores han de estar con gran reuerencia, y atencion.

La dificultad es del ayudador de missas, que ayuda al sacerdote que esta en pecado mortal, si peca mortalmente por ayudarle a dezir missa. Y lo mismo es del ministro del Obispo que le sirue, y ayuda a hazer Ordenes estando el tal Obispo en pecado mortal. En esta dificultad se ha de dezir, si la tal obra que haze el sacerdote, o el Obispo estando en pecado mortal, es mala de su naturaleza, entonces ayudar a la tal obra siempre es pecado: porque la tal obra intrinsecamente es mala: y assi el que concurre a ella peca mortalmente. Pero quando la obra de su naturaleza es buena, y el que la haze la puede hazer muy bien, y sanctamente, y solamente por su malicia se haze indignamente, entonces seruir en la tal obra no es intrinsecamente malo: porque la tal circunstancia es como extrinseca a la tal obra. Esto supuesto, a esta dificultad se ha de responder, que no peca el ministro que al sacerdote malo le da vestiduras y Caliz para dezir missa, como se las da el sacristan, y lo mismo es del que le ayuda a missa: porq̃ la obra a que le ayuda es de si buena, y sancta, y no es mala sino es por la malicia del sacerdote, y assi no le ayuda a la malicia, ni peca mortalmente. Y lo mismo se ha de dezir del que ayuda al Obispo. Verdad es, que si algũ ministro destos comodamente pudiesse euitar el ministerio para que el otro no peque, la charidad le obliga a hazerlo. Pero con todo esso, moralmente hablando, no se puede poner esto en execucion, porque no se puede euitar comodamente este ministerio, y aunque se euite no quita el pecado, y assi no ay que hazer escrupulo desto. En resolucion, el ayudador de missas, que ayuda a vn sacerdote que dize missa en pecado mortal, no peca mortalmente: y lo mismo se ha de dezir del que ayuda a hazer Ordenes al Obispo que las haze en pecado mortal.

Tercera conclusion. Hablãdo de la missa solemne, necessario es que se diga con muchos ministros, con Diacono, y Subdiacono Esta cõclusion enseña Sancto Thomas, y esto consta del vso vniuersal de toda la Iglesia. *D. Thom. 3. p. q. 83. art. 5. ad 12.*

La dificultad esta, si es necessario q̃ se diga la missa con esta solemnidad, y muchedumbre de ministros.

Digo lo primero, que no es necessario que siempre se haga assi. Esto se prueua del vso de la Iglesia, la qual no siempre dize missa con tanta solemnidad.

Digo lo segundo, que es muy conforme al derecho Diuino, que algunas vezes se haga assi. Esto se prueua, porque por esta razon Christo nuestro Señor instituyo diuersas ordenes de Diacono, y Subdiacono, y las demas, para q̃ alguna vez exercitassen sus oficios: y esto no se haze sino en las missas solemnes. Lo segundo, porque esto pertenece grandemente al resplandor, y solemnidad de la missa, y a la reuerencia deste Sacramento, y a la instruction y deuociõ del pueblo. Por lo qual seria muy mal hecho: que no se dixesse missa algunas vezes con esta solemnidad. Dexo aparte, que puede auer obligacion de dezir missa con esta solemnidad en alguna parte. En la missa solemne, el Diacono, y Subdiacono son ministros de oficio:

La primera dificultad es, si estos tales ministros estan obligados a hazer algunas vezes su oficio. La razon de dudar es, porque como deziamos arriba, el sacerdote por razon de su oficio esta obligado a dezir missa alguna vez, o vezes entre año: luego lo mismo sera destos ministros: porque parece que es la misma razon.

A esta dificultad se responde, que no tienen tal obligacion: porque no ay precepto Diuino, ni Ecclesiastico, y la costumbre de la Iglesia declara, que no es pecado mortal que estos tales no se exercitẽ en sus ministerios, y assi muchos lo dexan de hazer sin escrupulo ninguno. La razon es, porque estos ministerios no son tã necessarios en la Iglesia, como el ministerio del sacerdote, que es dezir missa.

La segunda dificultad es, a que estan obligados estos ministros, supuesto que ministran en la missa.

A esta dificultad se ha de dezir, que estã obligados a guardar lo que esta instituydo en el Missal Romano, o en el que guardan. De suerte, que como deziamos del sacerdote, se ha de dezir en proporcion de los demas ministros. Han de estar vestidos de las vestiduras sagradas que vsa la Iglesia en su ministerio, y han de guardar todas las ceremonias que consisten en obras y palabras, y pecarian en dexar facilmente estas ceremonias, o tratando su ministerio con negligencia, o poca reuerencia. Hase de aduertir, que no auiendo menosprecio, y escandalo, raras vezes aura pecado graue en esto. La razon es porque este ministerio no es tan principal en la missa: y assi los defectos no son tã graues. Verdad es que pueden ser graues, si redũda

en

en irreuerencia graue del Sacramento, o si por negligencia del Diacono que ministra el Caliz, dexasse de echar agua en el vino, o si el Sub-Diacono quisiesse hazer el oficio del Diacono, y no quisiesse dezir la Epistola.

Capitulo XXVII. Del precepto de oyr missa.

PRimera conclusion. Precepto ay en la Iglesia de oyr missa los Fieles los dias de fiesta. Esta conclusió es cierta de Fe. Tienela Sancto Thomas, y el P. Maestro Soto, y todos los Summistas, y Palude, y Nauarro, y los Canonistas. Esta conclusion se prueua lo primero de muchos Decretos q̃ ay, *De consecrat. distinct. 1. cap. missa, cap. omnes*, y en otros. En los quales se pone precepto de oyr missa, y por palabra que tiene fuerça de precepto. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia, y del comun consentimiento de los Fieles. Lo vltimo se prueua con vna congruencia: porque los tales dias estan diputados para el culto Diuino, y ninguna cosa se les podia mandar a los Fieles que mas perteneciesse al culto Diuino q̃ esta: luego conuenientissimo fue el mandalles oyr missa, y este precepto aunque es Eclesiastico, es muy conforme al precepto Diuino.

D. Tho. 2. 2. q. 122. ar. 4. Sot. 2. de iust. q. 4. ar. 4. & in 4. d. 13. Summiste, v. missa. v. festorum obseruatio. Palu. d. 13. q. 13. Nau. in c. quando & Sũ c. 13. nu. 16. & ca. 21. Canonistæ de cons. d. 1. in c. citãdis.

Segunda conclusion. Este precepto de si obliga a pecado mortal, de tal suerte, que el que lo quebranta voluntariamente, aunque sea sola vna vez, peca mortalmente, no auiendo causa legitima para dexar de oyr missa. En esta conuienen todos los Doctores citados, y no ay q̃ dudar en contrario. Lo primero, porque la materia deste precepto es graue, y perteneciente al culto Diuino: luego es pecado mortal quebrar el tal precepto. Lo segundo, porque si vno haze voto de oyr missa, y no la oyesse, seria pecado mortal, por ser la materia graue. Luego lo mismo sera en el que quebranta este precepto, porq̃ no obliga menos que el voto. Lo tercero, porque el que dexa de ayunar en vn dia de precepto, peca mortalmente: luego lo mismo sera del que dexa de oyr missa en el dia de fiesta. Lo vltimo se prueua del comun consentimiento de todos los Fieles, que todos ellos lo sienten assi. De suerte, que de su naturaleza es pecado mortal el dexar de oyr missa el dia de la fiesta sin causa ninguna.

La duda es, si podra ser alguna vez pecado venial, o ningun pecado.

A esta duda se responde, que si. Lo primero puede ser pecado venial de parte de la materia: como si dexa de oyr alguna parte de la missa q̃ sea poca. Lo segundo si la dexa de oyr por inaduertencia natural, o por ignorancia, o negligẽcia culpable, o que no es grauemente culpable. Como si vno, teniendo proposito de oyr missa se ocupa de tal suerte en alguna obra, y se olui da de tal suerte que quãdo se acuerda y aduierte ya es passado el tiempo de oyr missa, entonces se escusa de pecado.

La segunda dificultad es, si esta obra en que se ocupa no es buena, sino antes pecado, si se escusara. Si es buena y honesta, como el estudiar, no ay duda sino que se escusa. Quando es mala, como jugar, o otra cosa semejante tiene dificultad: porque si la tal obra en que esta empleado es mala no parece que puede escusar de pecado. En esta dificultad algunos Doctores por la razon hecha, enseñan, que siendo la obra mala, no puede escusar de culpa en nuestro caso.

A esta duda se responde, que puede escusar de culpa. La razon es, porque la obra no escusa por ser buena, o mala, sino porque haze, que el dexar de oyr missa no sea voluntario por la inaduertencia. Y esto tambien lo puede causar la obra buena, como la mala. Y assi se responde a la razon de dudar, pero aduiertase, que esto se entiende quando la obra de si no es tal, q̃ trayga moral peligro de oluidarse, o dexar de oyr missa: porque si le traxesse, no escusaria, saluo si el tal peligro no se aduirtiesse. Tambien se ha de aduertir lo que aduierte Cayetano, q̃ si vna persona dexa de oyr missa en dia de fiesta, teniẽ do alguna causa, aunque no suficiente, pero cõ buena fee penso que era suficiente, este tal queda escusado por lo menos de pecado mortal. Y lo mismo dize Nauarro. Pero es cosa dificultosa juzgar, quando la ignorancia, o negligencia es muy culpable, o no tan culpable: porque no siempre el pensar que era causa suficiente escusa, si lo piensa temerariamente, o si es negligente en preguntar quando duda, y puede preguntar. De suerte que se han de mirar las circunstãcias, y condiciones de la persona: y principalmente si la tal buena fee la tuuo sin miedo, y sin dudar. Porque entonces es ignorãcia inuincible, y por lo menos escusa de graue culpa. De lo qual se sigue, que si vn fiel en el dia de la fiesta no puede oyr missa, y sermon, esta obligado a oyr missa, y dexar el sermõ, esta es comun doctrina de todos los Doctores, cõtra la Sũma Angelica, q̃ dize lo contrario, sin ningun fundamento. La razon desto es, porque de oyr missa ay precepto, y no le ay de oyr sermon. Quando vuiesse precepto, o corriesse graue obligacion de oyr sermon, seria negocio diferente. Pero esso seria raro caso.

Cayet. v. festorum violatio. 10.

Naua. in Man. ca. 23. n. 42.

Sum. Angel. v. feria n. 45.

Tercera conclusion. El precepto de oyr missa obliga a los fieles a oyr toda la missa desde el principio hasta el fin.

Esta conclusion enseñan todos los Doctores arriba citados. Y se prueua lo primero del Derecho, en el qual se manda esto expressamente, que oyan toda la missa hasta la bendicion. Lo segundo se prueua de la costumbre, y comun consentimiento de la Iglesia; la qual siempre ha entendido este precepto en este sentido. La razon es, porque por la reuerencia deste tan alto Sacramento se instituyo, que la missa se dixesse con esta solemnidad: luego conuenientissimo fue, que la Iglesia obligasse a oyr missa desde el principio hasta la bendicion. De lo qual se sigue, que el que sin causa que escuse dexa de oyr toda la missa voluntariamente, peca, porque no cumple con este precepto enteramente, como pecaria el sacerdote que dexasse alguna parte del

De consecra. d. 1. c. omnes fideles, & ca. missas & c. cum ad celebrandas.

del oficio Diuino. Quando sea pecado mortal, o venial dexar alguna parte de la missa se dira luego. Solamente se ha de aduertir, que el Derecho dize, que oyan la missa hasta la bendicio del sacerdote. Y ansi podria agora auer alguna dificultad del Euangelio que se dize despues de la missa, si estan obligados los fieles a oyrlo.

A esta duda se responde, lo primero, q̃ quiças no es pecado venial no oyr el Euangelio que se dize al fin de la missa, porque no pertenece a la integridad de la missa. Lo segũdo se puede dezir que ya el tal Euangelio pertenece a la integridad de la missa: y ansi se ha de oyr para oyr entera missa.

Hase de aduertir, que los que siruen a la missa, particularmente cantada y solemne, aunque es verdad que no percibã, ni oyan algunas partes de la missa quando andan por la Iglesia, o van a la sacristia a traer vino y agua, o otras cosas necessarias para la missa, no por esso se ha de entender que dexan de oyr aquella parte de la missa, sino antes la oyen toda. Porque siruen a toda la missa. Ansi lo dize Syluestro, y la Summa Tabiena, y Nauarro. Esto se entiende, quando los ministros del altar proceden con buena fe, y sin engaño: como se haze de ordinario, poniendo diligencia para no estar ausentes de la missa en la sacristia, o en otro lugar mas de lo justo sin necessidad ninguna. Tambien las cosas que han de aparejar para dezir la missa, y q̃ se pueden preuenir antes de començarla, no lo han de dexar para el tiempo que se ha de dezir la missa: porque esso seria proceder con engaño: pero las cosas que no se pueden aparejar antes de la missa, o se oluidaron de hazer por olui do natural, las podra hazer mientras la missa, sin faltar della. Verdad es, que si se le vuiesse oluidado de traer el vino, y vuiesse de yr por ello fuera de la Iglesia, y el sacerdote procediesse adelante con la missa: entonces estaria obligado a boluer a oyr missa si pudiesse, porq̃ esto es acidental, y sino pudiesse se escusaria por razon del justo ministerio.

Syluest. v. miss. 2. q. 1. Tab. v. miss. n. 10 Nau. in c. quãdo de consecra. d. 1. nota. 10. n. 18.

Quarta conclusion. Este pecado que se comete en dexar parte de la missa, no siẽpre es ygual, sino es mas graue, o menos graue, conforme a la parte de la missa que dexa. De suerte, que si la parte, que dexa es graue sera pecado mortal, y sino sera pecado venial. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y la razon se lo dize. Es necessario declarar mas en particular esto. Ante todas cosas, si vno dexasse la missa, o la tercera parte della, seria pecado mortal, por ser materia graue. Esto enseñan los Doctores citados. Tambiem parece cosa cierta, que si vno dexasse vna parte que no llegasse a ser la quarta parte de la missa, no seria pecado mortal sino venial. Particularmente, si la tal parte fuesse de las cosas en alguna manera acidentales a la missa como son las del principio, o del fin. Algunos Doctores en particular señalan, que no seria pecado mortal dexar la parte de la missa que comiença desde la Confession, y el Introyto hasta la Epistola exclusiuamente. De suerte que como oyesse desde la Epistola adelante, dexar lo que queda no seria pecado mortal. Ansi lo enseñan Syluestro, y la Summa Tabiena en el lugar citado, y San Antonino, y Sãdoual. Otros Doctores estienden esto hasta el Euãgelio. De suerte, q̃ si vno oye la missa desde el principio del Euangelio hasta el fin, no peca mortalmente. La razon es, porque no excede la quarta parte de la missa ni parece cosa graue, y notable. Esto enseñan los modernos Theologos, el P. Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. Esto se ha de entender con condicion, que oya todo lo restante de la missa, porque si al principio dexasse hasta el Euangelio, y al fin se fuesse en acabando de consumir, pecaria mortalmente. Tambiẽ si vno oye la missa desde el principio, y esta en ella hasta la communion, si dexa de oyr lo demas, no sera pecado mortal: porque no es graue, y notable materia. Y si dexasse vn poco del principio, y otro poco del fin, como de ambas partes no se hiziesse graue y notable quãtidad, no seria pecado mortal. Como si vno oyesse desde el principio de la Epistola, y dexasse las oraciones que se dizen despues de la communion.

B. Ant. 2. p. tit. 9. c. 10. §. 1. Sandoual tract. de officio Eccles. p. 6. cap. 14. Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 1. Nauarr. in manual cap. 21. nu. 2. & c. quãdo nota. 10. n. 19.

La dificultad es, si vno comiença a oyr missa desde el Ofertorio, o desde el Credo, si cumplira con el precepto de la missa, de tal suerte que no peque mortalmente. En esta dificultad Nauarro dize que no peca mortalmẽte, si despues de acabada la missa lee el mismo Euangelio, o haze que se le lean.

Digo lo primero, que el leer el Euangelio despues de la missa, o hazer que se le lean es cosa impertinente para el cumplir con el precepto. La razon es, porque el Euangelio dicho fuera de la missa no es parte de la missa: luego cosa impertinente es dezirle despues de la missa. Lo mismo es, si dexasse otra parte de la missa, no estaria obligado a dezilla despues. Y lo mismo es, si vno por no poder mas dexasse de oyr la Epistola, y el Euangelio, no estaria obligado a dezirlo, o hazerlo dezir fuera de la missa.

Digo lo segundo, que es demasiada la licencia que da Nauarro, porque es parte notable de la missa, y es mas que la quarta parte. Y ansi no es cosa segura.

Vltimamẽte se ha de aduertir, que en lo que toca a ser parte graue de la missa no se ha de mirar tanto a la quantidad del tiempo que dura, como a otras qualidades y circunstancias, y principalmente a la dignidad y cercania que tiene con la substãcia del sacrificio. Por lo qual los Doctores mas facilmente permiten el dexar algo de la missa fuera del Canon q̃ no despues del Canon, hasta auer consumido. Desde el principio del Canon hasta el fin mas facilmẽte y con menos tiempo se hara parte graue de la missa, y sera pecado mortal. Por lo qual es muy probable sentencia, que no se cumple con el precepto de oyr missa, si vno dexa algo de lo que toca al Canon hasta consumir. Particularmente es muy mas probable, que si al tiempo del consagrar, se saliesse vno de la Iglesia, y boluiesse a entrar en acabando de consagrar no cũplira con el precepto de la missa. Porq̃ aunque

es

es breue el tiempo que dexa de asistir a la missa, es de mucha dignidad aquella parte de la missa, y ansi haze graue materia: porque pertenece a la substancia del sacrificio. Lo mismo es, sino asistiesse al tiempo de consumir: porque es de la substancia del sacrificio, o gran perfection suya. Con todo esso, si el tiempo fuesse muy breue, y no se dexasse la consagracion, o el consumir, no es cierto que seria pecado mortal. Todo esto se ha de mirar moralmẽte y juzgarse ansi.

Quinta conclusion. El defecto que se comete en el oyr de la missa, porque no se oye entera, no es necessario siempre suplirse. Esta cõclusion tiene necesidad de declaracion. Ante todas cosas se ha de aduertir, que esto puede acõtecer de muchas maneras. La primera es, quando dexo de oyr alguna parte de la missa, que no es notable y graue, y al principio fue cosa inuoluntaria. Como si vno viniesse a la Iglesia con animo de oyr missa entera, y hallo que estaua començada la missa, y dichas las oraciones, o la Epistola, y oye aquella missa: este tal no oyo missa entera, y el no la auer oydo tiene suficiente escusa. En el tal caso no es necessario para escusar el pecado venial, suplir este defecto en otra missa, y oyr en ella todo lo que dexo de oyr en la otra, aunque lo pudiesse hazer. La razon es, porque ya cumplio con la substancia del precepto, y el defecto que vuo no fue voluntario. Y el modo de suplir el tal defecto no parece que es conueniente para la integridad de la missa. Lo mismo es si oyo toda la missa desde el principio, y por alguna causa necessaria se salio de la Iglesia despues de la communion. No es necessario oyr la parte que dexo en otra missa.

La segunda manera es, quando vno de proposito dexa de oyr alguna parte pequeña de la missa, como si de proposito no quisiesse entrar hasta la Epistola, y entra con animo de cumplir con el precepto oyendo lo restante de la missa. En este caso peca venialmente, aunque sea parte pequeña, y aunque sea la confession, porque es parte de la missa. Despues de cometido este defecto no es necessario suplirse oyendo aquella parte en otra missa, por las razones ya dichas, y tambien porque las cosas morales, particularmente en cosas ligeras, no obligan con tãto rigor. Como quando vno no tiene atencion a dos, o tres versos de lo que esta rezando de obligacion, no esta obligado a repetirlo despues.

La tercera manera es, quando la parte de la missa que dexo es notable, y graue, pero inuoluntariamente, como quando vno viene a la Iglesia, pensando que viene a buen tiempo, y halla la missa ya dicha casi hasta la consagracio, y oye todo lo restante, teniendo miedo, que no aura otra missa. En tal caso este tal no cumple con el precepto, hablando en rigor: pero queda escusado del pecado, si el auer venido tarde no fue voluntario, y por culpa suya. En este caso, si ay otra missa esta obligado a suplir el defecto. La razon es, porque no ha cũplido con el precepto, y no tiene escusa. De camino se ha de aduertir, que en semejantes casos muchas vezes se peca grauemente por el peligro a que se pone vn hombre de no hallar missa, aunque despues la halle, porque la halla a caso.

La quarta manera es, quando vno voluntariamente, y de proposito dexa parte notable de la missa, y si lo haze con animo de no suplir aql defecto oyendo otra missa, peca mortalmente, y siempre queda obligado de suplir aquel defecto como pudiere. La razon es, porque todo el tiempo en que puede cumplir aquel defecto esta obligado a mudar el animo, y cumplirle, porque no es passado el tiempo del oyr missa. Pero si dexo aquella parte notable de la missa cõ proposito de oyr otra missa, y suplir aquel defecto, no peco oyendo aquella parte de la missa, si despues cumple con el precepto.

La dificultad esta en la tercera y quarta manera, como se ha de suplir el defecto, si es necessario oyr otra missa entera, o si basta oyr la parte que dexo, y tener proposito de oyr sola aquella parte que dexo. En esta dificultad la primera sentencia es, que basta oyr la parte notable, que dexo de oyr en la otra missa. De suerte, que si la primera missa la començo a oyr desde la consagracio, basta que oya en la otra desde el principio de la missa hasta la consagracion demanera que se cumpla con la substancia del precepto. Pero si se hiziesse sin causa ninguna, seria pecado venial por la irreuerencia. Esta sentencia tiene Ioannes de Maiores, y el Maestro Soto, y Nauarro. La razon es, porque este precepto solamente obliga a oyr missa entera, y no a oyr la continuamẽte de vn sacerdote, como se vee en los mismos Derechos: luego cumple con el precepto. La segunda sentencia es, que en los dichos casos se ha de suplir el defecto oyendo otra missa entera. De suerte, que el que oye la mitad de la missa de vn sacerdote, y la mitad de otro, no cumple con el precepto de oyr missa. Esta sentencia se prueua del Derecho en el qual se dize, que oyan los fieles todas las missas, y el sentido es, que cada fiel oya toda vna missa. Y en tal caso no oye toda vna missa: porque aquellas partes no hazen vn todo: luego no se cumple con el precepto. De suerte, que el precepto es que se oya toda vna missa cõtinua. Esto se confirma, porque de otra manera seguir se ya, que si vno juntamẽte en dos altares oyesse dos medias missas, que cumpliria con el precepto de oyr missa. Lo qual es absurdo, y no se puede admitir. Esta tienen algunos Doctores modernos.

Maior. in 3. d. 12. & d. 45. q. 2. Sot. d. 13. q. 2. ca. 1. Naua. in ma c. 21. n. 2.

En esta dificultad mi parecer es, que ambas a dos sentencias son probables, por los argũmentos que se hazen por ambas partes, y cada vna dellas se puede muy bien seguir, conforme a lo que ellas mismas dizen.

Toda via queda dificultad, supuesta la probabilidad de la primera sentencia, si sera probable, que oyendo juntamente dos medias missas en dos altares, vna desde el principio hasta el medio, y otra desde el medio hasta el fin, se cumple con el precepto. La razon de dudar es, porque

porque este tal cũple con el precepto, pues oye missa entera, y el oyr las dos mitades juntamente no quita el poder tener atencion a ambas, pues se puede cumplir con el precepto de oyr missa, y rezar el oficio Diuino juntamente, como diremos abaxo.

En esta dificultad no me parece q̃ tiene probabilidad el dezir que se cumple cõ estas dos medias missas en este caso. Esta es la sentencia que siguen los Doctores. La razon es, porque esta manera de oyr missa entera, es contra la intencion del precepto de la Iglesia, y contra la reuerencia deuida a este sacramento. A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no se cumple con el precepto, como pretende la Iglesia. Y aunque es verdad que se puede cumplir con el oyr missa, y dezir el oficio Diuino, porque son dos preceptos distinctos: pero no es la misma razon de vn mismo precepto, que encierra en si dos partes.

Sexta conclusion. Los fieles cũplen los dias de fiesta con oyr missa particular, aũque no sea solemne, y oyendola adonde quiera, aunque no sea en su Parrochia. Assi lo enseña Nauarro, la Summa Angelica, Sylvestro, Turrecremata, Sã Antonino. La razon principal es, la costumbre vniuersal de toda la Iglesia, la qual declara, que qualquiera fiesta por solemne que sea, se cumple con oyr missa rezada, aunque la oya fuera de su Parrochia. Tambiẽ se puede esto prouar, porque el precepto de oyr missa, tan solamente manda que oyan missa entera.

Naua. in Manu. c. 21. nu. 5. Ang. ver. missa. nu. 59. Syl. ver. missa 2. q. 5. Turre. in c. missas, de consec. d. 1.

Septima cõclusion. Para satisfazer a este precepto, no es necessario oyr missa del dia, sino basta oyr qualquier missa votiua, aunque sea de Requiem. Esta conclusion tienen muchos Doctores, y es cierta. Tienela Sylvestro en el lugar citado, Soto, Nauarro, Cayetano. Antonio, y todos los Summistas. Prueuase esta conclusion, lo primero de la vniuersal costumbre de la Iglesia. Lo segundo, porque los Derechos tan solamente mandan que se oya missa entera, sin determinar missa en particular.

Anto. in 2. p. tit. 9. c. 10. §. 1. Sot. d. 13. q. 2. ar. 1. Nau. cap. 21. nu. 7. Caie. verbo festorũ violatio,

Octaua conclusion. Los fieles no estan obligados en ningun dia, aunque sea de Nauidad a oyr mas que vna missa. Assi lo enseña Nauarro, y todos los Doctores. La razon es, porque no ay ley ninguna, ni costumbre que obligue a esto. Esto se entiende por fuerça y virtud del precepto de oyr missa. Porque por fuerça y virtud de algun voto, o de alguna penitencia que vuiesse dado algun confessor, bien podria vno estar obligado a oyr dos missas.

Anto. 2. p. titu. 9. c. 10. §. 1. Naua. in Manu. c. 21. n. 2.

Acerca desto ay vna dificultad, si vno haze voto de oyr missa el dia de fiesta, si cumple con ambas obligaciones oyendo vna sola missa, o si esta obligado a oyr dos. La misma dificultad es, si a vno le dan en penitencia que oya vna missa en dia de fiesta, si cũplira con ambos preceptos oyendo vna missa.

A esto se ha de responder, que esto depende de la intencion del que haze voto. Porque el voto es como vna ley que el hombre se pone a si mismo. Por lo qual de su intencion se ha de tomar la interpretacion desta duda. Y si quiso obligarse a oyr en el dia de fiesta distincta missa, esta obligado a oyr dos missas, y sino, no. Esto se ha de mirar de las circunstancias, y de las palabras, y de otras cosas. Lo mismo se ha de dezir de la penitencia que da el sacerdote, q̃ depende de la intencion del mismo sacerdote, y el ha de declarar esta duda. Porq̃ la penitẽcia que da el confessor es como ley que el confessor pone, y a el pertenece la interpretacion. Hase de aduertir lo primero, que quando ay estos diuersos titulos, sino cumpliesse con la obligacion los auia de declarar en la confession, diziẽdo que dexo de oyr missa en fiesta, teniendo jũtamente voto de oyrla, o auiendoselo dado en penitencia. Lo segundo se ha de aduertir, que quãdo vn hombre esta obligado a oyr dos missas por dos diferẽtes titulos, las puede oyr ambas juntamente en dos altares. Assi lo aduierte Maiores. La razon es, porq̃ por fuerça de aquellas diuersas obligaciones, no esta obligado a oyrlas en diuersos tiempos.

Maio. in 4. d. 12. q. 8.

Nona conclusion. Por fuerça y virtud deste precepto de oyr missa estan obligados los fieles a assistir a la missa con la presencia corporal, y moral: de suerte, que quanto es de su parte puedan oyr, y ver, o percebir en alguna manera el ministerio q̃ haze el sacerdote. No estan obligados los fieles a oyr la missa, porque puede ser que sea alguno dellos sordo, y no puede oyr: ni tampoco estan obligados a ver la missa por la misma razon, sino assistir conforme a lo dicho. Esta conclusion tiene San Antonino, y Cayetano, y el Padre Maestro Soto, Sylvestro, Nauarro, y todos comunmente. Esta conclusiõ se prueua. Lo primero, porq̃ la palabra del Derecho que dize que esten obligados a oyr missa, no se puede declarar mas commodamente, para que obligue a todos, sino aunque no vean ni oyan. Lo segundo se prueua del vso de la Iglesia, que ha interpretado assi este precepto.

Decima conclusion. Para que vno cumpla con este precepto de oyr missa, es necessario q̃ assista a la missa con intencion de cumplir con este precepto. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, particularmente San Antonino, y el Doctor Nauarro. La razon es, porque para cumplir con el precepto, es necessario que aya voluntad de quererlo cumplir, porque el cumplimiento del precepto es obra de obediencia. Luego es necessaria la tal intencion. Declaremos esto, porq̃ no aya escrupulos. Lo primero para cumplir con este precepto, es necessario que vno quiera oyr missa: porque si la oye violentado, y por fuerça, contra su voluntad, no cumple con el precepto: porque no quiere obedecer. Y assi quando los criados, o seruos oyen missa por fuerça, y que quãdo la oyẽ estan contra su voluntad, no cumplen con el precepto, particularmente si estã distraydos, y no tienẽ atencion. Pero si los tales quieren oyr missa, aunq̃ el quererla oyr proceda de violẽcia q̃ les han hecho, y q̃ no la quisieran oyr de otra manera, con todo esso cumplen con el precepto. Y aunque primero tuuiessen voluntad de

D. Ant. 2. p. tit. 9. c. 10. §. 11. Naua. in c. quando notabili 13. n. 17.

no cumplir con el precepto, por lo qual pecarõ grauemente, si después assistẽ a la missa, y quieren oyr missa, cumplen con el precepto de oyr missa. Lo segundo, es necessario para cumplir con este precepto, que con la volũtad que vno tiene de oyr missa, no tenga voluntad repugnante al mismo precepto, no queriendo cũplir con el: porque entonces aũque oyesse missa, no cumpliria cõ el precepto. Pongo exemplo. Vn fiel quiere oyr missa, pero no quiere cumplir cõ el precepto de la Iglesia, no cumple con el, por que no obedece al precepto. Esto se puede hazer sin pecado, como quando vno por deuociõ quiere en el dia de la fiesta oyr vna missa, no pretendiendo cumplir con el precepto con aquella, sino con otra. Pero si lo hiziesse sin proposito de oyr otra missa, o sin esperança q̃ la auria, pecaria mortalmente: porque tiene voluntad contraria al precepto.

Acerca de todo esto ay vna dificultad y graue, si vno oyo missa, y tuuo voluntad de oyrla, pero no quiso con aquella missa cumplir con el precepto de oyr missa despues, si estara obligado a oyr otra missa para cumplir con el precepto. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es de algunos modernos Theologos q̃ enseñã que en este caso no estara obligado a oyr otra missa, sino a mudar la volũtad dentro del tiẽpo que obliga el precepto, de suerte que quiera con la missa passada cumplir con el precepto. La razon destos Doctores es, porque aquella obra hecha exteriormente de oyr missa es suficiente de si para cumplir cõ el tal precepto, y no le falto mas de proceder de la obediencia de voluntad, luego con aquella misma obra exterior teniendo agora la obediencia de la volũtad: y queriendo cumplir cõ el tal precepto, basta sin oyr otra missa. Y enseñan esto como cosa cierta. La segunda sentencia es cõtraria a esta, que es necessario oyr otra missa para cumplir con el tal precepto. Esta sentencia tiene el M. Fr. Martin de Ledesma, y otros Doctores. La razõ es, porque quãdo oyo missa en orden al precepto de oyr missa de la misma manera se vuo como sino vuiera hecho nada, porque no quiso cumplir con el precepto con la tal obra. Luego necessario es oyr missa otra vez para cumplir con el tal precepto. Lo segundo porque la volũtad que tengo despues no haze que la obra de oyr missa que vuo primero aya procedido de obediencia. Luego cõ la tal obra ya passada no se cumple con el precepto, sino que es necessario de nueuo oyr otra missa. Lo tercero, porque si vno vuiera hecho voto de oyr missa, y oyesse vna missa, con la qual no quisiesse cumplir con el voto, realmente no cumpliria, como lo dizen los mismos Authores, sino que seria necessario oyr otra missa. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque quanto a esto es la misma razon.

A esta dificultad mi parecer es que esta segũda sentencia es la verdadera, y la que se ha de seguir. Esto conuencen las razones hechas en su fauor, por las quales se suelta la razon de la contraria sentencia. Lo tercero se ha de aduertir, q̃ para cumplir con este precepto, basta tener intẽcion virtual de oyr missa, para cumplir con el tal precepto, de manera que no es necessario, q̃ actualmente tenga la tal intencion. En esto cõuienen todos los Doctores. Esto se prueua, porque para merecer delante de Dios basta la virtual intencion de la charidad. Luego para cumplir el precepto de oyr missa bastara la virtual intencion. De suerte, que los fieles que de ordinario acuden a oyr missa los dias de fiesta, cumplen con el precepto, aunque actualmente no tengan voluntad de querer cumplir con el, como la tengan virtual.

La dificultad es acerca desto de vn fiel que se leuanto de mañana y no entendiendo que era dia de fiesta, y que auia obligacion de oyr missa la oyo por su deuocion, si este tal cumplio cõ el precepto de oyr missa, o estara obligado a oyr otra missa quando supiere que es dia de fiesta. La primera sentẽcia es, que este tal cumple, y que no tiene obligacion de oyr otra missa. Esta sentencia tienen los Authores de la primera sentencia de la duda passada. Particularmẽte la tiene el Padre Fr. Manuel Rodriguez en la Summa cap. 111. concl. 1. adonde la tiene por conclusion. La razon es, porque este tal tuuo intencion virtual de cumplir con el precepto, pues que no tuuo voluntad cõtraria al mismo precepto. La segunda sentencia es, que en este caso este tal no cumple con el precepto, y que esta obligado a oyr otra missa. La razon es, por que no parece que tuuo intenciõ ni virtual de cumplir con el tal precepto, pues no lo sabia.

A esta dificultad se responde, que en este caso ambas sentencias me parecẽ probables, y se pueden seguir. Porque este caso es muy diferente del passado. Porque en el passado auia volũtad contraria al precepto, con la qual no se compadece intencion virtual de cumplir con el precepto. Pero en este caso no ay voluntad repugnante al precepto, y ansi mejor se compadece la intencion virtual de querer cumplir con el, y mas probable me parece la segunda sentencia. Vltimamente se ha de aduertir, que si vno tiene voluntad de oyr missa aunque se le mezcle alguna mala voluntad y praua intencion, puede cumplir con el precepto, sino es que le impida la atencion. Pongo exemplo. Va vno a la Iglesia con intẽcion de ver, y dessear vna muger, y mientras oye missa dura en esta intenciõ, pero quiere oyr missa y cumplir con el precepto, si tiene suficiente atencion cumple muy biẽ con el, aunque tenga aquella mala intencion. Esto enseña Medina y Nauarro contra otros Doctores. Prueuase lo primero, porque este haze la substancia de la obra que se manda que es oyr missa. Luego cumple con el precepto. Lo segundo, porque aquella intencion praua no es contraria al precepto como es claro. Luego con la tal intencion se compadece el cumplir con el precepto. Lo tercero, porque si vno oyesse missa cõ mezcla de vanagloria cũpliria con el precepto. Luego lo mismo en este caso.

Medina codice de confes. de pœnit. in jũctæ, & Naua. in man. cap. 27. n. 10.

Vndecima conclusion. Necessaria es alguna aten-

atencion interior para cumplir con el precepto de oyr missa. Esta conclusion es contra Sylvestro, el qual enseña que la atencion interior no puede caer debaxo de precepto, sino solamente la obra exterior. Pero nuestra conclusió es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque aunque es verdad que la obra puramente interior no la puede mandar la ley humana, pero la obra interior junta con la exterior, y como forma suya la puede muy bien mãdar, como manda rezar con atencion, y a los Inquisidores que no procedan con odio. Luego lo mismo sera deste precepto. Lo segundo se prueua, porque el oyr de la missa ha de ser obra humana. Luego necessaria es alguna atencion. Lo tercero, porque si vno durmiesse alli, o estudiasse atentissimamente, no cumpliria cõ el tal precepto, porque no tiene atencion. Luego necessaria es atencion.

Syl. verb. miss. 2. c. 6

Duodecima conclusion. Para cumplir con este precepto es necessario que la tal atencion de su objecto sea religiosa, y perteneciente al culto diuino. Esto enseñan muchos Doctores, que luego citaremos. Esto se prueua porque el precepto de oyr missa, no solamente mãda vna obra humana buena, sino vna obra religiosa que pertenece al culto Diuino. Luego para cũplir con el tal precepto es necessario que la atẽcion sea religiosa y perteneciente al culto de Dios. Esto se confirma, porque en la oracion es necessario tener atencion religiosa, como lo enseña Sancto Thomas en la materia de oracion. Luego lo mismo sera en la missa. De suerte que ha de orar y subjetarse a Dios y quererle honrar, quanto es de su parte, o por lo menos ha de tener atẽcion a las cosas sagradas que haze el sacerdote mientras dize missa.

Acerca destas dos conclusiones es necessario declarar dos cosas. La primera es, supuesto que la atencion que ha de tener el que oye missa ha de ser religiosa qual ha de ser, y de que suerte, y a que cosas ha de atender para cumplir con el precepto. Lo segundo es, si ay obligacion de q̃ esta atencion dure toda la missa. Acerca de lo primero se ha de aduertir, que en la oracion ay tres maneras de atencion como lo enseña Sancto Thomas, las quales se pueden aplicar a nuestro proposito. La primera es, atencion a las palabras. La segunda atencion al sentido de las palabras. La tercera a Dios que es sobre todo esso. Desta manera puede auer tres maneras de atencion en la missa. La primera es, teniendo atencion a las cosas que haze y dize el sacerdote, no passando mas adelante, ni entendiendolas distinctamente, sino como en confuso, entendiendo ser todo aquello cosa sagrada. Esta manera de atencion es la inferior de todas, pero es suficiente para cumplir con el precepto de oyr missa, y por lo menos se ha de tener esta atencion religiosa, para cumplir con el tal precepto. La segunda es, vna atencion mas excelente, con la qual atiende el hombre, no solamente a lo que haze, y dize el sacerdote, sino tambien a lo que se significa por las obras y por las palabras, que es la Passion de Christo, y nuestra Redempcion, y otras cosas semejantes. Esta atencion es muy suficiente para cumplir con el precepto; pero no es necessaria por ser tan leuantada y a algunos les sera imposible, porque no entienden la significacion de las obras ni de las palabras. La tercera manera de atencion es a Dios que es suprema causa y fin de todas las criaturas.

D. Thom. 2. 2. q. 83 art. 13.

Esta atencion es la suprema: y hemosla de procurar, y a esta nos incita la Iglesia quando cerca del Canon nos dize, que leuantemos los coraçones a Dios. Esta es suficientissima para cumplir con el precepto, pero no es necessaria. De suerte, que la primera es la que es necessaria, por lo menos, para cumplir con el precepto, por ser mas general, y comun: y ansi ha de caer debaxo de precepto tan general y commun.

Acerca de la tercera manera de atencion ay vna duda, si vn hombre Religioso quando oye missa, de tal manera se arrebata en Dios que no oye cosa de la missa ni considera los mysterios que alli passan, si cumplira con el precepto de oyr missa. La razõ de dudar es, porque esta presente a la missa como sino lo estuuuiesse, y en orden a la missa se ha, como si estuuiera dormido. Luego no cumple con el precepto.

A esta dificultad se responde, que cumple perfectissimamente con el precepto. La razon es, porque consigue el fin del precepto: y voluntariamẽte se aplico con la presencia moral a oyr missa, y en esta voluntad perseuera por lo menos virtualmente, y esta con la atencion excelentissima que pretende el mismo precepto. Luego cumple con el precepto. De suerte, que este tal no se ha como el que duerme, o el que se distrae a otras cosas. Porque estos tales interrumpen la voluntad que tuuieron de oyr missa, y cumplir con el precepto: Y ansi se respõde a la razon de dudar. Quanto a lo segundo, algunos Doctores piensan que es necessario que esta atencion dure todo el tiempo de la missa. Ansi lo enseña Escoto, y Gabriel.

Scoto in 3. dist. 9. Gabr. super Canonẽ missæ lect. 29. Caie. 2. 2. q. 122. a. 4 Sot. lib. 2. de iust. q. 4. a. 4.

A esto se responde, que es necessaria actual intencion, quanto es de parte de la voluntad, y intencion del que oye missa: pero no es necessario que dure siempre actualmente. Esto enseña Cayetano, y el Maestro Soto, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque moralmente hablando, es imposible que la tal atencio dure todo el tiempo que dura la missa. Luego no ay obligacion de tener tal atencion actual todo el tiempo de la missa. De suerte que si vn hombre al principio con buena fe se llego a oyr missa con la atencion suficiente, y voluntariamente no se distrahe cumple con el precepto, aunque este distraydo inuoluntariamente. Porque lo demas no esta en la voluntad del hombre. Quando el tal atendiere que esta distraydo, ha de procurar con diligencia de boluer a tener la deuida atencion.

Desto se sigue, que si alguno mientras oye missa se exercita en algunas obras contrarias a la deuida atencion, lo vno peca contra la

atencion, y reuerencia que se deue a la missa, y si de aquella manera oyere parte notable de la missa, pecara mortalmente, porque se ha como sino oyesse aquella parte notable: lo qual es pecado mortal, conforme a lo que queda dicho arriba.

Lo segundo se sigue, que si vno esta presente en la missa, pero esta siempre parlando, y tratando de negocios, peca mortalmente, y lo mismo es, si desta manera esta parte notable de la missa. Este Corolario es contra Medina, el qual en el tal caso enseña, que se cumple con la missa, y con el precepto, porque cumple con la substancia de oyr missa, aunque haze contra el fin del precepto. Esta sentencia deste Author es improbabilissima, y no tiene fundamento ninguno. Porque el parlar, y negociar mientras se dize missa, quita la atencion: la qual pertenece a la substancia del precepto. Estos dos Corolarios enseña Sylvestro, y Nauarro, y Cayetano. El Padre Maestro Soto, dize que aunque es indecencia parlar mientras se oye missa, pero q̃ no se quiebra el precepto. Esto se ha de entender, quando no se parla continuamente toda la missa, sino vna parte pequeña de la missa, o que mezclan algunas palabras, mientras se dize missa. O tambien se puede entender, quando se habla vna palabra, o otra, y algunas cosas no tan graues, y que no quitan la atenciõ de la missa, que es necessaria. El exemplo es en el rezar del oficio Diuino, que no es pecado mortal dezirlo, haziendo alguna obra que no quite la atencion. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque como dize el Padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro, menos atencion se requiere para oyr missa, que para rezar las horas Canonicas. Con todo esso en este caso sera pecado venial grauissimo el parlar desta manera, y puede ser mortal, si el parlar es muy continuo, y si engendra escandalo, o impide los otros que oyan missa.

Medi. Co dice de conf. loco citato.

Sylvest. v. mis. 2. q. 6. Na. in Manu. c. 19. n. 17. Cai. v. festorũ violatio. Sotus in 4. d. 13. q. 2. ar. 1.

Vltimamente se infiere, que mientras se dize missa, puede rezar el que la oye el Rosario, o algunos Psalmos, o otras oraciones por su deuocion. La razon es, porque este rezar ni impide la presencia, ni quita la atencion necessaria para oyr missa.

La duda es, si vno que esta obligado a rezar el oficio Diuino cumplira rezandolo mientras oye la missa de precepto, de suerte que cumpla con ambos preceptos. La misma dificultad es, quando esta obligado a dezir el oficio Diuino por fuerça y virtud de algun voto. La razõ de dudar es, porque parece que no puede cumplir juntamente dos preceptos. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que no puede rezar juntamente, el oficio Diuino de tal suerte que cumpla con el precepto. Esta sentencia tiene Sylvestro, y y la Summa Angelica, y la Summa Armilla, y otros Summistas.

Ver. missa verbo feria.

A esta duda se responde, ser lo mas cierto, y mas seguro, que se cumple rezando el oficio Diuino, mientras se oye la missa de precepto. Anssi lo enseña Mayores, y Gabriel, y Cayetano, y el Maestro Soto, y el Maestro Medina, en los lugares citados, y otros muchos Authores. La razon es clara, porque si el rezar no quita la atencion deuida a la missa, podra cumplir con la missa, y juntamente con el precepto de rezar. A la razon de dudar se respõde, que se puede cumplir juntamente con aquellos dos preceptos.

Tercia decima conclusion. Este precepto de oyr missa obliga a todos los fieles baptizados, que tienen vso de razon, de qualquier estado y condicion que sean. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Vamos declarando esta conclusion. Ante todas cosas este precepto no obliga a los que no tienen vso de razõ, porque no son capaces de precepto, y tambien por que no pueden exercitar la obra que cae debaxo de precepto, que es oyr missa con atencion religiosa. Tambien es cierto, que no estan obligados a oyr missa los Infieles que estan fuera de la Iglesia, y assi no los puede obligar la Iglesia con su precepto. Lo mismo es de los Catechumenos, que no estan subjectos a las leyes de la Iglesia. Que todos los demas adultos baptizados esten obligados a oyr missa, es cosa certissima. Esto enseñan todos los Summistas, y S. Antonino, y Gabriel, y el Padre Maestro Soto, y Palude, y Nauarro. La razon es, la costumbre de la Iglesia, y tambien el precepto que se pone en el Capitulo, missas, en el qual se dize, que todos los seglares estan obligados a oyr missa. Hazese mencion de los seglares, no porque los Religiosos y Clerigos no esten tambiẽ obligados a oyr missa, como consta de la costũbre, sino porque si ellos lo estan, mucho mas lo han de estar los Clerigos, y Religiosos, que estan mas obligados al culto Diuino. Fuera desto en el derecho suficientissimamente se declara, que los fieles todos estan obligados a oyr missa. Los sacerdotes cumplen mucho mejor con este precepto diziendo missa.

Sũmiste v. missa, & v. feria Ant. 2. p. tit. 9. cap. 10. §. 1. Gabri. in Can. lect. 14. & 29. So. d. 13. q. 2. ar. 1. Palud. d. 15. q. 5. Nauar. c. 212. Cap. omnes fideles, de cons. cr. d. 1. et in alijs.

Podriase dudar de los Religiosos, y Clerigos, si por fuerça y virtud de algun precepto particular, estan obligados a oyr missa mas frequentemente que los demas fieles. A esta duda digo lo primero, que por fuerça y virtud del derecho, no estan obligados a oyr mas frequentemente missa que los demas fieles. Esto esta claro del del derecho. De suerte, que si por sus particulares estatutos y constituciones, los Religiosos no tienen obligacion y precepto de oyr missa mas frequentemente, por fuerça y virtud de ley general, y comun, no tienen tal obligacion. Tambien los Clerigos podran tener obligacion a dezir mas vezes missa, o assistir mas a los oficios Diuinos, o la missa, por razon de algun beneficio Ecclesiastico, o Capellania, pero no por precepto comun.

Digo lo segundo, hablando de los Obispos, que no es cosa decẽte que se passe dia ninguno sin que oyan missa. De suerte, que por precepto no estan mas obligados que los demas fieles: pero de decencia si. Esto se determina en el Capitulo vltimo de *priuilegijs in 6.* De lo qual se ha de ver la Summa Angelica, y Nauarro, y los Canonistas sobre este Capitulo. Lo mismo

Sũma Angel. verb. mis. n. 57 Naua. in Ma. c. 21

me

me parece de los Religiosos, que es cosa muy indecente q̃ se passe dia ninguno sin oyr missa.

En lo q̃ toca al vso de la razon, la regla general ha de ser, q̃ todos aquellos q̃ tienen suficiẽte vso de razon para pecar mortalmente, y hazer diferẽcia entre el bien, y el mal, estã obligados por fuerça deste precepto a oyr missa. Porq̃ ya tienen discreciõ para respectar y reuerenciar a Dios, y darle el culto deuido q̃ se pretẽde en el oyr de la missa. Para esto no es necessario mirar a la edad, ni al tiẽpo, porq̃ vnos tienen mas presto vso de razon que otros. De siete años suele serlo regular y comũ, y en teniẽdo algunas señales de vso de razõ, no ay para q̃ dilatar el oyr missa, y S. Antonino aconseja a los padres q̃ en señen a los niños a oyr missa desde pequeños, y los lleuen a la Iglesia para este efecto.

Quarta decima conclusion. Este precepto de oyr missa obliga todos los Domingos y fiestas de guardar de precepto. En esta conclusion cõuienen todos los Doctores. Que obligue los Domingos, consta del Capitulo Missas, en el qual particularissimamente se manda esto. De los demas dias de fiesta se prueua lo primero, de la costũbre y comun consentimiento de toda la Iglesia, y tambien esto se determina en el Derecho. Y la razon es la misma de los dias de fiesta que de los Domingos. Porque la razõ es, el culto Diuino. El qual se deue en los dias de fiesta, como en los dias de Domingo. Hase de aduertir, que estas fiestas de guardar, algunas dellas se han introduzido por derecho comun, como son las principales, que seria cosa larga referirlas aqui, y son ya muy sabidas. Las demas fiestas se pueden introduzir de vna de tres maneras. La primera es, por la costumbre antigua, y recibida: la qual tiene fuerça de ley. Assi lo enseña la Summa Angelica, y otros. La segũda manera por precepto del Obispo, el qual tiene authoridad en su Obispado de instituyr fiestas con ciertas cõdiciones, de las quales no ay que tratar aqui. La tercera manera es por voto del pueblo, de lo qual se trata en la materia de voto. Solamente se ha de dezir aqui vna palabra, y es que el tal voto no passe a los successores aunque este confirmado con juramẽto. Porque el voto es obra personal, y assi si passa a los successores, no passa en razon de voto propriamente, sino en razon de ley hecha por el Obispo con consentimiento del Pueblo. Para que estos votos sean validos y durables, requierese aprobacion del Obispo. O tambien puedẽ estos votos tener fuerça como vn pacto y concierto hecho. El qual passa a los descendientes, y successores. Pero hase de aduertir acerca de todas estas maneras que como no son fiestas vniuersales de toda la Iglesia, tan solamente obligan en lugares, y tiempos determinados, conforme a la ley, o a la costumbre. De donde viene, que muchas vezes las tales fiestas se guardan en la Ciudad, y no en los lugares, y otras vezes en los lugares, y no en la Ciudad, y en vn lugar, y no en otro, en vna Parrochia, y no en la otra: y entonces estaran obligados a oyr missa aquellos para quien fuere fiesta de guardar, y no los demas. Lo mismo es de algunas fiestas que lo son toda la mañana, y no la tarde. Las tales fiestas ay obligacion de oyr missa. Porque aquel medio dia en que se dize missa, esta dedicado al culto Diuino. En todos los demas dias no ay obligacion de oyr missa, y en los dias de fiesta de los estudiantes no ay obligacion de precepto de oyr missa. Porq̃ no son dias de fiesta absolutamẽte. Esto consta de la vniuersal costũbre.

Cap. miss. de conse. d. 1. Capit. siquis c. & hoc omnes fideles c. qui die de con sec. d. 1.

Sũma Angel. v. feria, n. 7.

Quinta decima conclusion. El que no oyo missa el dia determinado por la Iglesia, no esta obligado a oyrla otro dia. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque es precepto afirmatiuo, que obliga por cierto y determinado tiempo, luego passado aquel tiempo no obliga mas. Esto se confirma, porq̃ el que dexa de ayunar vn dia de precepto no esta obligado a ayunar otro dia, y lo mismo es del que dexa de rezar. Luego lo mismo sera del que dexa de oyr missa. De lo qual se sigue que no se escusa de pecado mortal el que dexa de oyr missa el Domingo con proposito de oyrla el Lunes. La razon es, porque la missa es carga de aquel dia, y lo mismo es si anticipasse el oyr missa, y la oyesse el Sabado antes del Domingo. De lo qual se ha de ver Nauarro, y Medina. Lo segũdo se sigue que si vno por justa causa dexo de oyr missa en Domingo, o dia de fiesta, no esta obligado a oyrla otro dia en lugar de aquel, ni preuenir la missa, o oyrla el dia antes. Porque el precepto obliga por el dia determinado del Domingo, o de la fiesta. Pero hase de aduertir, que si entiende que no ha de poder oyr missa: pongo por exemplo, desde las nueue adelante, el dia de la fiesta, o Domingo, que esta obligado a preuenir la missa, y oyrla antes de las nueue: porque el precepto no determina la hora, sino el dia.

Naua. in c. quando notabi. 3. num. 18. Med. C. de ora. q. de horis canonicis reiterandis.

Decima sexta conclusion. Los fieles se pueden escusar de oyr missa en el dia del Domingo, y de la fiesta por causa legitima. De tal suerte que auiendo la tal causa no pecarian mortalmente en no la oyr. Esto enseñan todos los Sũmistas San Antonino, Cayetano, el Padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. La razon es, porque este precepto es Eccleiastico. Luego no obliga con tanto rigor, que auiendo causa legitima no escuse. De muchas maneras se puede vno escusar de cumplir este precepto por causa legitima, las quales no se pueden referir todas. Sera necessario referir algunas para declarar esto.

Sum. ver. miss. & v. feria. Anton. 2. p. tit. 9. cap. 10. §. 12. Cai. 2. 2. q. 12. a. 2. Sot. in 4. d. 23. q. 2. ar. 1. Naua. in manua. c. 23.

La primera escusa es, si ay algun impedimento, como si vno esta descomulgado, o entredicho con general, o particular entredicho: Porq̃ este tal esta prohibido de assistir a los oficios diuinos, aunq̃ sea en dia de fiesta. Por lo qual cessa la obligacion de oyr missa. Lo qual tiene verdad, aunque por su culpa aya contraydo la tal censura. Porque aunque peco contrayendola, despues queda impedido, y como imposibilitado para oyr missa: por lo qual no pecara no la oyendo: principalmente tiene esto verdad si hizo moral diligencia para que le absoluiessen de la descomunion y censura: porque

entonces el impedimento que tiene no es por su culpa.

La dificultad es, quando es negligente en alcançar la absolucion de las censuras, si se le imputara a pecado el no oyr missa en el dia de fiesta, y del Domingo. En esta dificultad la primera sentencia es, que se le imputara a pecado el no oyr missa. Esta sentencia parece que tiene Nauarro, y esta misma sentencia tienen algunos Doctores. Esto se prueua el primero, porque este tal podria quitar el impedimento, haziendo diligencia, y oyr missa. Luego sino haze diligencia, a el se ha de impurar el no oyr missa: porque le es cosa querida. Declaremos esto. Este tal podria quitar el impedimento de oyr missa, y no lo haze. Luego lo mismo quiere en su rayz y causa no oyr missa. Lo segũdo, porque este tal absolutamente esta obligado a oyr missa, y por el impedimento se escusa. Luego en tanto se escusa, en quanto el impedimento no fuere voluntario: y si fuere volũtario no escusa. Lo tercero, el que dexa de confessarse, y comulgar en el año, por estar descomulgado, si es negligente en alcançar absolucion de la descomunion, no se escusa del pecado de no se cõfessar, y comulgar, como lo enseña Nauarro en el lugar citado. Luego lo mismo sera en nuestro caso. La segunda sentencia es, que aunque sea negligente en alcançar la absolucion de la descomunion, y en esta negligencia peque, con todo esso no peca en no oyr missa, porque supuesto el impedimento esta escusado legitimamente. Esta sentẽcia tiene Nauarro, y otros Doctores. Esto se prueua lo primero porq̃ no esta obligado tan remotamẽte, y tan de lexos a disponerse para oyr missa. Luego por fuerça y virtud del precepto de oyr missa, no esta obligado a buscar con diligencia la absolucion de la descomunion: ni peca contra este precepto. Lo segundo el enfermo si es negligente en procurar la salud para oyr missa no peca contra el precepto de oyr missa. Y lo mismo es del que esta en la carcel, si es negligente en procurar salir della. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. Lo tercero, si vno vee que ha de incurrir en la descomunió, è imposibilitarse para oyr missa, no peca en particular contra el precepto de oyr missa, dando causa a la descomunion. Luego lo mesmo sera si es negligente en procurar la absolucion de la descomunion.

Naua. in man. c. 2. nu. 34. & 45.

Naua. in man. cap. 21. n. 9.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son probables, y algo mas probable, y sin escrupulo parece la segunda. Que la primera sea probable, se conuence con los argumentos y razones hechas en su fauor. Que la segunda sea algo mas probable, tambien se conuence cõ las razones hechas por aquella sentencia. Segũ esta sentencia se ha de responder. A la primera razon hecha en contrario se ha de responder, que este tal podria quitar el impedimento, y quitado oyr missa. Pero no esta obligado a procurar de quitarse para fin de oyr missa, que esso es cosa muy remota. A la segunda razon se ha de responder lo mismo. A la tercera que tiene alguna dificultad se ha de responder, que ay gran diferencia entre el precepto de la confession, y communion de vna parte, y el precepto de oyr missa de otra. La diferencia es, porque el precepto de la confesion de su naturaleza se ordena para pureza del alma, y consiguientemente a toda la disposicion, que es necessaria para alcançar la absolucion de los pecados y remision dellos. El precepto de la communion, por la parte que presupone la confession, tambien requiere lo mismo. Por lo qual estos dos preceptos tienen gran connexion con la diligencia que se ha de poner para que se quite la censura. Porque la censura es impedimento para todo esto.

La segunda dificultad acerca desto es, si el que tiene Bula, que da priuilegio para oyr missa en tiempo de entredicho, si esta obligado a oyrla dia de fiesta. En esta dificultad algunos Doctores tienen que no esta obligado el tal a oyr missa. La razon es, porque este tal por priuilegio puede oyr missa aquellos dias. Luego no esta obligado a oyrla. Porque de otra manera estaria obligado a vsar del priuilegio, y licencia que tiene. Esta sentencia no es del todo improbable.

A esta duda se responde: que muy mas probable es, y casi cierto, que esta obligado a oyr missa. Esto tiene el Padre Maestro Soto, y Nauarro. Esto se prueua lo primero, porque el entredicho en tanto escusa del precepto de oyr missa en el dia de la fiesta en quanto pone impedimento para oyrla. Luego de qualquiera suerte que se quite el impedimento, tiene su fuerça el precepto de oyr missa. Lo segundo se prueua, porq̃ si vno esta detenido en la carcel: de suerte que no puede oyr missa, queda escusado de cũplir el precepto de oyr missa, y si sale de las prisiones, luego esta obligado a oyr missa, aunque el salir sea por priuilegio: porque ya no tiene impedimento. Luego lo mismo sera en nuestro caso. A la razon de la contraria sentencia se ha de responder, que ninguno esta obligado a vsar del priuilegio. Pero supuesto que el priuilegio quita el impedimento de oyr missa corre el precepto de oyrla en los dias de fiesta.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 1. & d. 22. q. 3 ar. 1. Nauar. in man. cap. 23. n. 3.

A esta manera de escusa, y de impedimẽto se reduze la ignorancia, como lo dize Sylueſtro, y la Summa Rosela, y San Antonino. Hablando de la ignorancia inuincible es cosa llana, q̃ escusa del cumplimiento deste precepto, como de otros, y esta ignorancia inuincible del hecho facilmente la puede auer en esta materia. Porque puede vno ignorar inuinciblemẽte, si tal, o tal dia es dia de fiesta de guardar. Quãto a esto, lo mismo es del oluido, o inaduertẽcia natural. Hablando de la ignorancia del derecho, y q̃ aya precepto de oyr missa, es muy dificulto sa cosa admitir en los fieles que sea inuincible, sino fuesse en vn hombre que se vuiesse criado en el desierto, y en vn hombre que tuuiesse poquissimo discurso, o en muchacho al principio del vso de la razon. Pero hablando de la ignorancia, acerca de la obligacion deste precepto en particular, en este dia de fiesta, o en otro facilmente puede acontecer, que vno

pienſe

pienſe q̃e el precepto no obliga, quando realmente obliga. Y con eſta ignorancia ſe puede eſcuſar el hombre del cumplimiento deſte precepto. Quando la ignorancia ſea culpable, o inculpable, no es deſte lugar. La ſegunda manera de eſcuſar del cumplimiento deſte precepto es, por la impotencia corporal, y ſi abſolutamente no puede, es coſa clara que el precepto no obliga. Porque nadie eſta obligado a lo que es imposible. Deſta manera ſe eſcuſa el que eſta preſo, o le detienen en ſu caſa, de ſuerte, que no puede ſalir a la Igleſia a oyr miſſa, y lo miſmo es, ſino ay ſacerdote que diga miſſa, y la Igleſia eſta tan lexos que no ſe puede yr alla. Lo miſmo es, ſi vno eſta enfermo, de ſuerte q̃ no ſe puede leuantar de la cama para oyr miſſa. Lo miſmo es, ſi vno ha dado la palabra, y principalmente ſi la ha confirmado con juramẽto de no ſalir de caſa, o ſi lo ha mandado el Superior. Como acontece muchas vezes, que a vno le reſtan en ſu caſa, debaxo de ſu palabra, o juramento, o mandandoſelo el Superior. En eſte caſo, no eſta obligado a oyr miſſa ſaliẽdo de caſa; porque eſte tal, aunque no tiene impotencia corporal, tiene la moral, porque aquello podemos, que licitamente podemos hazer, y en eſte caſo no es licito ſalir de caſa.

Acerca deſto es la duda, ſi aquel que por fuerça, o por enfermedad, o por otro camino no puede ſalir de caſa, y tiene decente Oratorio, y priuilegio de que ſe diga miſſa en el, ſi eſtara obligado a hazer dezir miſſa en el los dias de fieſta, y oyrla. Ante todas coſas digo lo primero. Si fueſſe neceſſario buſcar ſacerdote que diga miſſa, y darle ſu pitança porque la dixeſſe, no eſtaria obligado a hazerlo, y oyr miſſa. La razon es, porque tan ſolamente eſtamos obligados a oyr miſſa, y no a dar limoſna al ſacerdote. La duda es, quando el ſacerdote voluntariamente, y ſin pitança ſe ofrece a dezir miſſa en el tal Oratorio. En el tal caſo parece que eſta obligado a oyr miſſa. Porque ya no tiene impotencia ninguna corporal, ni moral, ni tiene algun impedimento. Luego tiene obligacion a oyr miſſa. Eſto ſe confirma, porque como deziamos poco ha, el q̃ tiene priuilegio, o Bula eſta obligado a oyr miſſa en tiẽpo de entredicho. Luego lo miſmo ſera del que tiene priuilegio de dezir miſſa en ſu Oratorio.

A eſta duda ſe reſponde, que eſi que dixeſſe que eſta obligado a oyr miſſa en el tal caſo, diria probablemente: pero mas probable parece lo contrario. La primera parte ſe conuence cõ la razon hecha, y con ſu confirmacion. La ſegunda parte ſe prueua, lo primero, porque como queda dicho, el dezir miſſa en caſas particulares, aunque ſea con aprobacion del Obiſpo, es coſa odioſa, y no es coſa tan decente a tan alto Sacramento, y es fuera de las reglas generales de la Igleſia, Luego no ay obligaciõ de vſar del tal priuilegio para cumplir el precepto Eccleſiaſtico de oyr miſſa. Porque el tal precepto no es de tanta importancia como el de no dezir miſſa en caſas particulares. Lo ſegundo ſe prueua, porque por otras coſas que no ſon tan graues como la decencia deſte Sacramento, ſe eſcuſa el Chriſtiano del precepto de oyr miſſa, como luego diremos. Luego mucho mejor ſe puede eſcuſar por eſta razon. A la razon en contrario ſe reſponde, que en el tal caſo, aunque el hombre no tenga impedimento, pero eſta eſcuſado de oyr miſſa por la razon ya dicha, que es la reuerencia del Sacramento. A la confirmaciõ ſe reſponde, que ay gran diferencia entre eſte caſo y el del entredicho: porque en aquel caſo, quitado el impedimento no ſe haze deſpues diſpenſacion ninguna en el Derecho. Porque la miſſa ſe dize como ſe ſuele dezir, y ſe oye como ſe ſuele oyr. Pero en eſte caſo quitado el impedimento no ſe dize la miſſa como ſe dize regular y ordinariamente. Porque ſe dize fuera de la Igleſia. Y en eſte caſo mejor tiene verdad aquel principio que nadie eſta obligado a vſar del priuilegio. Porque eſte priuilegio no quita el impedimento de oyr miſſa, porque no ſe quita la violencia, ni la fuerça, de eſtar en caſa, ſino tan ſolamẽte que pueda vſar de priuilegio que es hazer dezir miſſa en caſa. Y a eſto no eſta obligado.

A eſte impedimẽto ſe reduze el impedimento de los q̃ van nauegãdo por la mar quãdo no ſe puede llegar a tierra para oyr miſſa, ni la puedẽ oyr en la mar, porq̃ alli no la pueden dezir.

La duda es, ſi eſtos tales eſtaran obligados a oyr vna miſſa q̃ ſe dize en la mar en ſeco q̃ no ay conſagracion, ni verdadero Sacramento.

A eſta duda ſe reſponde, que por fuerça y virtud del precepto de oyr miſſa, no eſtan obligados a oyrla. Porq̃ aquella no es verdadera miſſa. Alguna vez ſeria neceſſario oyrla para euitar eſcandalo. Y tambien ſeria muy buen conſejo y ſeñal de deuocion oyr la tal miſſa.

Eſto ſe entiende de la nauegacion que va muy apartada de la tierra, y que eſta ya començada. Porque quando no va muy apartada de la tierra, ni eſta començada haſe de dezir como de los demas caminantes. De los quales diremos luego.

La tercera manera de eſcuſarſe del precepto de oyr miſſa, es por la impotẽcia moral, la qual es mas dificultoſa de declarar. La regla general es, q̃ entonces ay impotẽcia moral, q̃ eſcuſe del precepto de oyr miſſa quãdo no ſe puede oyr, ſi quiebra de algũ biẽ de mediana eſtimaciõ, o ſin grã dificultad y trabajo. Eſta regla ponẽ cõmunmente los Doctores. Y deſta manera hã entendido eſte precepto, que no es neceſſaria cauſa, ni muy graue. Declaremos eſto cõ algunos exẽplos. Lo primero, ſi yẽdo a oyr miſſa vuieſſe peligro de la vida, o porq̃ tiene enemigos, o porque el ayre eſta inficionado, eſtaria eſcuſado legitimamente del precepto de oyr miſſa. Eſto ſe entiẽde ſi el temor tiene algũ fundamẽto, y es aparẽte, y no ſe funda en pura imaginacion. Lo ſegundo ſe puede eſcuſar, ſi vno teme quiebra en la ſalud. Por eſta razõ ſe eſcuſan los enfermos, no ſolamẽte quando eſtan en graue enfermedad, que no ſe pueden leuantar de la cama, ni oyr miſſa, ſino tambien quandõ no la pueden oyr, ni leuantarſe de la cama, ſin

algun detrimento de su salud,que sea de algun momento, y aunque pueda y aya começado a cõualecer,si ay peligro de boluer a caer, o que notablemente se tarde en conualecer esta escusado legitimamente de oyr missa. En estos casos y otros semejantes ha de suponer la buena fè,y vsar de prudencia para juzgar dellos.Porque la enfermedad, y la necessidad ha de ser verdadera, y de algun momento, y el peligro del detrimento,que sea probable al juyzio y parecer del discreto. Lo qual se ha de considerar de la distancia del lugar, y del trabajo de oyr missa, y la destemplança y qualidad del ayre y del tiempo.Es muy buen indicio quando el enfermo tiene tal enfermedad que no se leuanta de la cama, ni sale de casa a tratar otros negocios de ygual trabajo, o de mayor que es oyr missa.Porque si la enfermedad no escusa destos negocios, no ay razon porque escuse del oyr missa. De aqui se coligira lo que se ha de dezir de los que tienen quartanas, o de las mugeres preñadas.Tambien se puede escusar por razon de la honra.Como si vno teme que su enemigo le ha de hazer alguna injuria,y que ha de padecer detrimento en la honra. Los Doctores enseñan que esta es causa suficiente para escusarse de oyr missa.Por este titulo escusan tambié deste precepto aquel, que no puede yr a la Iglesia tan decentemente vestido como pide su estado. Porque no le hemos de obligar que padezca en publico con afrenta suya. Por la misma causa se escusa vna muger noble que no puede salir de casa decentemente acompañada cõforme a su estado.Lo qual tambien tiene lugar en los hombres. Todas estas cosas se han de mirar con prudencia, mirando la qualidad de las personas,y la costumbre de la tierra, y del lugar,y no se ha de dar demasiada licencia, ni estenderse a vestidos superfluos,y demasiados,como lo estienden las mugeres.Porque pueden en semejantes casos leuantarse de mañana a oyr missa secretamente,o en vna Iglesia apartada del concurso del pueblo.Porque desta manera pueden euitar el daño de la honra,y cumplir con el precepto. Y ansi auiendo esta comodidad no se escusan de oyr missa. Tambien se escusa de oyr missa el que teme alguna graue infamia, si sale de casa de suerte que le vean. El exemplo es en vna muger tenida por honesta,si se haze preñada,y no puede ocultar su pecado sino es estandose en casa:esta tal no esta obligada a oyr missa,porque seria infamarse. Y lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes. Lo qual se ha de entender con el limite ya dicho,quando no puede oyr missa secretamente. Tambien se puede escusar,si teme graue daño en los bienes tẽporales por yr a oyr missa. El exemplo es.Teme se que le hurtaran su hazienda,si va a oyr missa, lo qual tiene mas lugar quando se va a la Iglesia que esta distante del lugar.

Por esta razon se puede escusar alguno,quãdo va camino,y los compañeros no se quieren parar quando ay probable peligro de los ladrones,si va solo por el camino. En el tal caso esta escusado de oyr missa. Pero si dexa solamente de oyr missa por no dexar los compañeros, no es suficiente escusa,como lo dize Cayetano,y la Summa Armilla,y todos comunmente. Por esta misma razon,es bien probable, que se pueden escusar los que guardan ouejas suyas, o otras cosas semejantes, porque no estan regularmente hablando obligados a oyr missa con semejante peligro de detrimento graue. Y lo mismo es en otros casos semejantes. *Cai.v.festorũ violatio. Armilla.v. missa, n. 30.*

A esta manera de escusa, se reduze todo graue incomodo temporal,y corporal,quando no se puede oyr la missa sin el,porque el tal precepto no obliga con tan gran carga. Por esta razõ se escusa legitimamente del precepto de oyr missa,si es necessario para oyr missa yr a pie vn largo camino,como seria legua y media,o dos leguas, y lo mismo seria,aunque no fuesse tan grande la distancia,si fuesse notable, y por otra parte vuiesse gran lluuia,o tempestad, de suerte,que se tuuiesse por graue detrimento. Por este camino y razon se ha de juzgar de los que van camino,o nauegan por el rio, o por la orilla de la mar.

Ante todas cosas estos tales, si comiençan a caminar en dia de fiesta, estan obligados a oyr missa antes que comiencen su camino, sino es que aya cierta esperança de poderla oyr en el mismo camino.La razon es, porque estos tales no tienen escusa ninguna. Esto se entiende, sino vuiesse tanta necessidad de apressurar el camino,que de no se apressurar,y de pararse a oyr missa,se temiesse graue detrimento.Pongo exẽplo,si por pararse a oyr missa perdiesse la nauegacion,o los compañeros, que son necessarios para algun graue negocio, o si se perdiesse por esta causa la sazon de algun graue negocio.

Lo que se ha dicho de quando se comiença el camino,se ha de dezir tambien del dia que se continua: porque es la misma razon. Por esta misma causa se escusan de oyr missa los que no la pueden oyr,porque tienen negocios vrgentes,que no sufren dilacion, sin gran detrimento de sus proprios bienes temporales. Lo qual se ha de entender,quando no los pueden preuenir,y anticipar al tiempo de oyr missa,ni el oyr de la missa al tiempo de los negocios.Y hase de aduertir,que en el tal caso,si vno quisiesse estar mucho en la cama, y dormir muy a su plazer, de suerte,que despues no pudiesse cumplir con los tales negocios, y con la missa, no por esso quedaria escusado de pecado por no oyr missa: porque fue primero negligente.Lo qual se entiende, quando echo de ver que auia de auer impedimento para oyr missa,y no puso diligẽcia para oyr missa. Lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes.

La quarta manera de escusarse de oyr missa es,por la charidad, lo qual puede acontecer de dos maneras La primera es,quando es necessario dexar de oyr missa para socorrer al proximo que esta en necesidad. En este caso ay legitima escusa de oyr missa, como lo enseñan comunmente los Doctores, particularmente Cayetano, y el Padre Maestro Soto,y Nauarro,en los lugares citados. Por este titulo se escusa el que

que sirue a vn enfermo, y por no le dexar sin ministro necessario que le sirua dexa de oyr missa. Esto se entiende quando no se puede hazer lo vno, y lo otro. Y tambien quando se teme detrimento graue del enfermo, porque si se puede cumplir con lo vno, y lo otro, no ay razon de escusarse. Y si al enfermo no se teme graue detrimento, no obliga la charidad. Y assi no ay causa de escusarse de oyr missa. Pero hase de aduertir, que debaxo de graue detrimento del enfermo, no se ha de entéder que peligre la vida, o que la enfermedad se agraue mucho, o cosa semejante, sino basta que por esta causa no se le puedan aplicar al enfermo los remedios a su tiempo. Principalmente quádo la enfermedad es graue, y de alguna importancia. Y si es graue la enfermedad, basta para escusar que el enfermo todo aquel tiempo que esta solo, aya de estar congoxado y con dolor. Y quando la enfermedad fuesse tan graue y apretasse mucho, si alguno cõ buena fè, y de piedad dexasse de oyr missa, raras vezes pecaria mortalmente, aũque en realidad de verdad su seruicio no fuesse tan necessario para el enfermo, porque basta que le sea muy vtil, o tambien que la buena fè con la turbacion que suele auer en casos semejantes, basta para escusar. En este caso, y en otros semejantes se ha de seguir el consejo del hombre prudente. Y sino ay a quien consultar: y el hombre lo haze con buen animo, pareciendole sera aquello conueniente a la charidad del proximo, no pecara mortalmente. Lo que queda dicho desta obra de misericordia se ha de dezir de las demas; ora sean corporales, ora sean espirituales, quando el proximo realmente esta en necessidad, y no se puede dilatar el remedio sin graue detrimẽto del proximo. Como si vno dexasse de oyr missa en dia de fiesta por confessar al q̃ esta en peligro de muerte, o en otro caso semejante.

Acerca desto ay vna dificultad, porque parece q̃ en estos casos no puede dexar de oyr missa. La razõ es, porque estas obras de misericordia en estos casos no caen debaxo de precepto, sino tan solamente son de consejo. Luego por cumplir con el consejo no se ha de dexar de oyr missa y cumplir con el tal precepto. Porque seria dexar el precepto por el consejo.

A esta dificultad digo lo primero, que algunas vezes las tales obras caen debaxo de precepto, y entonces no ay dificultad, sino que se ha de dexar la missa por culplir las tales obras. La razon es, porque el precepto Diuino de charidad, y misericordia hase de anteponer al precepto Ecclesiastico de oyr missa. Porque aquel es de mayor necessidad.

Digo lo segundo, que aunque no aya obligacion del precepto de la charidad y misericordia, puedo dexar de oyr missa en los casos ya dichos. Como puedo dexar de oyr missa para euitar el proprio incomodo, aunque no este obligado con precepto a euitalle. La razon desto es, porque en el tal caso por el bien del proximo, y con las tales circunstancias cessa el precepto de oyr missa, y como dizen los Doctores no obliga con tanto rigor.

A la razon de dudar se responde facilmente, que no se antepone en aquel caso el consejo al precepto sino cessa la obligacion del tal precepto por el bien del proximo.

Lo segundo puede acontecer esta escusa, no para hazer algun beneficio al proximo, sino para no le hazer algun mal, como es escandalizarle. Por lo qual alguna vez no sera pecado que vna muger no oya missa en el dia de la fiesta, sino que se este en casa, porque no sea ocasion de que alguno caya en pecado, porque la quiere denostado. En el tal caso la tal muger no esta obligada a no salir de casa, porque el tal escandalo no es dado, sino recibido, y assi no esta obligada a euitar el tal escandalo. Con todo esso puede ser tan grande la necessidad, y fragilidad del proximo, que sea licito no salir de casa para oyr missa. Esto enseña el Padre Maestro Soto. Por la misma razon se puede escusar de oyr missa, si vno por yr a la Iglesia, teme probablemente que ha de auer alguna riña graue, y cuchilladas, porque esta enemistado con alguno, o por los lugares y precedencias sobre las quales suele auer ruydos. Esta puede ser legitima escusa de no oyr missa el dia de fiesta. Por este camino escusan los Doctores a la muger casada, que dexa de oyr missa, porque teme que su marido se ha de enojar grauemente, y reñirla, porque no tiene aparejada la casa deuidamente, y lo que es necessario. De suerte que dexa de oyr missa por quitar la ocasion de ruydos y alborotos. Esto se entiende quando la turbacion es graue y de algun momento, porque de otra suerte, no seria suficiente para escusar. Lo mismo es, quando el marido es muy celoso y no quiere que salga de casa, quando no lo puede escusar la muger sin graue incomodo, puede muy bien obedecer al marido y dexar de oyr missa. Verdad es que San Antonino parece que enseña lo contrario. Desta manera se han de declarar otros casos semejantes.

Sot. in 4. d. 13. q. 2. art. 1.

S. Ant. 2. p. 2. tit. 9. c. 10. §. 2.

La quinta manera de escusarse es, por razon del oficio, y por razon de la justa obediencia. Assi se escusan los soldados que guardan alguna fortaleza: o las puertas de la Ciudad, o las guardas quando no pueden sin peligro faltar a su proprio oficio. Desta manera se escusan los Pastores de oyr missa quando no puedẽ poner otro que guarde el ganado mientras ellos oyẽ missa. Por este titulo se escusan los que traen mercadurias, y los Correos que no pueden cũplir con su oficio sin gran detrimento si se paran a oyr missa, como lo enseña Cayetano. Por este camino se escusan las amas, o madres de los niños quando no los pueden dexar solos, y por otra parte muchas vezes no cumple lleuar los a la Iglesia. Por este titulo se escusan los criados que dexan de oyr missa por seruir a sus señores. Lo qual se entiende, si su seruicio es necessario, conforme al comun y ordinario modo de viuir, o conforme a las ocasiones morales y razonables que se ofrecen: porque entonces el amo no peca mandandoselo, ni ellos obedeciendo. Porque entõces ay graue y razona-

Caiet. v. festorum violatio.

ble causa,y necesidad moral; siempre se ha de entender,quádo el criado no puede poner mediana diligencia,y oyr missa con tiempo:si con la tal diligencia la puede oyr, no se escusa de oyr missa,pero no esta obligado a poner extraordinaria diligencia,leuantandose muy de mañana,y quitandose del sueño necessario, aunq̃ esto seria buen consejo. Pero si el seruicio de los tales criados no es tan necessario, sino que se puede dilatar sin algun incomodo y detrimento para otro dia, o para otra hora, entonces pecarian mortalmente los amos, mandando tal cosa,porque estan obligados a no impedir a los criados de oyr missa, antes estan obligados a poner diligencia en que la oyan,y que cumplan con los preceptos de la Iglesia, como lo enseña el Padre Maestro Soto, Syuestro,Nauarro,y San Antonino.Esto mismo se determina en el Derecho.Los criados si pueden sin grã incomodo y detrimento no obedecer en tal caso a sus amos han de oyr missa, y cumplir con el precepto,aunque aya de auer alguna riña de poca importancia. Pero si por esso se vuiessen de despedir de su amo,o padecer otro graue detrimento, escusarseyan legitimamente de no oyr missa.Porque no se entiende que el precepto Ecclesiastico obligue con tanto rigor. Lo mismo es,si amenazan a vno que le mataran si va a la Iglesia a oyr missa. Este tal esta legitimamente escusado de oyr missa:saluo si se hiziesse por menosprecio, è injuria de la Religion Christiana: porque entonces en ninguna manera auia de dexar de yr a oyr missa.Lo mismo seria,si el señor mandasse a vn criado q̃ no oyesse missa por menosprecio de la Religion Christiana.Pero hase de aduertir, que en estos casos ya dichos el criado esta obligado a aduertir a su amo que no ha oydo missa, y procurar buenamente que le de licencia para oyr missa; porq̃ esta obligado a procurar oyr missa, y quitar el injusto impedimento,y sino puede, auiendo el detrimento ya dicho,quedara escusado. Tambien se ha de aduertir, que si esto es cosa muy frequente,y tiene esta costumbre, el amo esta obligado,o el criado,a procurar otra comodidad, y dexar el tal seruicio, y buscar otro en el qual pueda guardar los preceptos de la Iglesia. Todo esto enseñã casi todos los Doctores,particularmente Paludano,San Antonino, Cayetano,Syluestro,y Nauarro.Desta misma suerte se ha de dezir del marido respecto de la muger,y de los hijos respecto de los padres, y de los Soldados respecto del Capitan, y de otras cosas semejantes a estas.

Sot. loco cita.& li. 2. de iust.q.4. ar.4. Syl. v. miss.2. q.1.Nau. in Man. c.21.nu. 9. & 10. Ant. loco cita. cap. amputatis d.86.

Pal.in 4. d.15.q.5. Caie.2.2 q.122.a. 4.& v.festa. Sylu. ver. domi nica,q.4. Naua. in manua.c. 13.nu.7. & vbi su pra.

La sexta manera de escusa es, la costumbre introduzida por alguna causa razonable,y que la sufren los Obispos, y Prelados de la Iglesia. Por este titulo se escusan legitimamẽte las mugeres despues del parto,aunque esten conualecientes,por algunos dias, como lo enseña Cayetano en la Summa en el lugar citado: tuuo principio esta costumbre en la limpieza necessaria para entrar en la Iglesia.Por esta misma razon se escusan las biudas,las quales despues de muerto el marido no salen de casa por algunos dias,y dexan de oyr missa.Esta costũbre aprueuan los Doctores, particularmente Cayetano, y San Antonino,Syluestro,y Nauarro en los lugares citados, y todos los Summistas. La razõ es,porque aquella costumbre se funda en la honestidad y tristeza que deuen tener las biudas por la muerte de sus maridos.Pero aduiertase, que los Doctores particularmente Syluestro,y la Summa Rosela ponen cierta moderacion y limite,y es,que esto se ha de entender con condicion que el no oyr missa las biudas no se ha de estender por largo tiempo, qual es el de vn año,sino por breue tiẽpo, qual es el de vn mes. Pero bien mirado en este punto no puede auer regla cierta, è infalible para todas las biudas. La razon es,porque suele auer costumbre, que las mugeres nobles quando se les muere el marido esten encerradas sin salir de casa mas tiẽpo que las demas,y el Doctor Nauarro en el lugar citado enseña, que no se puede condenar esta costumbre en las mugeres nobles aunque dure por espacio de vn año. Verdad es que dize,que seria mejor no guardar esta costumbre. De suerte,que si la tal costumbre esta introduzida,y ha prescripto, y los Prelados de la Iglesia no contradizen, no sera pecado guardar la tal costumbre:porque por la tal costumbre esta abrogado el precepto de oyr missa, quanto a aquello.Pero los Prelados auian de tener cuydado de restringir y limitar la tal costumbre, para que no se estienda demasiadamente. Pero el Doctor Nauarro aduierte bien, que si las tales biudas salen de casa a otros negocios,no parece que estan legitimamente escusadas de oyr missa.

Otra costumbre ay de las donzellas nobles, que quando son grandes, y casaderas,no salen de casa, y por esta razon dexan de oyr missa. Esta costumbre quando esta introduzida, y ha prescripto,y la consienten los Prelados, es sufficiente para abrogar el precepto de oyr missa, quanto a esto,de suerte que esten escusadas de oyr missa,no solamente ellas, sino sus padres. Esto enseñan Cayetano,Soto,Syluestro,Nauarro,y los demas Doctores citados. Añadẽ estos Doctores,que si por la tal costumbre ya no cõuiene q̃ la tal donzella salga de casa, y por otra parte la madre teme que si queda sola en casa le acontecera alguna cosa contraria a la honestidad y buena fama, se puede quedar tambien la madre en casa,y se escusa de oyr missa:pero no se escusa por la costumbre,sino porque no puede oyr missa sin graue detrimento,y porq̃ oyẽdo missa, no puede satisfazer a su deuido oficio.Pero esto mismo parece que cõuence, que esta costumbre no es razonable,y que seria mejor que las madres lleuassen consigo las hijas a oyr missa,y desta manera las guardarian mejor, y cumplirian con el precepto de oyr missa:por lo qual la tal costumbre se auia de moderar y restringir,y como dize muy biẽ el Doctor Nauarro,no se ha de consentir que las fiestas principales dexen de oyr missa, porque el nunca la oyr seria cosa intolerable, y indigna de Christianos.

La ſeptima eſcuſa que ſuelen traer algunos Doctores es la mayor vtilidad, o neceſsidad eſpiritual. Por eſta razon la Summa Angelica eſcuſa de oyr miſſa al que oye ſermon al miſmo tiempo, no pudiendo cumplir con ambas coſas Otros Doctores eſcuſan al que ſe eſta confeſſando mientras auia de oyr miſſa, porque entonces tiene quien le confieſſe, y deſpues no lo tendra ſino con dificultad: pero eſta eſcuſa y otras ſemejantes no ſon ſuficientes: porque no ſe ha de dexar de cumplir con el precepto por las obras que de ſi ſon voluntarias De ſuerte, q̃ eſta excuſacion no ſe ha de admitir, ſino fueſſe vna neceſsidad vrgentiſsima.

La octaua eſcuſa ſuele tener lugar de parte del ſacerdote, quando el ſacerdote eſta deſcomulgado por ſu nombre proprio, o ha herido manifieſtamente algun clerigo, de tal ſuerte q̃ no ſe puede eſcõder el delicto. En eſte caſo no auiendo otro ſacerdote haſe de auer para lo q̃ toca a oyr miſſa, como ſino vuiera copia de cõfeſſor.

La dificultad es, ſi ſe ha de dezir lo miſmo del ſacerdote que eſta publicamente amancebado. En eſta dificultad. Nauarro expreſſamente enſeña, que no es licito oyr miſſa, ni recibir los Sacramentos del clerigo, o ſacerdote, que eſta publicamente amancebado, y conſiguientemẽte deue dezir, que no auiendo otro ſacerdote, no eſtã obligados los fieles a oyr miſſa del tal, y anſi ſe eſcuſan. Eſta ſentencia prueua del Derecho, en el qual eſtaua prohibido el recibir los ſacramentos de los tales, y oyr miſſa dellos, como de los deſcomulgados. Y dize, que eſte precepto del Derecho, tambien obliga agora como antiguamente. Porque el Concilio Tridentino, renouo todas las penas que eſtauan pueſtas en derecho contra los clerigos amancebados.

Naua. in ſum. cap. 25. n. 80.

Digo lo primero, que eſtando en derecho antiguo, eſta ſentencia de Nauarro era la mas probable. Porque el derecho parece que lo determina anſi. Y Sancto Thomas expreſſamente enſeña, que auia precepto en el Derecho, q̃ obligaua a todos de no recibir los Sacramẽtos, ni oyr miſſa del tal amancebado. Y lo miſmo enſeña Sylueſtro. Verdad es, que algunos Doctores, aun eſtando en el derecho antiguo dezia y enſeñauan, que no auia tal precepto. Eſta ſentencia entre otros tiene Gabriel.

Digo lo ſegundo, que agora deſpues del Cõcilio Conſtancienſe no ay tal prohibicion, y eſto es lo mas probable. Porque el Concilio Conſtancienſe, limito, y reſtringio el tal derecho. La razon es, porque aquella prohibicion era vna manera de ſuſpenſion, y cenſura. Luego deſpues del Concilio Conſtancienſe, no eſtamos obligados a euitar el tal ſacerdote amancebado. Eſto enſeña Adriano, y el Maeſtro fray Martin de Ledeſma, y Cayetano, y otros muchos Doctores. De ſuerte, que por la maldad y pecado del ſacerdote, nunca eſtan los fieles eſcuſados de oyr miſſa, ſino es que el ſacerdote eſte deſcomulgado por ſu nombre, o aya herido manifieſtamente a clerigo.

Decima ſeptima concluſion, en el caſo, o caſos que los fieles legitimamente, y por cauſa razonable eſtan excuſados de oyr miſſa, no tiene obligació de rezar en ſu lugar algunas oraciones, o honrar a Dios con algun culto y reuerẽcia exterior. Eſta concluſion es contra Eſcoto, el qual enſeña lo contrario, y le ſigue la Summa Angelica. Pero nueſtra ſentencia es comun entre todos los Doctores. Porque el precepto de la Igleſia tan ſolamente obliga a oyr miſſa. Luego ſi eſta legitimamente eſcuſado de oyrla, no le corre otra obligacion. Lo ſegũdo, porq̃ el q̃ dexa de dezir el oficio Diuino eſtãdo eſcuſado legitimamente no tiene obligacion de dezir otras oraciones. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

Vltima cõcluſion. No ay pena ninguna Eccleſiaſtica, pueſta para aquellos que paſſan el precepto de oyr miſſa, de ſuerte que ſe incurra luego. Tan ſolamente ſe dize en el Derecho, que eſtos tales publicamente los confunda y auerguence el Obiſpo. Eſto entienden los Doctores que los ha de corregir publicamente, y ſi fuere neceſſario proceder contra ellos con deſcomunion.

Cap. nulli 8. & cap. præte. d. 32. & ca. veſtra. c. vlt. 15. q. 8. & cap. vlt. de cohabit. clericorum. Cõ. Trid. ſeſ. 25. c. 14. de reform. D. Tho. 3. p. q. 82. a. 9. ad 3. Syl. v. concubinar. §. 4. & ver. excõmunic. 5. §. 7. Gab. in 4. d. 13. q. 1. ar. 3. dub. 4. Adria. in 4. in materia de Eucbari. dub. 8. Ledeſ. 1. p. 4. q. 5. a. 6. dub. 9. Caiet. 2. 2. q. 12. art. 2. Sco. in 4. d. 9. & d. 17. queſt. vni. Angel. ver. fer. n. 43. Cap. miſſa. de conſe. d. 1.

Tratado

TRATADO DEL SACRAMENTO de la Penitencia, y Confesion.

En este Tratado, tan solamente se ha de tratar, lo que toca y pertenece al Sacramento necessarissimo de la Confession con todas sus partes, y de las censuras y descomuniones, por ser cosa necessaria para esta materia.

Capit. I. De la essencia y naturaleza deste Sacramento en comun, y en general.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. & sequent. & ibi Doctor Scholast. & in 4. d. 14. vsque ad 22. & Mag. So. ibi Iurisperiti in titulis de pœnit. & in decreto. Con. Trid. sess. 14. & c. 2. & 3. & cap. 1. Flor. de vnione Armeno. 3. p. q. 60. Sacramentũ est sacræi signum Sanctificantis nos. D. Tho. 4. con. gen. cap. 40.

PRIMERA conclusion. Certissimo es segun la Fé, que en la Iglesia ay vn Sacramento de la nueua ley, que se llama Sacramento de la Penitencia, distincto de los demas Sacramentos, y muy en particular del Sacramento del Baptismo. Esta verdad Catholica determina el Concilio Tridentino y Florentino, y consta de lo que nos enseña la Santa Madre Iglesia, alumbrada con el Espiritu de Dios, y con su diuina luz, que son siete los Sacramentos de la Iglesia, y vno dellos es este Sacramento, el qual pone en el quarto lugar. Tambien se prueua esta verdad, porque como consta de la definicion del sacramento, Sacramẽto no es otra cosa sino vna señal de vna cosa sagrada, q̃ tiene fuerça y virtud diuina de sanctificar el alma, y causar gracia en ella como dizen todos los Doctores. Y la Penitencia que se haze en la Iglesia por institucion de Christo nuestro Sanctificador es vna señal que significa vna cosa sagrada, que sanctifica el alma, y la purifica del pecado. Significa la remission de los pecados actuales cometidos despues del Baptismo. El Angelico Doctor Sancto Thomas en aquel famoso Libro que compuso contra los Gentiles, trae vna razon digna de su ingenio, para prouar esta nuestra conclusion, y para declarar la congruencia desta verdad Catholica. Porque los hombres despues de auer recibido en el alma la gracia baptismal, por la qual son reengendrados, y hijos de Dios pueden pecar y perder la gracia, y caer de tan alto estado, y assi fue necessario que Christo nuestro Señor instituyesse otro Sacramento distincto del Baptismo, por el qual se perdonassen los pecados cometidos despues del baptismo. Porque los tales no se podiã perdonar por el baptismo, siendo assi que el baptismo no es sacramento que se puede iterar. No puede vno recibirle dos vezes, como no puede segun el ser natural ser engendrado dos vezes. Sino pudieramos perder la gracia recibida en el baptismo, no fuera conueniẽte cosa instituyr este sacramento, por el qual se perdonan los pecados cometidos despues del baptismo. Pero siendo assi que podemos pecar, como nos lo enseña la fé, fue conuenientissima cosa, que el Author de la Gracia Iesu Christo instituyesse este Sacramento.

Desta conclusion bien claramente se colige, que el sacramento de la Penitẽcia, es distincto, y diferente de todos los demas sacramentos de la nueua ley, y mas en particular del sacramento del baptismo. Que sea distincto y diferente del sacramento de la Confirmacion, y del sacramento del Altar, y de los demas sacramentos, que los Theologos llaman de viuos, es facil cosa de entender. Toda la dificultad consiste en declarar como se diferencian estos dos sacramentos, por ser ambos instituydos para la remissiõ de los pecados. En el baptismo se perdonan pecados, y en el sacramento de la Penitencia tambien se perdonan pecados. En esto conuienen estos dos sacramentos, pero tambiẽ se diferencian entre si. La primera diferẽcia es muy essencial, que se toma de la materia y forma de los mismos sacramentos, y de parte del ministro, y del modo de vsar del mismo sacramento. El sacramento del baptismo tiene por materia el lauar con agua, por forma aquellas palabras. Yo te baptizo, en el nõbre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto, y el Ministro en caso de necessidad puede ser qualquier hombre, o muger. El sacramento de la Penitencia como luego diremos, tiene diferente materia, y diferente forma, y diferente Ministro. La segunda diferencia que ay entre estos dos sacramentos, se toma del fin y del efecto, a que se ordenan estos dos sacramentos; aunque conuienen ambos a dos en perdonar pecados, pero de diferente manera. El sacramento del baptismo, directamente, y principalmente de su propria institucion se ordena a quitar el pecado original, contraydo por la natural generacion, y ordenase a quitar este tal pecado a manera de regeneracion, de suerte, que la gracia que causa este sacramento, guarda este mismo modo, y es regeneratiua en el ser espiritual. Es vna renouacion, y recreacion del hombre interior. Como el pecado a que se ordena principalmente, se cõtrahe por la generacion natural, y es como natural por fuerça y virtud de la generacion. Assi tambien la gracia que se da en el baptismo, se da a manera de nueua generaciõ para perdonar el tal

el tal pecado. Tambien perdona este sacramento los pecados actuales, cometidos antes del baptismo, aunque no fue instituydo tan principalmente para hazer este efecto. El sacramento de la Penitencia, de su propria naturaleza é institucion, se ordena a perdonar los pecados actuales, cometidos despues del baptismo, y de la regeneracion espiritual, la qual presupone muy en particular. Este sacramento da gracia que perdona el pecado, y sana el alma, resuscitándola de la muerte que causo el pecado. Este sacramento es vna manera de diuina medicina espiritual q̃ buelue la vida perdida. De lo qual todo se colige bien claramente, quan diferentes sean estos dos sacramentos en el perdonar de los pecados, y en todo lo demas.

Segunda conclusion declaradora de la naturaleza deste sacramento. Certissima cosa es en Theologia, que el sacramento de la Penitencia incluye essencialmente, no solamente la absolucion que se tiene de parte del sacerdote, sino tãbien los actos de parte del penitente, que son como materia del mismo sacramento, los quales son confession, contricion, y satisfaction. Esta conclusion enseñan todos los Theologos contra el Doctor acutissimo Escoto, el qual dize, que sola la absolucion pertenece a la essencia deste sacramento. Pero esta sentẽcia en nuestros tiempos no se puede enseñar. Esta nuestra conclusion determina el Concilio Florentino, quando dize que todos los sacramentos generalmente han de constar de palabras, que son como forma, y de cosas que tienen lugar de materia. Significa el Concilio, que generalmente todos los sacramentos de la nueua ley, son como vnos compuestos diuinos, que no solamente tienen forma, sino tambien materia. Y assi el sacramento de la Penitencia que es vno destos, no ha de constar de solas palabras, y de la absolucion sola del sacerdote, sino tambien ha de incluyr los actos del penitẽte, que son como materia. Mas hablando en particular deste sacramento, determina el mismo Concilio, que la contricion, confession, y satisfacion, son como materia deste mismo sacramento. Lo mismo determina el Concilio Tridentino, y casi con las mismas palabras. Demanera, que bien assi como en el sacramento del baptismo, no solamente es de su essencia la forma que cõsiste en aquellas palabras, *Ego te baptizo*, en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto, sino tãbien el mismo lauar el niño, es materia del sacramenro. Assi tambien en este sacramento de la confession, no solamente pertenece a su essencia la absolucion que es la forma, sino tambien aquellos tres actos del penitente que son como materia. Hase de aduertir que debaxo de nombre de contricion se ha de entender contricion, o atricion, de la qual diremos abaxo en su lugar. Esta verdad enseñan todos los Doctores de nuestro tiẽpo. Dos razones faciles quiero platicar para descubrir esta verdad. La primera es. Porque como dizen todos los Theologos, este sacramẽto tiene vna manera de juyzio, en el qual se pronuncia sentencia: y es assi verdad que el juyzio intrinsecamente incluye acusacion, y confession del reo, y sentẽcia, y absolucion. Luego este sacramento, no solamẽte dize en su essencia absolucion de parte del sacerdote, pero confession y los demas actos de parte del penitente. La segunda razon es. Porque si sola absolucion fuesse la essencia del sacramento, podriase dar verdadero sacramento de Penitencia aunque no vuiesse confessiõ, ni contricion, ni satisfaction, aunque fuesse informe, lo qual nadie lo admite. Que se siga es claro, porque aquellas obras del penitente, no son partes del sacramento, sino disposiciones. Como se puede dar verdadera essencia de baptismo, sin que aya obra ninguna de parte del baptizado.

Tercera conclusion. Estos tres actos y obras que se tienen de parte del penitente, y son materia deste sacramento no concurren ygualmẽte a componer la essencia deste sacramento. Todas tres obras son de essencia deste sacramento, y como materia suya, pero no toda le componen ygualmente. En esta conclusion dezimos dos cosas. La primera es, que todas aquellas obras pertenecen a la essencia. Quanto a esta parte esta conclusion es contra Durando, que enseña que sola la confession junta con la absolucion es de essencia deste sacramento, y en ninguna manera la contricion y la satisfactiõ. Pero nuestra sentencia es de todos los Doctores, los quales cõmunmente nos enseñan, que no solamente la confession, sino tambien la cõtricion y satisfaction pertenecen a la essencia deste sacramento, juntamẽte con la absolucio. Esto se colige claramente de la determinacion de los dos Concilios, Florentino, y Tridentino, alegados por la conclusion passada. Todas tres obras del penitente ponen como materia deste sacramento. Esta verdad se conuence tambien con razon, porque si la contricion y satisfactiõ, no fuessen de essencia deste sacramento, claramente se siguiria que podria auer verdadero sacramento de Penitencia, sin dolor ninguno, ni proposito de satisfazer: confessando tan solamente el penitente sus pecados sin dolor ninguno ni proposito, absoluiendole el sacerdote, lo qual nadie puede admitir en buena Theologia. Que se siga este tan grande inconuiniente esta claro, porque segun este Author en sola la absolucion, y confession, se salua la essencia toda deste sacramento. En la segunda parte desta conclusion se nos enseña, que la cõtricion, y confession, y satisfaction no concurren ygualmente a componer la essencia deste sacramento. Declaremos esta parte desta conclusion, porque declarandola resplandecera su verdad. Mas intrinseca y essencial es la confession a este sacramento, que no la satisfaction. La razon esta clara, porque en realidad de verdad el sacramento de la Penitencia se puede saluar sin la actual satisfaction, con solo el proposito de satisfazer, pero no se puede saluar sin la confession de parte del penitente, la qual ha de ser actual, o casi actual. Tambien ay diferencia entre la confession, y contricion. Mas intrinse-

ca y

Scot. in 4. d. 14. q. 4 & dist. 15 q. 1. & d. 16. q. 1.

Con. Flo. in decreto de vnione Armenorum.

Con. Trid. in sess. 14. cap. 3.

Duran. in 4. d. 14. q. 3. Palacios in 4. d. 16. q. 1. Vega lib. 13. de iustificatione q. 15. Mart. de Ledes. q. 31. ad 2. D. Tho. 3. p. q. 84. ad 1. por todo el articulo, y soluciones de los argumentos, y en el 4. d. 14 q. 1 art. 1. ad primum. Alexã. de Ales 3. p. q 66. mẽbro. 1. ar. 1. Pal. in 4. d. 16. q. 4. Ricar. en la misma distinction. art. 1. ad 2. Capreo. en el mismo lugar, q. 2. Ferra. 4. contra gẽ. cap. 72. y todos los modernos.

ca y essencial es a la razon del sacramẽto de Penitencia la confesion,que no la contriciõ:porque la confesion, siendo exterior tiene razon de señal sensible,lo qual es necessario para la razon de sacramento. La contricion como es cosa interior, que tiene su assiento en lo secreto del coraçon,por si, y de su cosecha no puede tener razon de señal sensible, sino por la confession vocal,por la qual se declara, y manifiesta. Demanera,que la confesion,contricion, y satisfaction, pertenecen a la essencia deste sacramento,aunque no ygualmente, y de la misma suerte.

Quarta conclusion. El sacramento de la Penitencia es,estos tres actos y obras del penitente todos juntos,puestos debaxo de la forma de la absolucion,que pronuncia el sacerdote. Demanera, que assi como el sacramẽto del baptismo no es otra cosa, sino aquel lauatorio actual juntamente con la forma que pronuncia el ministro,assi tambien el sacramento de la Penitencia,no es otra cosa:sino la confesion, contricion,y satisfaction, juntas y puestas debaxo de la forma de la absolucion que pronuncia el sacerdote. Esta verdad enseñan todos los Doctores alegados en las conclusiones passadas. Y esta conclusion queda muy facil y clara de lo q̃ hemos platicado en las conclusiones passadas. Porque la confesion,contricion, y satisfactiõ, juntas con la absolucion,son partes essenciales deste sacramento, y assi la essencia deste sacramento se ha de componer, de la confesion,cõtricion y satisfaction, juntas con la absolucio. Pero la materia es todo lo que el penitente pone de su parte.

De todo lo dicho en estas conclusiones, que son como fundamentos de todo lo demas, se colige muy claramente la diferencia grande q̃ ay entre este sacramento,y los demas sacramẽtos,y es muy digna de considerar y poner en la memoria. La diferencia es,que en otros sacramentos, la materia y forma del sacramento la pone el Ministro de la Iglesia. Esto se vee claramẽte en el Sacramẽto del Baptismo, en el qual el Ministro de la Iglesia, no solamente pone la Forma diziendo, yo te baptizo, en el nombre del Padre,y del Hijo, y del Espiritu Sancto, sino tambien pone la materia, porque el mesmo laua el baptizado. Demanera,que todo el sacramento con todas sus partes se tiene de parte del Ministro que baptiza. Lo mismo es en el sacramento de la Confirmacion,y en otros sacramentos. En los tales sacramentos, si es necessaria alguna obra de parte del que recibe el sacramento, la tal obra no es de essencia del sacramento,ni parte suya,sino tan solamente disposicion necessaria que se requiere de parte del q̃ recibe el sacramento, para que haga su efecto en el. Si el que se baptiza es adulto, que tiene vso de razon ha de tener algun dolor de sus pecados para que el baptismo cause en el la gracia. El tal dolor no es parte del sacramento del baptismo, sino disposicion necessaria de parte del baptizado para ser reengendrado por la Diuina gracia. El sacramento de la Penitencia tiene muy en particular,que la forma del sacramẽto la pone el sacerdote Ministro de Dios y de su Iglesia,diziendo. *Ego te absoluo à peccatis tuis, &c.* Pero la materia del sacramento no la pone el sacerdote sino el penitente. El penitente pone la contricion,confesion,y satisfaction,que son materia proxima deste sacramento Demanera que las obras del penitente, que es el que recibe el sacramento, no solamente tienen razon de disposicion en orden al mismo sacramẽto,sino son partes, que pertenecen a la essencia del mismo sacramento. Esta diferencia platica elegantissimamente el Angelico Doctor Sancto Thomas en la tercera parte, luego que comiença a tratar deste sacramento, pone vna cõgruencia digna de su ingenio,desta diferencia que ay entre este sacramento y los demas. El q̃ quisiere podra verla y no se pone aqui por ser muy metaphysica. Hase de aduertir que aũque las obras del penitente son partes deste sacramento,con todo esso puede auer verdadero sacramento de penitencia, quando de parte del penitẽte no ay ninguna de aquellas tres obras actualmente. Caso puede auer quando el sacerdote diga la forma de la absolucion, y constituye verdadero sacramento,aunque el penitente agora no tẽga ninguna de aquellas tres obras, si precedieron en el tiempo passado y quedan agora en alguna manera,como en virtud. Es el caso,quando vn hombre teniendo dolor de sus pecados los confesso al sacerdote, y despues se diuirtio,y quedo fuera de juyzio quando le absuelue el sacerdote, despues de algun largo espacio,se constituye actualmente verdadero sacramento de penitencia, aunque la confesion y dolor de pecados del penitente no los aya agora actualmente, basta que los aya auido, y agora en alguna manera se informã con la forma que pronuncia el ministro,y se constituyen en razon de señal de cosa sagrada que sanctifica nuestras almas.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. ad 1. & 2.

Acerca de algunas destas conclusiones,y para mayor declaracion dellas, sera razon poner aqui vna,o dos dudas,que son dignas de saber. La primera duda es,si sola la absolucio del sacerdote causa la gracia deste sacramento, que justifica el penitente,y le quita los pecados, o si concurren tambien las obras del penitente a causar la gracia del sacramento. Mas en particular hablamos en esta duda de la confesion y contricion del penitente: porque de la satisfaction diremos luego mas en particular. En esta dificultad algunos Doctores, como son Vega, y otros enseñan, que aunque aquellas obras del penitente sean partes essenciales deste sacramẽto,con todo esso no concurren a causar la gracia sacramental. La fuerça y virtud causadora de la gracia, por la qual se perdonan los pecados esta en sola la forma de la absolucion. En fauor desta sentencia ay algunas razones que tienen aparencia. La primera es,porque la gracia deste sacramento se da en virtud de las llaues de la Iglesia, y por la potestad de la jurisdiction,con la qual se pronuncia la sentencia,estas llaues y poder estan tan solamente en el sa-

Vega lib. 13. de iustificatione ca. 15. y otros.

ser

cerdotē, y en ninguna manera en el penitente. Luego ſola la forma de abſolucion que ſe tiene de parte del ſacerdote, es la que cauſa la gracia, y remite los pecados. La ſegunda razō que ay en fauor deſta ſentencia es, porque ſi aquellas obras del penitente fueſſen cauſa de la gracia, que le da y comunica por eſte ſacramento, ſeguirſe ya que el miſmo penitente cō ſus proprias obras ſe perdonaſſe los pecados, y ſe abſoluieſſe dellos, lo qual parece que en ninguna manera ſe deue admitir, ſiendo anſi, que ſolo el ſacerdote perdona los pecados, y abſuelue dellos al penitente. En eſta dificultad, y conforme a lo que queda dicho, es certiſsima ſentencia, que no ſolamente la abſolucion del ſacerdote, ſino tambien aquellas obras del penitente juntas con la abſolucion tiene fuerça y virtud de cauſar la gracia ſacramental y en hecho de verdad la cauſan. Eſta ſentencia es del Angelico Doctor Sancto Thomas, de Alexandro de Ales, de Ricardo, Palude, Capreolo, el Maeſtro Soto, y Cano, Cayetano, y Ferrarienſe, y todos los diſcipulos de Sancto Thomas, Ferrarienſe en particular declara vn lugar de Sancto Thomas en el qual parece que dize lo contrario diziendo que ſe ha de entēder de las obras del penitente, conſideradas por ſi y de ſu naturaleza. Deſta manera no tienen fuerça y virtud de cauſar gracia: pero ſi las obras del penitente ſe conſideran juntas y pegadas con la forma de la abſolucion, de alli ſe les pega fuerça y virtud de cauſar gracia, y remitir los pecados. De manera, que eſta fuerça y virtud principalmente eſta en la forma de la abſolucion: pero tambien ſe halla en las obras del que haze penitencia, y ſe confieſſa con contricion, en quanto ſe juntan con la forma de la abſolucion. De alli reciben eſta grande perfection. Declaremos eſto con vn exemplo muy claro y facil. El hierro de ſu naturaleza no tiene fuerça y virtud de cauſar calor, pero ſi ſe junta con el calor del fuego, y ſe entraña con el, participa vna virtud cauſadora de calor. Deſta miſma fuerte, y deſta manera hemos de conſiderar, que la contricio, y confeſsion del penitēte, de ſu naturaleza no tienen fuerça y virtud cauſadora de gracia, ni de remiſsion de pecados: pero tienenla en quāto ſe juntan y entrañan con la abſolucion del ſacerdote: eſtas obras juntas con la tal forma ſon vn inſtrumento Diuino, que tiene fuerça de viuificar el alma, y reſuſcitarla del pecado. Eſta verdad certiſsima ſe prueua lo primero del Concilio Tridētino que la determina muy claramente, quādo dize, que la virtud cauſadora de la gracia en eſte ſacramento, principalmē te eſta en las palabras del ſacerdote, que tienen razon de forma. En dezir que eſta principalmē te en las palabras del ſacerdote, ſe nos ſignifica bien claramente, que tambien eſta en las obras del penitente, aunque no tan principalmente. La ſegunda razon que conuence eſta ſentencia es, porque es comū doctrina de todos los Theologos, que los Sacramentos de la nueua ley tienen fuerça y virtud de cauſar y hazer lo que ſignifican, y la ſignificacion deſte ſacramento, aū que principalmente eſta en la forma de la abſolucion, tambien eſta en las obras del penitente, que ſon partes de eſſa ſeñal ſacramental. Luego la fuerça y virtud de obrar la gracia, y perdonar los pecados, principalmente eſta en la forma de la abſolucion, y en las obras del penitente, no tan principalmente. La vltima razon que concluye eſta ſentencia es, porque en el ſacramento del baptiſmo, no ſolamēte la forma, *Ego te baptizo*, &c. cauſa la gracia, ſino tambien la materia, que es el lauar el baptizado, como lo enſeñan todos los Doctores hablando del baptiſmo. Luego tambien en el ſacramento de la Penitencia, no ſolamente la forma y las palabras del ſacerdote, ſino tambien la materia que ſon las obras del penitente, cauſan la gracia del tal ſacramento. De lo qual facilmente ſe reſpōde a la primera razon de la contraria ſentēcia. Siempre ſe ha de verificar, que la gracia deſte ſacramento, y la remiſsion de los pecados, ſe cauſa en virtud, y por virtud de las llaues de la Igleſia, y del poder del ſacerdote, porque principalmente la virtud de perdonar pecados, y de cauſar la gracia, eſta en las palabras del ſacerdote. De alli como de fuente ſe deriua y comunica a las obras del penitente, por ſer como fuente de donde mana, y procede, ſe dize muy biē, que ſe perdonan los pecados, y ſe cauſa la gracia por virtud de las llaues de la Igleſia. Pero eſſo no quita que las obras del penitente concurran tambien al cauſar gracia, y perdonar el pecado.

D. Thom. 3. part. q. 84. ar. 1. ad 1. & q. 86. art. 6. & in 4. diſt. 17. quæſt. 3. ar. 5. quæ ſtiuncula 1. Alexā. 4. par. q. 60. membro 2. Ricar. Palu. Cap. Magiſt. Sot. in 4. diſt. 14. q. 1. art. 1. & d. 18. q. 3. art. 1. Cano in relectione de Pœnit. q. 5. dub. 1. Caiet. ſobre el primer lugar de S. Tho. y alli ſus diſcipulos. Ferrarien. en el 4. contra gent. en el cap. 72. Con. Trid. ſeſſ. 14. c. 3. vbi ſic dicitur,

A la ſegunda razon ſe dize muy facilmente, que las obras del penitente juntas con la abſolucion como inſtrumētos de la Diuina virtud cauſan la gracia y quitan el pecado. Y eſto no es inconueniente ninguno. Verdad es, que no ſe dize con toda propriedad que el penitente ſe abſuelue del pecado. Porque la abſolucio como es ſentencia tiene la de parte del ſacerdote, que es el juez deſta cauſa.

La ſegunda duda es de la ſatisfaction, de la qual diximos que era parte deſte ſacramēto de la Penitencia. La duda es, ſi eſta parte da gracia con que ſe perdonan los pecados, como la da y cauſa la contricion y confeſsió. Parece que eſta parte no cauſe gracia como las demas. Lo primero, porque eſte ſacramento haze ſu efecto, y da la gracia en el punto que el ſacerdote pronūcia aquellas palabras, yo te abſuelvo. Entonces ſe juſtifica. Y coſa cierta y aueriguada es, que en tonces no ay la ſatisfaction que impone el ſacerdote, porque aquella cumpleſe deſpues: luego la ſatisfaction no cauſara la gracia ſacramēt al, que perdona los pecados. Lo ſegundo, porque ſi la ſatisfactiō cauſa gracia ſeguiriaſe: que ſi vno cumplieſſe la penitencia que le impuſo el ſacerdote en pecado mortal, que pecaria mortalmente. Como ſi a vno le puſieſſe en penitencia el ſacerdote, que ayunaſſe vn dia, y lo cumplieſſe en pecado mortal el penitente, ſigueſe q̄ pecaria mortalmente. Lo qual no parece que ſe deue admitir en buena Theologia. Que eſte inconueniente ſe ſigua, parece coſa llana, porq̄ el tal penitente cumpliendo en pecado mortal la penitē-

vis cauſa tiua gratiæ in ſacramento Pœnitentiæ præcipue ſuſtat c. in verbis ſacerdo. Ego te baptizo, &c.

Penitencia,pone impedimento a la gracia,que es efecto de la satisfaction, y ansi peca mortalmente,como el que impide con su indisposició el efecto de algun sacramento.El qual no solamente no recibe el efecto del sacramento,pero de nueuo añade pecado mortal. Lo tercero, porque si la satisfaction tiene fuerça de causar gracia, sigueſe, que si vno estando en pecado mortal la cumple con sola atricion, que se justifique,y se haga de atrito contrito,como si recibiesse el sacramento de la Penitencia.Estos son argumentos fuertes, y que tienen dificultad, por los quales algunos Theologos modernos enseñan que la satisfaction quando en realidad de verdad se haze despues de la confession, y absolucion,como se haze siempre,no causa,*Ex opere operato*, como dizé los Theologos nueuo grado de gracia,sino causa alguna parte de remission de las penas del Purgatorio.Cõsiguiẽtemente enseñan estos Authores, que para que la satisfaction se llame parte del sacramento de la Penitencia, basta que cause gracia, quando esta como en virtud en la contricion,y confession, y en el proposito que tiene de cumplirla el penitente,quando la acepta. Aũque despues quando actualmente la cumple no de nueuo grado de gracia. Esta sentencia declaran estos Authores,con vn exemplo Theologico. Sentẽcia probable es,que las especies del vino q̃ son partes del sacramento del Altar no dan nueuo grado de gracia, quando actualmente se reciben,distincto del que dieron las especies de pã, ni esso es necessario para que sean parte del sacramento del Altar.De essa misma suerte enseñan,que la satisfaction quando actualmente se cumple, no es necessario que de nueuo grado de gracia para que tenga razon de verdadera parte deste sacramento.Esta sentencia, aunque no parece del todo improbable,yo no la tengo por verdadera. La razon es, porque la satisfaction, que es parte de sacramento no es la que esta como en virtud en la contricion y confession, en el proposito que tiene el penitẽte de cumplir la penitencia que le impone el sacerdote, sino la que haze real y verdaderamente, quãdo actualmente ayuna,o reza. Luego aquella es la que ha de dar el nueuo grado de gracia,y no es la misma razon del sacramento del Altar: porque ay grandissima diferencia. Las especies del vino virtud tienen para causar la gracia,y ansi no dexan de dar gracia, quando actualmente se reciben por falta de virtud,sino porque la total virtud,que es Christo esta debaxo de qualquiera de aquellas especies sacramẽtales.Y como se han recibido las especies de pã que encerrauan en si la total virtud causaron el total efecto del sacramento:y ansi quando se reciben las especies de vino, no causan efecto nueuo. Esta razon no tiene lugar en nuestro proposito como es facil de ver. Dexando esta sentencia que no es tan probable, lo mas cierto es,que la satisfaction, quando actualmente se cumple tiene fuerça y virtud de causar nueuo grado de gracia,y ansi lo causa en hecho de verdad,sino le ponen impedimento en quanto dize orden a las llaues de la Iglesia. La razon es clara,porque la satisfaction, quando actualmente se cumple,es parte de vna señal instituyda por Christo a significar y causar la gracia. De suerte que bien assi como la contricion y confession causan la gracia, en quanto se juntã con la forma de la absolucion, ansi tambien la satisfaction causa nueuo grado de gracia por el orden que dize a la absolucion que procede de la potestad del ministro de la Iglesia.

A la primera razon de dudar se ha de dezir q̃ en el punto que el sacerdote acaba de pronunciar la forma de la absolucion se causa la gracia essencial deste sacramento, pero despues se causa vna perfection de la misma gracia, por la satisfaction impuesta por el sacerdote ministro de Dios. Como la sarisfaction tan solamente es parte integral deste sacramento,ansi tambiẽ este grado de gracia causado por ella, causa la perfection,è integridad de la misma gracia.

A la segunda razon por agora se ha de respõder,que el que cumple la penitencia impuesta por virtud de las llaues de la Iglesia en pecado mortal,no peca mortalmente. Y a la razon en contrario se ha de dezir,que el tal no pone impedimento al efecto essencial del sacramento, sino a la perfection,è integridad del mismo efecto, que es la gracia. Para ser pecado mortal, auia de poner el impedimento a la gracia essencial:de suerte q̃ se falsificasse la forma. Pero este tal no pone impedimento a la gracia essencial del sacramento,ni falsifica la forma, sino tã solamente pone impedimento a la integridad y perfection de la gracia sacramẽtal. Podemos traer vn muy buen exemplo de Theologia.No peca mortalmente aquel que quando recibe el sacramento del Altar esta diuertido,y sin la atẽcion deuida,aunque impide la perfection de la gracia que se auia de dar por el sacramẽto que recibe.Si lo recibiera con mucha atencion y reuerencia,dierasele mayor gracia, cõ todo esso no peca mortalmente. De essa misma suerte el que cumple la penitencia impuesta por el sacerdote en pecado mortal, no peca mortalmente, porque solamente impide el augmento de la gracia,y su perfection,y no peca nueuo pecado cumpliendo la tal penitencia.

A la tercera razon se responde,que la satisfaction hecha en pecado mortal,aunque el que la cumple tenga atricion y muy perfecta en razõ de atricion,no justifica,ni da gracia, ni haze de atrito contrito,como dizé los Theologos. Lo vno,porque esta es propriedad de todo el sacramento de la Penitencia,y anti no ha de conuenir a la parte integral. Lo otro,porque la satisfaction no tiene causar gracia, o nueuo grado de gracia, sino es en virtud de la absolució del sacerdote:que precedio. Y la tal absolucion no se estiende al pecado mortal presente, en que cumple la satisfaction, porque este fue despues de la absolucion.

De lo dicho en estas dos dudas se colige biẽ claramente que el penitente con sus proprias obras,como instrumentos de la Diuina virtud cõcurre a causar en su alma la salud espiritual,

y a re-

y a reſucitarſe de la muerte del pecado. No ſolamẽte concurre el ſacerdote con la abſolució, ſino tambien el miſmo penitente con ſus proprias obras. Es eſte diuino ſacramento vna diuina medicina que ſana el alma de las enfermedades del pecado que eſtan en el penitente. Pero es parte medicina extrinſeca, quanto a la forma q̃ pone el ſacerdote, y parte intrinſeca quanto a las obras del miſmo penitente. Eſto enſeña diuina mente S. Thomas, y le ſiguen todos ſus diſcipulos. Pone eſte Doctor vn exemplo muy claro. Quando el medico da al enfermo vna medicina de la botica, y le manda que con ella ſe exercite en alguna obra corporal eſta medicina parte es exterior, y parte interior. El miſmo enfermo con ſu proprio exercicio, y con ſus obras concurre a ſu propria ſalud, y no concurre ſola la medicina de la botica. Deſta manera ſe ha el ſacramento de la penitencia, que es vna medicina que ſe compone de la abſolució del ſacerdote, que es intrinſeca, y de los exercicios y obras del penitente. En el ſacramento del baptiſmo, la medicina toda es exterior, que la pone el ſacerdote: el pone materia y forma. El baptizado no concurre con ſus obras a ſu generacion eſpiritual, como en lo natural ninguno pueda engendrarſe a ſi miſmo.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. p. 1.

De lo dicho en todas eſtas concluſiones, facilmente ſe puede difinir el ſacramento de la penitencia, para que con gran breuedad entendamos ſu naturaleza, y eſſencia. Eſte ſacramento como dizen los Theologos en el lugar citado tiene dos difiniciones, vna metaphyſica, q̃ mas declara ſu naturaleza: y otra phyſica, que declara la eſſencia deſte ſacramẽto por ſus partes phyſicas, y materiales. La primera es. El ſacramento de la penitencia es ſacramento de la nueua ley de ſu razon inſtituydo a ſignificar la gracia de la remiſsion de los pecados cometidos deſpues del baptiſmo. En el ſer ſacramento de la nueua ley conuiene con todos los demas ſacramentos de la Igleſia. Eſta es comun razon de todos los ſacramentos inſtituydos por Chriſto. En ſer inſtituydo para ſignificar la gracia de la remiſsion de los pecados cometidos deſpues del baptiſmo, ſe diferencia eſte ſacramento de todos los demas de la nueua ley. Porque aunque todos los demas ſean inſtituydos para cauſar gracia, y ſignificarla, ninguno la ſignifica con eſte modo que tengo dicho. La ſegunda difinicion dize deſta manera. Sacramẽto de la penitencia, es compueſto de ciertos actos del penitente, juntos con la legitima abſolucion del ſacerdote, que ſignifica la gracia de la remiſsion de los pecados cometidos deſpues del baptiſmo. Como quadre eſta difinicion a eſte ſacramento, es muy facil de entender mirãdo a lo que atras queda platicado, perteneciente a la eſſencia deſte ſacramento, y de ſus partes.

Difinicio del ſacramento de la penitẽcia.

Aqui ſe pudiera tratar para declaracion de la naturaleza deſte ſacramento, quales han de ſer las obras del penitente que ſon parte deſte ſacramento, ſi han de ſer ſobre naturales, o naturales. El dolor neceſſario para eſte ſacramento, del qual procede la confeſsion, es duda, ſi es neceſſario que ſea ſobrenatural, y del orden diuino, o ſi baſtara que ſea algun dolor natural. Pero eſta duda de neceſsidad ſe ha de declarar abaxo, quando platicaremos lo que pertenece a la contricion y dolor en particular: por agora lleuemos aſſentado, que es coſa cierta que ha de ſer dolor ſobre natural. Anſi lo enſeña el Concilio Tridentino, quando dize que la atricion neceſſaria para la juſtificacion del pecador con el ſacramento de la penitencia ha de nacer de vna mocion ſobre natural del Eſpiritu Sancto. Eſto miſmo enſeña el Angelico Doctor Sancto Thomas, con todos ſus diſcipulos.

Conc. Trid. ſeſ. 14. c. 4.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. ad 2.

Quinta concluſion. En el ſacramento de la penitencia, como en todos los demas ſacramẽtos de la nueua ley, ſe hallan tres coſas. Vna q̃ tiene puramente razon de ſacramento. Otra que tiene razon ſola de coſa ſignificada, y cauſada por el miſmo ſacramento. La tercera, participa de lo vno y de lo otro: de ſuerte que no tiene preciſamente razon de ſacramento, ſino tambien de coſa ſignificada por el miſmo ſacramento. Eſta concluſion es dificil de declarar en romance, pero con todo eſſo procurare de dezirla y explicarla de tal ſuerte, que todos puedan facilmente entenderla. Para lo qual hemos de ſuponer, que los Theologos en la materia de Sacramentos, ſiguiendo al Maeſtro de las Sentencias, que fue como padre de la Theologia enſeñan que en los ſacramentos de la nueua ley, ſiempre ſe hallan eſtas tres coſas, que ya hemos platicado. El ſacramento de ſu naturaleza es vna ſeñal de la gracia, que juntamente la ſignifica, y cauſa. Aquello tendra tan ſolamente razon de ſacramento, que ſolamente ſignifica y cauſa. Razon ſola de coſa condiſtincta cõtra ſacramento ſera aquella que fuere ſignificada y cauſada. Pero ay otra coſa que encierra en ſi ambas razones, y de tal manera ſe ſignifica y cauſa por el ſacramento exterior, que juntamente ſignifica y cauſa otra coſa. Declaremoslo con vn exemplo del ſacramento del baptiſmo. En el qual ſacramento tan ſolamente es el lauar del ſacerdote, con la forma que pronũcia. La coſa ſignificada y cauſada por eſte ſacramento es la gracia con que es reengendrado el hombre en el ſer eſpiritual. El character que ſe imprime en el alma, tiene ambas razones. Porque es ſignificado y cauſado por el ſacramento exterior, y ſignifica, y cauſa en alguna manera la gracia ſacramental. Lo miſmo es en el ſacramento de la Confirmacion, y en otros ſacramentos. Eſtas tres coſas que ſe hallan en los demas ſacramentos, hemos de procurar deſcubrir en eſte ſacramento, aunque ſea con alguna dificultad.

Magiſt. in 4. d. 4.

Ante todas coſas coſa certiſsima es, y muy aueriguada en S. Thomas, y ſus diſcipulos, y aun en los demas Doctores, que lo que tiene razon de ſacramento, tan ſolamente ſon las obras del penitente juntas con la abſolucion. El ſacramento de la penitencia, es la contricion, confeſsion, y ſatisfactiõ informadas, y perfi-

3. p. q. 8. art. 1.

perficionadas cõn la absolucion del sacerdote. La razon de sacramento tan solamente consiste en esto. Tambien es cosa cierta y aueriguada, que la gracia sacramental de la remisiõ de los pecados cometidos despues del baptismo, es la que tiene razon de cosa significada, y causada vltimamente por el mismo sacramento. Esta gracia sacramental en ninguna manera tiene razon de señal, ni de causa. Es cosa que puramẽte tiene razõ de ser significada, y causada. En estas dos cosas no ay dificultad ninguna entre los Theologos. La razon es clarisima. Porque las obras del penitente puestas debaxo de la forma del sacerdote, significan vltimamente la gracia de la remision de los pecados. Y esta misma gracia se causa por aquellas obras, ansi consideradas y perficionadas por la absolucion.

Toda la dificultad es, declarar, que es lo que tiene juntamente razon de sacramẽto, y de cosa significada por el sacramento. De suerte, que no es solamente sacramento, ni solamente cosa significada por el sacramento; sino juntamente lo vno, y lo otro. En el baptismo el character baptismal que se imprime por el baptismo tiene razon de sacramento, en quanto dize orden a la gracia baptismal, y la significa, y tiene razõ de cosa significada por el sacramento exterior del baptismo. De suerte que tiene como razon de medio entre ambas razones que participa dellas. Pues lo que preguntamos acerca del sacramento de la Penitencia es, que cosa aya en el que juntamẽte tenga estas dos razones. Este punto es dificultoso, en el qual ay diuersos pareceres entre los Theologos. La primera sentẽcia es, que en este sacramento de la Penitencia no ay cosa ninguna que tenga estas dos razones, y lo mismo es del sacramento de la Extrema vnction, y del Matrimonio. Esta sentencia y manera de dezir tiene Paludano, y comunmente atribuyen esta sentencia a Durãdo. Esta sentencia es falsa, porque es contra la comun sentencia de todos los Theologos y contra la comun manera de hablar de todos ellos, con el Maestro de las sentencias, que enseña, que en los sacramẽtos de la nueua ley ay estas tres cosas que ya hemos platicado.

Palud. in 4. d. 14. q. 1. ar. 2.

La segunda sentencia es que en este sacramẽto se halla vna cosa que encierra en si ambas razones. Esta sentencia enseña que bien ansi como en el sacramento del Baptismo se imprime el character que abraça en si estas dos razones, ansi tambien por el sacramento de la Penitencia se imprime otra calidad fuera de la gracia q̃ es vna hermosura y vn atauio grande, para que el alma del penitente se disponga para recibir la gracia sacramental. Esta sentencia enseña Palude, y Capreolo, y otros Theologos, y dizen, que es de Sancto Thomas, en el quarto. Esta sentẽcia no es recibida de los Theologos, porque no tiene fundamento ninguno en Theologia, ni en el modo de hablar de los Concilios, ni de los Sanctos, y esta calidad no es necessaria para ser disposicion para la gracia sacramental. Porque el penitente suficientissimamente se dispone para la gracia por sus proprios actos. El Doctor Angelico en aquel lugar no hablo de su propria sentẽcia, sino segũ la sentencia de otros Doctores. Capreolo confiessa, que esta doctrina no tiene fundamento en Sancto Thomas.

Pal. in 4. d. 14. q. 1 ar. 2. Ca. in 4. d. 22 q. 2. ar. 3. D. Tho. in 4. d. 1. ar. 4. quæst. 1 Mag. in 4. d. 22. c.

La verdadera sentencia es, que el dolor y penitencia interior del coraçon tiene estas dos razones de sacramento, y de cosa significada por el sacramento. Esta sentencia es comun entre los Theologos. Tienela el Maestro de las sentencias, Sancto Thomas, Alberto Magno, San Buenauentura, Alexandro de Ales, Ricardo, Cayetano, Martin de Ledesma, el Ferrariense, el Maestro Soto, y todos los demas Theologos comunmente. La razon desta sentencia es clara, porque la penitencia interior, y el dolor de los pecados se significa por las obras del penitente, juntas con la absolucion, y juntamente este dolor interior es causado por el sacramento de la Penitencia, y el significa y causa la remision de los pecados, y ansi tiene ambas razones de sacramento, y de cosa significada por el sacramento.

vl. D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. ad vlti. & in 4. d. 1. q. 1. ar. 1. q. 1. Alber. Mag. en la misma distinctiõ ar. 6. S. Bona. art. 2. q. 2. Alex. de Ales 3. p. q. 60. memb. 1. art. 1. Ric. in 4. d. 4. ar. 2. q. 1. Cai. en el lugar alegado, de S. Tho. Martin de Ledes. en el lugar citado arriba. Ferrar. 4. cõtra gẽt. c. 72. Sot. en el lugar ya alegado.

Para que acabemos de declarar este pũto de la manera que es posible declararse aqui, sera razon poner vna duda, y con su resolucion se dara mas luz. La duda es, porque como ya hemos dicho la cõtricion y dolor interior de los pecados, es parte de lo que tiene razon de sacramento tan solamente. Todas las obras del penitente juntas con la absolucion tienen razõ del sacramento de penitencia, luego la contricion y dolor no puede tener aquellas dos razones juntas de sacramento, y de cosa significada y causada por el sacramento. A esta duda se ha de responder que no es inconueniente, que el dolor interior sea parte del sacramento, y juntamente tenga razon de sacramẽto y de cosa significada, y causada por el mismo sacramento segun diuersas razones. Estas declaran algunos Doctores por vn exemplo bien facil, y no me parece que es muy diferente, aunque no quadra del todo. La rama del arbol es parte integral del mismo arbol, juntamente con las demas partes, y tambien es efecto produzido del arbol. Tiene estas dos tan diferentes razones. De essa misma suerte la contricion, y dolor interior del penitente es parte integral del sacramento de la penitencia, con las demas obras del penitente, y juntamente segun otra razon, es significada, y causada por el mismo sacramẽto que compone. Es parte del sacramento este dolor interior, en quanto se declara por los actos exteriores, que son confesion, y satisfaction, y es efecto y cosa significada en quanto el mismo dolor por virtud del sacramento recibe en si vna gran perfection en razon de disposicion, para la gracia, o porque en si misma recibe alguna mayor intension. Esto no se puede declarar mas en este lugar: quien lo quisiere saber mas distinctamente, vea Sancto Thomas, y a sus interpretes en la Tercera parte, tratando deste mysterio. Esto basta de la naturaleza, y essencia deste sacramento en general, y en comun.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 1. ad vlt. y alli sus discipulos.

Cap. los

Capit. II. De la materia deſte ſacramento, muy en particular.

DEſpues de auer tratado de la eſſencia deſte ſacramento en comun, ſera razõ mas en particular declarar ſus partes, para que mas, y mejor ſe entienda la naturaleza del ſacramento. El ſacramento, como dizen todos los Theologos, es vn artificio diuino, o por mejor dezir, es vna coſa artificioſa ordenada al bien y ſalud de los hõbres. En la coſa artificial, lo mas ſubſtancial es la materia, y la forma, es como ſu complemento, en aquel ſer artificioſo y por eſta razon ſe trata primero de la materia que de la forma deſte ſacramento.

3.p.q.60.

Primera concluſion. El penitente en el qual ſe recibe el ſacramento de la penitencia, ſe puede llamar en alguna manera materia deſte ſacramento. Anſi lo enſeña Sancto Thomas, y Gerſon, y el Abulenſe. Aunque Gabriel ſin razon ninguna dize, que eſta manera de hablar de Sancto Thomas, es muy impropria. Eſta concluſion ſe prueua muy facilmente. Porque el ſubjecto en el qual ſe recibe alguna forma, ſe llama materia de aquella forma, con toda propriedad. Eſto ſe vee claramente en la materia primera que recibe la forma ſubſtancial, y la forma acidental, qual es la blancura, tiene por materia, en la qual ſe recibe proprio ſubjecto, que es el cuerpo: El ſacramento de la penitencia es vna forma acidental, que ſe recibe en el penitente, como en ſu proprio ſubjecto, y anſi el penitente ſe puede llamar ſu propria materia. Pero eſto es general, y comun a todas las formas que ſe reciben en algun ſubjecto y anſi no ſe trata aqui deſta materia, aunque es bien q̃ quede ſabida eſta concluſion.

D. Thom. opuſ. 12. c.4. Gerſon en ſus Flores Morales ſobre ſan Matheo cap. 16. q. 46. Gab. in 4. d. 24. q. 2. a. 1.

Segunda concluſion. Dos maneras de materia tiene eſte ſacramento, vna proxima, y otra remota, como dizen los Theologos. La proxima ſon las obras del penitente, contricion, confeſsion, y ſatisfaction, la remota ſon los pecados, como coſa q̃ ſe ha de deshazer, y deſtruyr. Eſta doctrina es del Angelico Doctor Sancto Thomas, y de todos ſus diſcipulos, y de todos los Theologos y Summiſtas, tratando de la materia deſte ſacramento. Declaremos todo lo contenido en eſta concluſion. Materia proxima ſe llama aquella de la qual ſe conoce el ſacramento. Eſta tal materia como de cerca concurre a componer eſte compueſto diuino, y es la que proximamente ſe informa con la tal forma. Por eſta razon ſe llama materia proxima. Materia remota es aquella que concurre mas remotamente, y no tan de cerca, por eſta razon ſe llama materia remota. Viniẽdo a nueſtro propoſito, la materia proxima de eſte ſacramento ſon las obras del penitente, que concurren a cõponer el ſacramento de la penitencia, y ſe informan con la forma de la abſolucion. Deſto no ay que dezir mas, porque queda dicho y declarado en el Capitulo paſſado. En eſte Capitulo muy en particular ſe ha de declarar la materia remota deſte ſacramento. La materia remota ſon los pecados, en quanto pretẽdemos deshazerlos, y deſtruyrlos con nueſtras obras, q̃ ſon contricion, confeſsion, y ſatisfaction. La razon clara es la que trae Sancto Thomas en el lugar alegado. El dolor y la confeſsion del pecado, y la ſatisfaction que ſe haze por el, es materia proxima deſte ſacramento: luego la materia remota ſeran los pecados. Aduertidamente queda dicho, que la materia remota ſon los pecados en quanto ſe deſtruyen, deshazen, y conſumen con el ſacramento de la penitencia, que ſe ordena de ſu propria naturaleza, y inſtitucion a la deſtruction del pecado. Como el madero ſe dize materia del fuego, porque ſe deſhaze, y conſume con el fuego. Anſi tambien los pecados ſe llaman materia deſte ſacramento, porque ſe deshazen y conſumen con el. Como el enemigo ſe llama materia del aborrecimiento, porque ſe deshaze y dexa de ſer, anſi tambien los pecados ſon materia de la penitencia, porque ſe deshazen, y conſumen por ella.

D. Tho in 3.p.q 84. art. 1. y alli ſus diſcipulos.

Deſta doctrina ſe collige facil reſolucion para algunas dudas que puede auer acerca deſte ſacramento. La primera duda es, porque ſi el pecado es materia remota deſte ſacramento, parece que ſe colige, que el pecado concurra a la juſtificacion del pecador, y a la gracia ſacramẽtal de la remiſsion de los pecados, como inſtrumento de la diuina virtud: lo qual en ninguna manera ſe puede admitir. Que ſe ſigua, parecelo claramente, porque en los demas ſacramentos, no ſolamente la materia proxima, ſino la materia remota, concurren a la production de la gracia. Eſto ſe vee claramente en el ſacramẽto del baptiſmo, en el qual no ſolamente el lauar q̃ es materia proxima, ſino tambiẽ el agua, que es materia remota, concurre a dar la gracia del tal ſacramento, y lo miſmo es en el ſacramento de la Confirmacion, y en otros ſacramentos. Luego tambien en el ſacramento de la penitencia, no ſolamente las obras del penitente, que ſon materia proxima, han de concurrir a la gracia de la remiſsion de los pecados, ſino tambien la materia remota, que ſon los pecados. A eſta duda ſe ha de reſponder, q̃ en ninguna manera ſe ha de admitir que el pecado q̃ es materia remota, tenga cauſalidad alguna reſpecto de la gracia de la remiſsion de los pecados que ſe da por eſte ſacramento. En eſto han de conuenir todos los Theologos. Vna de las razones es, porque no es neceſſario, que en todos los ſacramentos, la materia remota concurra a la gracia del ſacramento. Eſto es facil de ver en el ſacramento del altar q̃ tiene por materia remota la ſubſtancia del pã, y del vino, y anſi la llaman los Theologos, y es coſa cierta y muy aueriguada, que el pan y el vino no tiené cauſalidad ninguna, reſpecto de la gracia ſacramental del ſacramento del altar. La ſegunda razon y mas principal es, porque el pecado es materia deſte ſacramento en quanto ſe ha de deſtruyr, y deshazer por eſte ſacramento de ſuerte que en ninguna manera quede en el alma.

No quedando no puede tener causalidad ninguna. De suerte, que bien ansi como en el sacramento del altar, el pan y vino no causan la gracia del sacramento, porque por la fuerça y virtud de las palabras del sacerdote se deshazen, y dexan de ser, conuirtiendose en la substãcia del cuerpo y sangre de Christo, ansi tambien el pecado que se destruye y dexa de ser, por fuerça y virtud deste sacramẽto, no puede causar su gracia. Particularmente que primero es en alguna manera que la gracia este en el alma, que el destruyrse el pecado. De lo qual se colige vna diferencia muy clara que ay entre este sacramento de vna parte, y el sacramento del baptismo, y otros de la otra parte. El sacramento de la Penitencia de otra manera tiene por materia remota el pecado: que el sacramento del baptismo el agua. El sacramento de la Penitẽcia tiene por materia remota el pecado que se ha de deshazer, y destruyr, y ansi esta materia remota no puede tener causalidad ninguna respecto de la gracia. Pero el agua que es materia remota del baptismo, queda en el mismo sacramento, y esta como embeuida y entrañada en el mismo lauar. Por donde como la materia proxima concurre a causar la gracia regeneratiua, ansi tambien en alguna manera concurre el agua. Lo mismo es del sacramento de la confirmacion, y de otros.

La segũda duda es, si vnos mismos pecados confessados vna vez, podran boluer a ser materia deste mismo sacramento. La razõ de dudar es, porque vna Hostia consagrada vna vez, no se puede boluer otra vez a consagrar. Luego tampoco se puede hazer materia deste sacramẽto vn mismo pecado dos vezes. Declaremos esta dificultad en vn hombre que no vuiesse tenido mas que vn pecado mortal en toda su vida, y se vuiesse cõfessado legitimamẽte del. La duda es, si podria boluer a hazer materia otra vez, y confessarse segunda vez por tal pecado, y hazer que le absueluan del. En esta dificultad Gabriel con Escoto, y con San Buenauentura parece que dize que no es licito, ni seria verdadero sacramento de penitencia. En esta duda la verdad certissima es, que es licito confessar dos vezes legitimamente los mismos pecados, y no solamente es licito, pero es verdadero sacramento, que da nueuo augmento de gracia. Esto enseña Sancto Thomas en las Adiciones, y Ricardo, y todos los discipulos de Sancto Thomas, y es comun sentencia. La razõ esta clara, porque los pecados son materia remota deste sacramento, y la proxima son las obras del penitente, la qual se multiplica multiplicandose la confesion. Por lo qual la forma del sacramento, no cae sobre la misma materia proxima, y esto basta para que sea licito y bueno, y sea verdadero sacramento. No es la misma razon de la Hostia consagrada, que en ninguna manera se puede boluer a consagrar otra vez, y seria grandissimo sacrilegio atentarlo, porque alli en ninguna manera se multiplica la materia, y seria pronunciar dos vezes la forma sobre la misma materia. Tambien ay otra razon muy particular: porque consagrada vna vez la hostia, en ninguna manera queda alli pan q̃ poder consagrar, y ansi la forma no cae sobre materia alguna, quando se repite la segunda vez. Pero en nuestro caso la forma de la absolucion cae sobre nueua confession, que haze nueua materia proxima, y con la absolucio se da nueua gracia de remission de pecados, y el hombre se va alexando mas y mas del pecado. Desto hemos de dezir mas a la larga, quando trataremos si este sacramento se puede iterar: y ansi baste esto por agora.

Gabri. in 4. d. 18. d. 1. ar. 3. dubio 3. Scot. en el mismo lugar. Sant Buenau. en la misma distinction art. 2. q. 2. ad vlt. D. Tho. in additio. q. 18. art. 1. ad 4. Ric. in 4. d. 18. art. 2. q. 4.

Tercera conclusion. Los pecados cometidos antes del sacramento del baptismo, no pertenecen al sacramento de la Penitencia ni son materia suya. De suerte, que aunque los pecados son materia en este sacramento, no hemos de entender que qualesquier pecados pertenecen a este sacramento como materia suya, sino tan solamente los cometidos despues del baptismo. Esta conclusion es contra la Suma Angelica, y contra Ricardo, q̃ enseñan que los baptizados por derecho diuino, estã obligados a cõfessar al sacerdote los pecados cometidos antes del baptismo. Pero nuestra conclusion es comũ entre todos los Doctores. Ansi lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los demas Authores conuienen en esta conclusion, y se prueua claramente del Concilio Tridẽtino, en el qual se nos enseña, que el sacramento de la penitencia, fue instituydo por Christo nuestro Señor contra los pecados que cometẽ los baptizados. Luego los pecados cometidos antes del baptismo, no pertenecen a este sacramẽto, ni son materia suya. Lo segundo, para este sacramento son necessarias llaues de la Iglesia y potestad de jurisdiction en el sacerdote que absuelue, como consta del Euangelio, y del Concilio Tridentino, y es la razon clara, porque en este sacramento ay vna manera de sentencia, y absolucion, y esta jurisdictiõ no la ay en la Iglesia en orden a los pecados cometidos antes del baptismo: pues se cometen fuera de la Iglesia. Luego los tales pecados cometidos antes del baptismo, no pertenecen a este sacramento, en el qual se exercita la jurisdiction Ecclesiastica. La segunda razon tãbien es clara, porq̃ el sacramento de la Penitencia, y los demas sacramentos presuponen el sacramento del baptismo, en el qual recibe el hombre la gracia regeneratiua, porque el baptismo es la puerta y la entrada para todos los sacramentos, como dizen todos los Theologos. Luego los pecados cometidos antes del baptismo, no se perdonan por este sacramento, porq̃ quedan ya perdonados quanto a la culpa, y quãto a la pena por el sacramento del baptismo. Acerca desta conclusiõ ay algunas dudas, q̃ es necessario saberlas. La primera duda es, del pecado q̃ los Theologos llaman de fictiõ, cometido quando se recibe el baptismo, si pertenece al sacramento de la penitencia: de suerte q̃ se aya de cõfessar del al sacerdote y ser absuelto del por virtud de las llaues de la Iglesia. Pecado de fictiõ, llamã los Theologos el recibir indignamente algun sacramento. Sea el

Summa Ange. v. baptis. 6. 6. vlt. & v. confes. 2. 6. 2. Ricar. in 4. d. 16. ar. 2. q. 4. D. Thom. 3. p. q. 84. art. 2. ad 3. argu. Con. Tri. Mat. 16. Tibi dabo claues Ioan. 20. quorũ remiseritis peccata. Con. Trid. sess. 14. c. 1.

el caso, que vn adulto que tiene vso de razon se baptize, como suele acontecer quando se cõuierte algun Iudio, o Moro: y el tal no recibe dignamente, y con deuida disposicion el sacramento del baptismo. La duda es, si el pecado mortal que comete recibiendo indignamente el baptismo, si pertenece al sacramento de la penitencia, y es materia suya. La razon de dudar es, porque el tal pecado no se cometio despues del baptismo, sino quando actualmente lo recibia, luego el tal pecado no pertenece al sacramento de la penitencia.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna el tal pecado pertenece al sacramento de la penitẽcia, y es materia suya. Assi lo enseña Sancto Thomas, Cayetano, el Maestro Soto, y el Doctor Escoto, y todos los demas: que siguen a estos. Esta sentencia se puede prouar con algunas razones. La primera es, porque el tal pecado no se puede perdonar por el sacramẽto del baptismo, pues es su naturaleza poner impedimento a la gracia del baptismo. Luego ha de pertenecer al sacramento de la penitencia: porque estos dos de su naturaleza son instituydos para el perdon de los pecados. La segunda razon es mas clara, y facil: porque si bien consideramos la naturaleza deste pecado, es pecado cometido en alguna manera despues del baptismo: y assi ha de pertenecer al sacramento de la penitencia. Que esto sea assi, se declara desta manera: porque este pecado consiste en poner impedimento a la gracia, que es efecto del baptismo, y el efecto en alguna manera es despues de su causa. De lo qual facilmente se responde a la razon de dudar, diziendo, que el tal pecado en alguna manera es despues del baptismo. Esta duda se declara mucho mas en la siguiente. La segunda duda es de los pecados que se cometen juntamente con el baptismo, y quando baptizan a vno. Declaremos esta duda con exemplos. Estan baptizando a vn adulto que tiene vso de razon, y al tiempo que le está baptizando desordenadamente desea vna muger, o desea hurtar. La dificultad es si los tales pecados assi cometidos pertenecen al sacramẽto de la confession, y sean materia suya, de tal suerte, que este el baptizado obligado a confessarlos. Esta es muy diferente dificultad de la passada: porque el pecado dessa indisposicion con que recibe vno el sacramento del baptismo, es sacrilegio injurioso al mismo sacramento del baptismo: y assi no se puede perdonar por el. Y por consiguiente ha de pertenecer al sacramento de la Penitencia que se ordena a la remission de los pecados. Al presente no tratamos desde pecado injurioso al sacramẽto del baptismo, sino de aquellos que le acompañan. En esta dificultad Cayetano enseña, que los pecados que se cometen juntamente con el baptismo, y en el punto que vno se baptiza sacada la indisposicion con que vno recibe el baptismo, no son materia del sacramento de la penitencia. Y el que los comete no esta obligado a confessarlos. Los tales pecados pertenecen al sacramento del baptismo. Esta sentẽcia se prueua lo primero, porque Sancto Thomas en este lugar citado, en la solucion del segundo parece que enseña muy claramente, que los pecados que se cometen juntamente con el baptismo, y quando se celebra el baptismo, pertenecen al sacramento del baptismo, y no al de la penitencia. Lo segundo, porque los pecados que se cõmeten quando se celebra el baptismo, no tiene razon de sacrilegio, ni son injuriosos al sacramento del baptismo como en hecho de verdad lo es el pecado de recibir indignamente el baptismo. Luego aunque este pecado injurioso al baptismo, no pertenezca al tal sacramento, sino al de la penitencia, los demas pecados pertenecerán al baptismo. Lo vltimo, porque este pecado no se comete dentro de la Iglesia. Luego no pertenece al sacramento de la penitencia, en el qual se exercita la jurisdiction Eccleiastica, en orden a los pecados cometidos dentro de la Iglesia. Que el tal pecado no se cometa dentro de la Iglesia, parece claro, porque por el sacramento del baptismo entra el hõbre a la Iglesia: y assi los pecados cometidos quando se baptizan, parece que se cometen fuera de la Iglesia, y no subjetos a ella.

Esta sentencia de Cayetano no es del todo improbable, pero lo cõtrario es mas probable, y para mi casi cierto, hablando de los pecados que se cometen en el punto y momento que se acaba el sacramento del baptismo, y quando tiene su efecto. De manera que ay dos maneras de pecados, que estan juntamente con el baptismo. Vnos que se cometen en el tiempo que dura el baptismo, y el lauar el baptizado, y pronũciar la forma. Estos tales pecados, sin duda ninguna pertenecen al sacramento del baptismo, y en ninguna manera, al sacramento de la penitẽcia, porq̃ preceden al baptismo, siendo assi, que en este tiempo no esta el baptismo perfecto y acabado: los tales pecados se hizieron antes q̃ el hombre estuuiesse dentro de la Iglesia. En este sentido, y destos pecados se ha de entẽder el Doctor Angelico en el lugar alegado, en fauor de la sentencia de Cayetano. Otros pecados puede auer, que se cometen en el punto, y momento que se acaba el baptismo, quando esta perfecto y cõsumado: y hablando destos, mi parece es, que pertenecen al sacramento de la penitencia, y son materia suya, y se deuen confessar. Esta sentencia tiene el P. M. Soto, y el Doctor Escoto, y otros Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas. Esta sentencia se prueua cõ las razones siguientes. La primera razon es: porque el pecado cometido en el punto y momento que se pone en perfection, y se acaba de celebrar el baptismo, es pecado cometido dentro de la Iglesia, y quãdo ya la Iglesia tiene jurisdiction sobre el tal hombre. Luego el tal pecado pertenece al sacramento de la penitencia. Que el tal pecado se cometa dentro de la Iglesia, parece cosa manifiesta, porque la puerta y entrada para la Iglesia, es el sacramento del baptismo, y en aquel punto y momento esta ya perfecto y consumado el sacramento del baptismo: y el tal hombre esta dentro

D. Thom. 3 p. q. 69. ar. 10. ad 2. y alli Caiet. Sot. in quarto d. 6. q. 1. ar. 8. Sco. in 4. d. 14 q. 15.

Caiet. 3. p. q. 69. art. 10.

Ad secundum.

Sot. in 4. d. 6. q. 1. art. 8. Scoto in 4. d. 14. q. 5.

tro de la Iglesia. La segunda razon es, porque el pecado de recibir indignamente el sacramento del baptismo, que se comete en el mismo pũto que vno se baptiza, pertenece al sacramento de la penitencia, como queda determinado en la duda passada. Luego tambien los pecados de que vamos hablando. Porque es la misma razõ de todos, y todos se cometen en vn mismo pũto, y momento.

La tercera razon es, porque estos tales pecados cometidos en el punto y momento que se acaba el sacramento del baptismo, no se puede perdonar por el tal baptismo, como se vee claramente. Luego hanse de perdonar por el sacramento de la penitencia, y son materia suya.

A la primera razon hecha en fauor de la sentencia de Cayetano, se ha de responder, que el Angelico Doctor S. Thomas se ha de entẽder de los pecados cometidos, todo el tiempo que dura el sacramento del Baptismo, pero no de los pecados cometidos en el punto y momento que se acaba el baptismo, quãdo ya fenecio, conforme a lo dicho en nuestra sentencia.

A la segunda razon se ha de responder, que el ser sacrilegio injurioso al sacramento del baptismo, o no lo ser, es cosa impertinente, para ver si pertenece, o no pertenece al sacramento de la penitencia. Tan solamente se deue mirar, y tener atencion a si el tal pecado se comete dentro de la Iglesia, de suerte, que la Iglesia tenga jurisdicion sobre el, o no.

A la vltima razon se ha de responder, q̃ sin duda ninguna el tal pecado se comete dentro de la Iglesia, y su jurisdiction se estiende a el, conforme a lo que ya hemos declarado en las razones hechas por nuestra sentencia.

Quarta conclusion. Los pecados veniales cometidos despues del baptismo, son materia y verdadera deste sacramento, que se pueden cõfessar, y el sacerdote los puede absoluer: pero no son materia necessaria: de suerte, que aya obligacion de confessarlos. Esta doctrina es de Sancto Thomas, y de todos los Thomistas, y de todos los Doctores sin diferencia ninguna. Que sea verdadera, y propria materia deste sacramento consta manifiestamente, porque como enseñan los Theologos los pecados veniales son verdaderamente pecados, y se cometen con la propria voluntad: y ansi pueden pertenecer al sacramento de la penitencia, y ser materia suya. Que no sean materia necessaria deste sacramento, de suerte, que aya obligacion de confessallos, lo enseña admirablemente el Concilio Tridentino, y esto consta del comũ vso, y sentir de todos los Sanctos, y fieles, los quales entienden, que los pecados veniales son materia suficiente deste sacramento, pero no materia necessaria. Tambien esto esta claro, porque los pecados veniales no quitan la gracia del alma, ni hazen a vn hombre enemigo de Dios, y puedense perdonar por otros muchos medios, y ansi no es necessario cõfessarlos. Esta verdad encerrada en esta conclusion, esta determinada contra Luthero, el qual hereticamente afirmaua, que los pecados veniales en ninguna manera pertenecian a la confession, ni se auian de cõfessar. Este error deste hereje esta condenado en la Bula de Leon X. contra Luthero. De lo qual se podra ver Rofense, y Vega que lo trata a la larga.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 2. ad 3. 1. 2. q. 88.

Con. Tri. sess. 14. c. 4.

Roffense, art. 8.

Veg. lib. 13. de iustificatio. c. 17.

La vltima conclusion. El pecado original, y los pecados actuales que preceden al sacramento del baptismo: en ninguna manera son materia del sacramento de la penitencia, ni se deue confessar. Esta cõclusion tiene dos partes. Quãto a la primera, la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta parte se prueua del Concilio Tridentino, adõde dize, que el sacramento del baptismo, principalmente se instituyo para quitar el pecado original del alma: y el sacramento de la penitencia, para quitar los pecados actuales cometidos despues del baptismo. Luego el pecado original no se puede quitar por el sacramento de la penitencia, y por el consiguiente no es materia suya. Tambien esta parte se puede prouar con vna congruencia. El pecado original no se comete con la propria voluntad, sino contrahese por la natural generacion. Luego conueniẽtissima cosa es, q̃ el tal pecado se perdone por el sacramento del baptismo, que es vna manera de nueua regeneracion, y no por el sacramento de la penitencia, en el qual concurre el hombre con sus proprias obras. La segunda parte desta conclusion tambien la enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado, y todos los Doctores son deste mismo parecer. Esta verdad se determina en el Concilio Tridentino, en el lugar q̃ trayamos immediatamente. Prueuase esta verdad muy facilmente. Lo primero, porque el pecado original, y todos los pecados actuales que anteceden el baptismo, se perdonan por el sacramento del baptismo, por el qual es reengendrado el hõbre en el ser de gracia: porque este sacramento no puede perdonar el pecado original, contra el qual fue principalmente instituydo, sin que perdone los pecados mortales. Haze su efecto este sacramento dando gracia, la qual no se compadece con el pecado mortal. Luego el sacramento de la penitencia, no puede perdonar los pecados mortales, cometidos antes del baptismo. Lo segundo, porque la Iglesia no tiene poder, ni jurisdiction sobre los pecados actuales, cometidos antes del baptismo, que es la entrada para la Iglesia. Luego los tales pecados, no son materia del sacramento de la penitencia, ni pertenecen a el, ni se deuen cõfessar. De manera que los tales pecados que se cometieron con la propria voluntad del pecador, no se perdonan por el sacramento de la penitencia, sino por el sacramento del baptismo. Porque en alguna manera parece que participan la naturaleza del pecado original, quanto a esto, que es quitarse por el sacramento que nos reengendra en el ser espiritual.

Con. Tri. sess. 6. cap. 14. & sess. 14. cap. 1. & 2.

Cap.

Cap. III. De la forma deſte ſacramento, que es ſu complemento eſſencial.

PRimera concluſion. Certiſsimo es, ſegun nueſtra fé, que aquellas palabras. Yo te abſueluo, ſon forma ſuficiente, y conuenientiſsima del ſacramento de la Penitencia. Eſta concluſion enſeña diuinamente el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos los Doctores. Eſta verdad Catholica ſe prueua lo primero, de las letras Sagradas, de las quales ſe colige ſer eſta la forma de la abſolucion. Chriſto por San Mattheo, dize hablando con San Pedro y ſus ſuceſſores. Yo te dare las llaues del reyno de los Cielos, y qualquiera coſa que deſatares en la tierra, terna efecto en el Cielo. De las quales palabras bien claramente ſe colige, que la forma de la abſolucion, ſon aquellas palabras. Yo te abſueluo. Lo ſegundo ſe prueua de la determinaciõ del Concilio Florentino, en aquel famoſo decreto de la vnion de los Armenos. En el qual ſe determina ſer eſtas palabras la forma deſte ſacramento. Lo tercero conſta del vſo de la Sancta Madre Igleſia, la qual ſiempre vſa deſta forma. La razon de Sãcto Thomas en el lugar citado, declara muy bien ſer eſta forma conuenientiſsima. Porque la materia deſte ſacramento, ſon los pecados q̃ ſe han de deſtruyr, y deshazer. Y para eſte efecto conuenientiſsima forma ſon aquellas palabras. Yo te abſueluo.

S. Tho. 3. p. q. 84. art. 3. *Matthæ. 16. Tibi dabo claues, &c.*

Segunda concluſion. Aquellas palabras. Yo te abſueluo, como ſon forma deſte ſacramẽto, tienen virtud de cauſar la remiſsion de los pecados. De ſuerte, que los ſacerdotes verdaderamente abſueluen de los pecados, y los perdonã, como miniſtros de Dios, y como inſtrumẽtos ſuyos. No ſolamente tienen virtud de declarar la remiſsion de los pecados que Dios haze, como principal Author de la gracia, ſino tãbien tienen virtud de cauſar la remiſsiõ de los pecados, y la gracia como inſtrumentos, y miniſtros de Dios. Para lo qual ſe ha de entẽder, que el Maeſtro de las ſentencias enſeña, que aquellas palabras. Yo te abſueluo, no ſignifican que el ſacerdote cauſa la abſolucion de los pecados, ſino declara eſtar cauſada por Dios: y eſta ſentencia tienen otros Doctores. Pero nueſtra concluſion es certiſsima en Theologia, de manera que lo contrario en ninguna manera ſe puede defender en nueſtros tiempos por ſer peligroſo en la fé. La doctrina de nueſtra concluſion, es commun de todos los Doctores Sancto Thomas, Cayetano, el Maeſtro Cano, el Maeſtro Soto, Durando, Ricardo de Sancto Victore, y Hugo, el qual dize, que la contraria ſentencia mas es digna de reyr, que no de ſer referida. Y eſto enſeñan todos los demas Doctores. Eſta concluſion ſe prueua lo primero de las Sagradas letras, porque Chriſto nueſtro Señor dixo a ſus Apoſtoles por San Mattheo, que qualquiera coſa que deſataſſen en la tierra ternia efecto en el Cielo. Y por San Ioan les dize, que aquellos, a quien perdonaſſen los pecados, les ſerian perdonados. En las quales palabras ſe deue conſiderar, que Chriſto no dixo a quien declararedes por abſuelto y perdonado, lo ſera, ſino al que abſoluieredes, y perdonaredes, ſera perdonado, y abſuelto. Mas es de conſiderar, que Chriſto nueſtro Señor a ſus diſcipulos, dioles poteſtad y juriſdiction de abſoluer, y de atar, no de declarar, que el declarar no pertenece a la poteſtad de juriſdiction ſino a la ciencia, la poteſtad de juriſdiction pertenece al juez, el qual verdaderamente por ſu ſentencia abſuelue. Lo ſegundo ſe prueua de la doctrina de los Sanctos. San Auguſtin, San Ambroſio, San Iuan Chryſoſtomo, y otros muchos Sanctos, los quales todos claramente enſeñan, que los Sacerdotes quando abſueluen en el ſacramẽto de la Penitencia, verdaderamente purifican, y limpian el alma de las manzillas del pecado, y no ſolamente declaran eſtar pura y limpia. Lo tercero ſe confirma eſta verdad de la doctrina de los Concilios. El Concilio Florentino, en el decreto de la vnion de los Armenos expreſſamente determina, que es efecto proprio del ſacramento de la Penitencia la abſolucion de los pecados: la qual ſe haze principalmente por la forma de la abſolucion, que pronuncia el ſacerdote, y mana, y procede de la poteſtad de juriſdiction que tiene. Y el Concilio Tridentino expreſſamente determina, que la abſolucion del ſacerdote, no es puro miniſterio de declarar, que eſtan perdonados los pecados. Lo quarto ſe prueua eſta doctrina, porque como enſeñan todos los Theologos: cõ el principe dellos S. Thomas, cierto es ſegun la fé, q̃ los ſacramentos de la nueua ley, ſon cauſadores de la gracia, principalmente por la forma. Luego tambien eſte ſacramento, principalmẽte por ſu forma cauſa la gracia de la remiſsion de los pecados, y abſuelue verdaderamente de dellos. De ſuerte, que deuemos conſiderar, que bien anſi como Dios, que es el principal Author de la gracia, y con todo eſſo los ſacramentos ſon inſtrumẽtos diuinos, del miſmo Dios, que realmente cauſan la gracia: anſi tambien Dios por ſu diuina gracia, es el que principalmente perdona los pecados, y los quita, limpiã do, y purificando el alma. Pero tambien los ſacerdotes por la forma de la abſolucion, como miniſtros de Dios, y inſtrumentos ſuyos, perdonan los pecados, y limpian el alma, cauſando en ella la hermoſura de la gracia. Anſi lo enſeña el Angelico Doctor S. Thomas.

relect. de pœnit. p. 5. Sot. in 4. diſt. 18 q. 2. ar. 3. *Duran. d. 18. nu. 4. & 5. Rica. lib. de poteſt. iurisdi. gandi, & ſoluendi.* *c. 12. Hugo lib. de ſacramẽ. par. 14. c. 8.* *Matthæi. 18. & Ioan. 20.* *Auguſt. lib. de vera & fal ſa pœnit. c. 10. Ambro. lib. 1. de pœnit. c. 2. lib. 2.* *Chryſoſt. li. 3. de ſacerdotio* *Con. Flo. in decre. de vnio. Armenor.* *Con. Tri. ſeſ. 14. c. 6. & can. 9.* *D. Tho. 3. p. q. 84. ar. 1. c. 3. ad tertiũ.* *Ricardo Hugo en los lugares alegados imediatamente.* *Med. Cõpluten. en el tratado ſegũdo, de pœniten. en vna q. particular del efecto de la abſolucion.*

Deſta concluſion ſe colige bien claramente, que los ſacerdotes por las palabras de la abſolucion, no abſueluen tan ſolamente de la pena deuida al pecado, ſino tambien de la macula, y de la culpa. Eſte Corolario ſe pone contra algunos Doctores, como ſon Ricardo, Hugo, y Medina, los quales enſeñan q̃ es proprio de Dios abſoluer de la culpa y del pecado, y q̃ eſte efecto no lo puedẽ hazer los ſacerdotes cõ la forma de la abſolucion. De donde viene, q̃ tan ſolamente, abſueluẽ de la pena eterna. Eſta ſentẽcia y modo de dezir es tan falſa como la del Maeſtro que queda impugnada en la cõcluſiõ.

Mag. in 4. d. 18. c. 6. S. Bona. in 4. d. 18. ar. 2. q. 1. Alexã. de Al. 4. p. q. 79. mem. 3. art. 2. Gabr. en la miſma diſt. q. 1. D. Thom. in 3. p. q. 84. art. 3. y alli Cayeta. y en el 4. cent. gen. c. 72. Cano. in

Lo primero, porque Christo nuestro Señor en aquellos lugares citados, da poder y authoridad a los Apostoles y sacerdotes, de absoluer de pecados, y de perdonarlos, y el pecado es cosa notoria que es verdadera macula, y culpa, y no pena eterna deuida al pecado. Luego los sacerdotes verdaderamente absueluen de los pecados, y los perdonan. Lo segundo, porque los Sanctos en los lugares citados enseñan, que los sacerdotes por la absolucion purifican el alma, y la limpian. Luego quitãle el pecado, y la culpa, q̃ es la q̃ mãcilla el alma. Lo tercero, porq̃ en el Con. Florent. y en el Trident. expressamẽte se determina, que los sacramentos de la nueua ley dan gracia a aquellos que no ponen impedimento de su parte. Y en particular el Concilio Florentino enseña hablando del sacramento de la Penitencia que su proprio efecto es absoluer de pecados. Y el Concilio Tridentino determina, que el sacramento de la Penitencia tiene virtud de perdonar el pecado, y la pena eterna. En el qual lugar claramente pone diferencia entre la culpa y la pena eterna, y dize q̃ lo vno y lo otro es efecto proprio deste sacramento. Y en el mismo Concilio se determina, que la virtud deste sacramento, principalmente esta en la forma de la absolucion que pronũcia el sacerdote, cuyo efecto proprio es la reconciliacion con Dios, la qual no se puede hazer sino es perdonando la culpa. Y en el Capitulo siguiente expressamente determina, que el efecto deste sacramento es hazer al hõbre de atrito contrito, y dar la primera gracia: lo qual no podria ser verdad, si las palabras del sacerdote no tuuiessen virtud de perdonar la culpa, sino la pena. Lo quarto se prueua, porque la pena eterna infaliblemente se consigue a la culpa, y al pecado mortal, y anssi la culpa y pecado solo Dios lo perdona, y no el sacerdote, tambien la pena eterna la perdona solo Dios. Lo vltimo. Si solo Dios perdona el pecado, y da la gracia, y despues el sacerdote perdona la pena eterna: por la forma de la absolucion: sigueſe claramente que puede vno estar en gracia, y ser amigo de Dios, y tener perdonados todos sus pecados, y estar obligado a pena eterna, lo qual en ninguna manera se deue admitir. De suerte, q̃ los sacerdotes verdaderamente absueluen de los pecados, como instrumentos de Dios: y tienen poder de perdonarlos, como ministros suyos. Por lo qual deuen considerar los sacerdotes, q̃ no son señores en este ministerio, ni tienen absoluto poder para absoluer de los pecados por su voluntad, y como ellos quisieren, q̃ esto es proprio de señores absolutos, sino han de mirar con grandissima diligencia, y cuydado la disposicion del penitente, y absoluer, o cõdenar segun la tal disposicion, y segũ las leyes puestas por Christo nuestro Señor.

Con. Floren. en el lugar citado.
Con. Tri. sess. 7 c. 6.
Conc. Tri. sess. 6. cap. 14.
Sess. 14. c. 3.
Cap. 4.

De lo dicho en estas conclusiones, se sigue la resolucion de algunas dudas perteneciẽtes a la forma de la absolucion. La primera duda es, que es la razon, porque la forma de la extrema vnction, se pone por modo de rogar a Dios, diziendo: *Indulgeat tibi Deus quicquid peccasti, &c.* Y la forma del sacramento de la Penitencia, no se pone por modo el rogar a Dios, sino determinadamẽte se dize, que perdona los pecados, y absuelue dellos.

La razon de dudar es, porque el sacramento de la extrema vnction, tambien fue instituydo de Christo contra el pecado, y para destruyció de la culpa, como lo enseña el Apostol Santiago en su Canonica. Luego absolutamente auia de dezir. Yo te perdono los pecados que cometiste por la vista, o en el sacramento de la Penitencia se auia de pronunciar la forma por manera de ruego, diziendo, absueluate Dios.

Iacobi c. 5. Si in peccatis fuerit, &c.

A esta duda se responde facilmente, diziendo, que aunque ambos sacramentos ayan sido instituydos contra el pecado, fueron instituydos con diuerso modo y manera. El sacramento de la Penitencia, como dize el Concilio Tridentino, fue instituydo por manera de sentencia judicial. Y anssi la absolucion del sacerdote ha de ser determinada, y de presente diziendo. Yo te absueluo. Pero el sacramento de la extrema vnction, no tiene forma, ni manera de sentencia de juez. Y anssi no es necessario que la forma se pronuncie de presente, y a manera de forma judicial, antes el tal sacramento de su naturaleza se ordena a la perfecta salud del alma, y del cuerpo. Como no es cierto que sea cosa conueniente al enfermo la salud del cuerpo para la vida eterna, dase la forma a manera de ruego, y de oracion, pidiendo a Dios que perdone los pecados cometidos por los sentidos, y que conceda la salud del alma, y del cuerpo. Esta es vna muy buena congruencia. La principal razon que conuence esta verdad, es auerlo instituydo anssi Christo, como consta del vso comũ de la Sancta Madre Iglesia. La segũda duda es, que sentido verdadero tenga esta forma. Yo te absueluo de tus pecados, quando vno llega a este sacramento con contricion y perfecto dolor dellos, que es bastante para perdonarlos delante de Dios. O quando llega el penitente ya absuelto de los tales pecados a culpa y a pena, no solamente delante de Dios, sino tambiẽ en el tribunal del sacramento de la Penitencia. En estos casos no parece que puede ser verdadera la forma deste sacramento, que pronuncia el sacerdote. En el primer caso, porque verdaderamente esta absuelto de sus pecados delante de Dios. En el segundo caso, no solamente delante de Dios, sino tambien en el tribunal del sacramento de la Penitencia. Luego falso es dezir. Yo te absueluo. En el primer caso se pudiera dezir, que aunque el tal penitente, por la cõtricion de sus pecados, queda absuelto dellos delante de Dios, pero no en el tribunal del sacramento de la Penitencia, al qual dize orden la contricion en la ley de gracia. Y anssi parece que podia tener la forma de la absolucion verdadero sentido diziẽdo. Yo te absueluo de tus pecados en este tribunal deste sacramento, en el qual no estauas absuelto. En el segundo caso no parece que puede tener la forma ningũ sentido verdadero. Porque esta absuelto verdaderamente, no solamente delante de Dios, sino

Con. Trid. sess. 14. can. 6.

tambien

tambien en el tribunal del ſacramento de la Penitencia.

A eſta duda ſe ha de reſponder breuemente en eſte lugar, porque abaxo ſe ha de tratar mas de eſpacio. La reſolucion es, que la forma tiene verdadero ſentido en ambos caſos, como lo enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. El ſentido es, que aquellas palabras. Yo te abſuelvo, hazen eſte ſentido, doyte vn ſacramento de abſolucion de pecados. Las quales palabras tienen verdadero ſentido en ambos caſos. Tambien podemos dezir, que aquellas palabras. Yo te abſuelvo, hazẽ eſte ſentido. Yo te doy gracia, la qual de ſu naturaleza perdona los pecados. Eſte ſentido es legitimo, y es verdadero en aquellos caſos: porque aunque en hecho de verdad, el penitente no tenga pecado ninguno, la gracia que ſe da por virtud de la abſolucion, es perdonadora de pecados, y ſiempre va deſtruyendo, y deshaziendo mas y mas el pecado. Como el ſacramẽto del altar, aunque algunas vezes puede acontecer que de la primera gracia y perdone los pecados, ſiempre haze eſte efecto a manera de comida, y de banquete.

D. Thom. 3. p. q. 84. art. 3. ad vltimũ.

La tercera duda es, ſi es neceſſario vſar determinadamente de aquellas palabras. Yo te abſuelvo, para que ſea verdadera forma deſte ſacramento. Haſta agora eſta determinado, que aquellas palabras ſon verdadera forma, y conuenientiſsima forma. En eſta duda ſe trata, ſi es neceſſario vſar dellas determinadamente. De ſuerte que ſin ellas no ſe haga verdadero ſacramento. La razon de dudar es, porque la forma deſte ſacramento ſe pronuncia como vna ſentẽcia judicial. Porque eſte ſacramento es vn juyzio: y la ſentencia judicial no es neceſſario que tenga palabras determinadas. Con qualeſquier palabras puede el juez abſoluer al reo. Luego tampoco es neceſſario vſar de palabras determinadas en la abſolucion del penitente. Eſta razon ſe puede confirmar, porque el ſacerdote puede muy bien abſoluer de la cenſura de deſcomunion, con qualeſquier palabras, y no ay palabras determinadas para eſte efecto: como lo enſeñan todos los Theologos. Luego tampoco es neceſſario vſar de palabras determinadas en la abſolucion de los pecados, porque parece la miſma razon.

Scot. in 4. diſtin. 14 q. 4.

En eſta dificultad el Doctor Eſcoto claramẽte enſeña, que ningunas palabras determinadas ſon de eſſencia, o neceſsidad deſte ſacramento, de parte del ſacerdote, que tengan lugar de forma, ſino qualeſquiera palabras que diga, teniendo intencion de abſoluer al penitente, queda real y verdaderamente abſuelto. Eſte Author pone diferencia entre el ſacramento del baptiſmo, y los demas ſacramentos de vna parte, y el ſacramento de la Penitencia de otra. En el ſacramento del baptiſmo, ſon neceſſarias aquellas palabras determinadas. Yo te baptizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sãcto. Y lo miſmo es en el ſacramento de la Confirmacion, y los otros ſacramentos. Pero en el ſacramento de la Penitencia, no ſon neceſſarias palabras determinadas de parte del ſacerdote para hazer verdadero ſacramento.

Para declarar la verdad digo lo primero, que es certiſsimo en Theologia de ſuerte que lo cõtrario no ſe puede tener, que no ſon menos neceſſarias en el ſacramento de la Penitẽcia, aquellas palabras determinadas, yo te abſuelvo, que en el baptiſmo aq̃llas determinadas palabras, yo te baptizo, en el nõbre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sãcto: y lo miſmo es de otros ſacramentos. Demanera, que no ay diferencia ninguna, quanto a la determinacion de la forma, entre el ſacramento de la Penitencia, y el ſacramento del Baptiſmo, y otros ſacramẽtos. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos, ſin exceptar ninguno, ſacado Eſcoto. Eſto ſe prueua lo primero de las letras Sagradas. Porque anſi como Chriſto dixo por San Matheo a ſus diſcipulos, q̃ baptizaſſen a los nõbres, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sancto, y de alli ſe colige, que aquellas determinadas palabras, yo te baptizo en el nõbre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sancto, ſon de eſſencia del baptiſmo. Anſi tambien por San Iuan dio a los Apoſtoles poteſtad, de atar y deſatar de los pecados, de ſuerte, que qualeſquier pecados que perdonaſſen fueſſen perdonados. Luego deſtas palabras ſe colige, q̃ aquellas palabras determinadas, yo te abſuelvo, ſon de eſſencia del ſacramento de la Penitẽcia. Lo ſegundo ſe colige, porque el Concilio Florentino, y Tridentino en los lugares arriba citados, de la miſma manera ponen eſtas palabras determinadas, yo te abſuelvo, por forma deſte ſacramento, como ponen aquellas, yo te baptizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sancto, por forma del ſacramento del baptiſmo. Luego quanto a la determinacion de palabras, lo miſmo es de las vnas q̃ de las otras. Lo vltimo, porque como conſta de la doctrina del Angelico Doctor Sancto Thomas eſtas palabras determinadas, yo te abſuelvo, ſon conuenientiſsimas para explicar el efecto deſte ſacramento. Luego eſtas palabras determinadas ſon la forma del ſacramento de la Penitencia: porque la forma ha de ſer acomodada para ſignificar el efecto del ſacramento. Digo lo ſegundo, que eſta determinacion de palabras, que es neceſſaria en eſte ſacramento, y en los demas no ſe ha de entender muy material y groſſeramente, quanto al ſonido de las ſyllabas, ſino formalmente. Eſto es, quanto a la ſignificacion y ſentido. De ſuerte, que aũque no ſean las miſmas palabras quanto al ſonido de las ſyllabas, ſi lo ſon quanto a la ſignificacion, y ſentido, tienen baſtante determinacion en razon de forma deſte ſacramento. Anſi lo enſeñan los diſcipulos de Sancto Thomas y todos los Doctores communmente. Eſto ſe prueua lo primero, porque las palabras en los ſacramentos tienen razon de forma en quãto ſignifican el efecto proprio de los miſmos ſacramẽtos. Luego donde eſtuuiere la miſma ſignificacion alli eſtara la verdadera razon de forma. Lo ſegundo ſe prueua por el exemplo del baptiſmo, porque como dizen todos los Doctores, en ſu materia verdadero

Mat. 18.

Ioan. 20.

Con. Florent. & Tri. in loco citato.

D. Thom. 3. par. q. 80. art. 3.

Diſcipuli D. Tho. 3. p. q. 60. a. 7. & 8.

dero baptismo es diziendo, yo te baptizo, o yo te lauo con las demas palabras. Luego de la misma suerte sera sacramento de Penitencia si no se muda la significacion ni el sentido, aunq̃ se varien las palabras, quanto al sonido de las syllabas. Porque es la misma razon del vn sacramento y del otro.

De lo qual se sigue claramente, que todas estas palabras que son diuersas en el sentido, son verdadera forma deste sacramẽto de la Penitencia, yo te absoluo, *remitto tibi peccata*, *condono tibi peccata*, y otras q̃ hazen el mismo sentido, como si vno dixesse, *absoluaris à me*.

A la razon de dudar que se puso al principio de la duda se responde que en los juyzios humanos de la tierra, no son necessarias determinadas palabras para pronunciar la sentencia, pero son necessarias en el juyzio del sacramento de la Penitencia. La razon es, porque aquella sentencia pertenece a la razon de sacramento, como forma suya, Y assi Christo nuestro Señor instituyo palabras determinadas para pronunciar esta sentencia. A la confirmacion desta razon se responde, que la absolucion de la descomunion no se haze a manera de forma sacramẽtal, antes procede en el foro exterior del juez, y assi con qualesquier palabras se puede absoluer de la descomunion. Pero la absolucion de los pecados es forma sacramental, y assi es necessario que aya determinadas palabras para absoluer de los pecados.

La quarta duda es, si serian bastante forma deste sacramento estas palabras, *absoluatur talis à peccatis, ò remittantur illi peccata*, que quieren dezir en romance, sea fulano absuelto de los pecados, o perdonensele los pecados. Ay razon de dudar por ambas partes. Que no sean bastante forma para hazer verdadero sacramento de la Penitencia parece que se conuence, porque como hemos dicho este sacramento es vn juyzio, en el qual se exercita la potestad espiritual que se halla en el sacerdote, y assi es necessario que en la absolucion del sacerdote se declare el exercicio desta potestad espiritual. Y es assi verdad que en aquellas palabras sea absuelto Pedro, o el sieruo de Christo: o perdonensele los pecados, no se declara suficientemente el exercicio desta potestad espiritual. Luego no es verdadera forma, ni haze verdadero sacramento. Lo contrario se prueua, porque como dizen los Theologos en la materia de baptismo, verdadera forma del sacramento del baptismo son aquellas palabras, *baptizetur Jernus Christi, in nomine Patris, &c.* Que quiere dezir, sea baptizado el sieruo de Christo, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sãcto. Luego tambien seran suficiente forma del sacramẽto de la Penitencia, sea absuelto el sieruo de Christo, o perdonensele los pecados.

En esta duda ay dos diferentes pareceres, y dos diuersas sentencias. La primera sentencia y parecer es, que aquellas palabras no son verdaderamente forma deste sacramento, ni con ellas se puede hazer verdadero sacramẽto. Esta sentencia tiene Paludano. Este Author doctissimo pone diferencia entre el sacramento del baptismo, y el sacramento de la Penitencia. En el sacramento del baptismo, no se requiere especial potestad en el ministro q̃ baptiza. Qualquiera puede baptizar. Por lo qual no es necessario que pronuncie la forma con authoridad y poder diziendo assertiuamente, yo te baptizo en el nombre del Padre, &c. Sino basta que diga sea baptizado el sieruo de Christo en el nõbre del Padre, &c. En el sacramento de la Penitencia es necessaria en el ministro especial, y particular potestad espiritual, y assi es necessario que el ministro pronuncie la forma, como sentencia con authoridad y poder, y assertiuamente diziendo, yo te absuelno, y de otra manera no se haze verdadero sacramento. La segunda sentencia es opuesta a esta totalmente, y dize, que aquellas palabras tienen razon de verdadera forma deste sacramento, de suerte que absoluiendo con ellas seria verdadero sacramẽto de la Penitencia Esta sentencia y parecer es muy comun entre los Doctores. Tienela el Padre Maestro Soto, y el Doctor Nauarro y todos los demas. Para declarar esta verdad, digo que sin duda ninguna, aquellas palabras: sea absuelto el sieruo de Christo, o perdonensele los pecados, son verdadera forma deste sacramento, si aquellas palabras se toman imperatiue, y dichas con mando y imperio, y con authoridad, y no por manera de rogar. La razon es clara y manifiesta, porque estas palabras, tomando las en este sentido, significan muy bien el efecto deste sacramento, que es el perdon de los pecados, y la absolucion dellos, como procede de la potestad del sacerdote, por vn imperio practico, en virtud de las llaues de la Iglesia. Luego es verdadera forma deste sacramento. Declarando la sentencia de Paludano, y aquellas palabras, quando se dizen a manera de rogar, y por modo de oracion, seria verdadera su sentẽcia, aunque el en todos sentidos, parece que afirma, que aquellas palabras no son forma deste sacramento. A la razon que se trae por la contraria sentencia, se responde facilmente, que aquellas palabras dichas con authoridad y imperio declaran el exercicio de la potestad espiritual, y jurisdiction que esta en el sacerdote.

De la resolucion desta duda se colige claramente, que estas palabras, *absoluaris à Deo*, que significan en romance, seas absuelto de Dios, son verdadera forma deste sacramento, dichas con imperio y authoridad, y no por manera de rogar. Pero hase de aduertir, que el imperio y mando, no se ha de endereçar a Dios, sino al efecto que se recibe en el mismo penitente. Que sea verdadera forma se prueua facilmente, porque aquellas palabras, declaran suficientissimamente el efecto deste sacramento, que es la remision de los pecados, y la absolucion dellos.

La quinta duda es, si aquellas palabras, *absoluat te Deus*, que quiere dezir, absueluate Dios, sean suficiente forma deste sacramento, de suerte, que con ellas se constituye verdadero sacramento. Parece que si, porque hazen el mismo sentí-

Pal. in 4. d. 22. q. 3.

Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 3. Nauar. de pœni. d. 6. §. 1. n. 17.

ſentido que las paſſadas, *abſoluaris à Deo*, ſeas abſuelto de Dios Porque no ay diferencia ninguna, ſino en dezirſe, por actiua, o por paſsiua.

A eſta duda mi parecer es, que eſtas palabras no ſon ſuficiente forma del ſacramento de la penitencia. La razon es, porque eſtas palabras en rigor, no pueden ſer dichas con imperio y authoridad, como es neceſſario, para que ſean forma deſte ſacramento. La razon eſta clara, porque ſi ſe dixeſſen con imperio, el ſentido ſeria, que el ſacerdote manda a Dios que abſuelua al pecador. El qual ſentido es blaſphemo, y contra la razon del miniſterio ſacerdotal. Siendo el ſacerdote miniſtro de Dios contra toda razon ſeria que hablaſſe con imperio y mando al miſmo Dios. A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que eſtas palabras no hazen el miſmo ſentido que las precedentes. Sola aquella variacion de dezirſe por actiua, o por paſsiua, es cauſa que eſta oracion, y eſtas palabras no hagan el miſmo ſentido, ni ſe puedan dezir con imperio ni authoridad. Haſe de aduertir, que el que abſoluieſſe al penitente, diziendo: *Abſoluatur ſeruus Chriſti*, ſea abſuelto el ſieruo de Chriſto, o *abſoluaris à Deo*, ſeas abſuelto de Dios, pecaria mortalmente: porque aquellas palabras tienen ſentido dudoſo, y no es cierto que ſean forma ſuficiente deſte ſacramento: y por apartarſe del vſo comun de la Igleſia.

La ſexta duda es, ſi es neceſſario añadir en la forma de la abſolucion aquellas palabras, *à peccatis tuis*, y de tus pecados. De ſuerte que la forma de la abſolucion, ayan de ſer todas aquellas palabras yo te abſueluo de tus pecados: parece coſa cierta que ſi. Lo primero por el vſo comũ de la Igleſia, que tiene gran fuerça en lo que toca a las formas de los ſacramentos. Todos los ſacerdotes quando abſueluen dizen en la forma, yo te abſueluo de tus pecados. Lo ſegũdo, ſino ſe pone en la forma de la abſolucion eſta palabra, de tus pecados no ſe declara ſuficientemente, y determinadamente el efecto deſte ſacramento. Porque diziendo yo te abſueluo, queda indiferente a la abſolucion de los pecados, y a la abſolucion de la deſcommunion: luego neceſſario es añadir aquella palabra de tus pecados, para que determine la abſolucion.

En eſta dificultad ay diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que aquella palabra, *à peccatis tuis*, es de eſſencia de la forma deſte ſacramento, ſin la qual no ſe haria verdadero ſacramento de penitencia. Eſta ſentencia tiene Paſ. *Pal. in 4. d. 22. q. 3. Sum. Angel. v. confeſſio. 5. §. 1.* lude conuencido con el argumento ſegundo: y tambien la tiene la Summa Angelica. La ſegũda ſentencia es, que aquella palabra, *à peccatis tuis*, de tus pecados, aunque no ſea de eſſencia de la forma deſte ſacramento, y anſi puede auer verdadero ſacramento de penitencia ſin ella, con todo eſſo pertenece a la integridad de la forma deſte ſacramento. Eſta ſentencia tiene el *Fr. Martin de Ledeſma, y* Padre Fray Martin de Ledeſma declarando la forma deſte ſacramento, y otros modernos Theologos. La razon deſtos Doctores es, porq̃ por eſta palabra no ſe añade coſa extrinſeca al ſentido ſubſtancial de aquellas palabras, yo te abſueluo, ſino tan ſolamente ſe declaran y determinan. Ponen eſtos Authores exemplo en las palabras con que ſe conſagra el Caliz. Las primeras: *Hic eſt enim Calix ſanguinis mei*, ſon de eſſencia de la forma de la conſagracio, y las que ſe ſiguen, pertenecen a la integridad de la forma, porque la determinan y declaran. Anſi lo dizen algunos Doctores declarando a Sancto Thomas. De la miſma ſuerte hablan eſtos Doctores deſta palabra, *à peccatis tuis*, en el ſacramento de la penitencia.

otros modernos Theologos declaran a S. Tho. 3. par. q. 84. art. 3. D. Tho. 3. p. q. 78. a. 3. D. Tho. in 4. p. q. 84. art. 3. y alli Cayetan. la Suma v. abſolutio D. Anto. 3. p. tit. 17. c. 21. §. 1. Syl. v. abſolutio §. 4. Nau. in Manu. c. 26. n. 11. y de pœnit. d. 16. c. 1. n. 18. Soto, y el Maeſtro Ledeſma en los lugares yà citados.

Para declarar eſta verdad, digo lo primero, q̃ ſe ha de ſuponer como coſa cierta y aueriguada, que aquellas palabras tan ſolamente, yo te abſueluo, ſon de eſſencia deſte ſacramento, de tal ſuerte, que ſi eſtas ſolas dixere el ſacerdote haze verdadero ſacramento. Eſta es comũ doctrina de todos los Doctores. Anſi lo determina el Catechiſmo de Pio V. y anſi lo enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos con el, particularmente Cayetano. Eſto ſiente San Antonino, Syluestro Nauarro, el Maeſtro Soto, y el Maeſtro Fray Martin de Ledeſma. Eſto ſe prueua, de los Concilios Florentino, y Tridentino en los lugares arriba citados, los quales quando ponen la forma deſte ſacramento, ſolamente ponen aquellas palabras. Yo te abſueluo, y ſi otras fueran de eſſencia deſte ſacramento, no es creyble que tan graues Concilios dexaran de ponellas. Lo ſegundo, porque aquellas palabras ſolas, yo te abſueluo, ſignifican el efecto deſte ſacramento, que es la remiſsion de los pecados: luego eſtas palabras ſolas ſon de la eſſencia deſte ſacramento, y de ſu forma. Digo lo ſegundo, que aquella palabra, *à peccatis tuis*, de tus pecados, no es improbable coſa dezir, que pertenece a la integridad de la forma deſte ſacramento, pero mucho mas probable es lo contrario, y para mi es caſi cierto. En eſte dicho ſe encierran dos coſas. La primera ſe prueua con los argumentos del principio, y con la authoridad de los Doctores que tienen aquella ſentencia. Todo eſto haze, que aquella ſentencia no ſea improbable. Segun eſta ſentencia ſeria coſa eſcrupuloſa dexar en la forma de la abſolucion aquella palabra, *à peccatis tuis*, y auria eſcrupulo de pecado mortal. Porque ſiendo aquella palabra de la integridad de la forma ſegũ eſtos Doctores, no ſeria coſa ſegura dexarla. La ſegunda parte deſte dicho es comun entre todos los Doctores, y la tienen todos aquellos que tienen el primer dicho. Todos los argumentos hechos en fauor del primer dicho conuencen eſta parte. Porque conſideradas todas las circũſtancias de la confeſsion, en la qual ſe acuſa el penitente de ſus pecados, el efecto deſte ſacramento eſſencialmente, y enteramente, y muy perfectamente, ſe ſignifica por aquellas palabras, yo te abſueluo: luego aquellas ſolas ſon de eſſencia y de integridad deſte ſacramento. De lo qual ſe ſigue, que no ay eſcrupulo ninguno de pecado mortal, ſi el ſacerdote en la forma de la abſolucion dexa aquella palabra,

à pecca-

à peccatis tuis.

A la primera razon de dudar se responde, que el vso de la Iglesia es bueno y sancto, pero no conuence, que aquellas palabras, *à peccatis tuis*, de tus pecados, sean de essencia de la forma, o de su integridad. Porque la Iglesia no vsa de aquellas palabras, como de palabra essencial a la forma, o perteneciente a su integridad.

A la segunda razon de dudar se responde lo primero, que si algo conuenciesse, cõuenceria, que es de essencia de la forma, porque no se declara el efecto del sacramento sin ella. Lo segũdo se responde, que aquellas solas palabras, *Ego te absoluo*, sin añadir otras ningunas del modo, y de las circunstancias determinadamente significan la absolucion de los pecados, de los quales se ha confessado el penitente.

La septima duda es, si aquellas palabras en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto, son de essencia de la forma deste sacramento. Parece que si, lo primero, por el comun vso de toda la Iglesia. Todos los sacerdotes vsan destas palabras en la forma de la absolucion. Lo segundo porque en el sacramento del Baptismo, y en el sacramento de la Confirmacion, estas palabras son de essencia de la forma, para declarar, que la principal causa del efecto de aquellos sacramentos, es la Sanctissima Trinidad. Luego tambien estas palabras son de essencia de la forma del sacramento de la Penitencia, para declarar que su efecto principalmẽte lo causa la Sanctissima Trinidad, y no el ministro.

Duran. in 4. d. 22. q. 3. En esta dificultad Durando conuencido con el segundo argumento, tiene por opinion, que aquellas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto, son de essencia de la forma del sacramento de la Penitencia: porq̃ es necessario declarar en la forma la diuina virtud, que es causa principal del efecto deste sacramento. Esta misma sentencia tiene Gerson, como refiere el doctissimo Nauarro. Esta misma sentencia tienen otros Authores. La segunda sentencia es, que estas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espiritu Sancto, no son de essencia de la forma deste sacramento, pero pertenecen a su integridad como dezimos en la duda passada de aquella palabra, *à peccatis tuis*. Esta sentencia tiene el Maestro Fray Martin de Ledesma en el lugar citado en la duda passada, el qual de la misma manera habla de aquestas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sãcto, que de aquellas, *à peccatis tuis*, de tus pecados. Ambas dize que son de la integridad y perfection de la forma deste sacramento. A esta duda se ha de responder, que sin duda ninguna estas palabras no son de essencia de la forma deste sacramento, pero no es improbable que pertenezcan a su integridad, y lo mas probable y casi cierto es, que no pertenecen a su integridad. Tres partes tiene esta respuesta. La primera parte es certissima, como consta de lo que diximos en el primer dicho de la duda passada. Solas aquellas palabras, yo te absuelvo, son de essencia de la forma deste sacramento. La segunda parte se ha de prouar con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones puestas al principio, que parece que conuencen, que esta sentencia nõ es del todo improbable. Todas las cosas q̃ platicamos en la duda passada, de aquellas palabras, *à peccatis tuis*, de tus pecados, se han de dezir destas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. La vltima parte es comun entre todos los Doctores, y prueuase, porque Christo nuestro Señor por San Mattheo, y por San Iuan tan solamente dize, que todo lo que desatare sobre la tierra, tẽdra efecto en el Cielo, y que todos los pecados que perdonaren seran perdonados, y no dize, q̃ esto se ha de hazer en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto: luego aquellas palabras, ni son de essencia de la forma deste sacramento, ni pertenecen a su integridad. Declaremos la fuerça deste argumento. Quando Christo instituyo el sacramento del Baptismo, como cuenta San Mattheo, dixo, que los baptizassen en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. De las quales palabras se colige muy facilmente, que de essencia de la forma del baptismo, son aquellas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. Pero quando instituyo el sacramento de la Penitencia, en el lugar de San Iuan alegado, no dixo que perdonassen los pecados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto: luego estas palabras no son de essencia de la forma deste sacramento, ni pertenecen a su integridad. La segunda razon es, porque si estas palabras perteneciessen a la integridad de la forma deste sacramento, por ser necessario declarar en la forma la Sanctissima Trinidad, que es la causa principal del efecto deste sacramento, sigueſe claramente, que en todos los sacramentos pertenezcan estas palabras a la integridad de la forma, pues el efecto de todos los sacramentos principalmente lo causa la Sanctissima Trinidad, y esto es necessario declararlo en la forma. Lo qual es falso, como se vee claramente en algunas formas de sacramẽtos, en las quales no se vsa destas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. De la resolucion desta duda se colige bien facilmente, que anssi como no ay escrupulo de pecado mortal en dexar aquella palabra, *à peccatis tuis*, en la forma de la absolucion, anssi tambien no ay escrupulo de pecado mortal en dexar aquellas palabras, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. A la primera razon de dudar se responde facilmẽte, que la Iglesia vsa destas palabras, no como necessarias, o pertenecientes a la entereza deste sacramento, o de la forma, sino como de palabras de deuociõ. A la segunda razon de dudar se responde facilmente, que no es la misma razon del sacramento de la Confirmacion, y del Baptismo, que del sacramento de la Penitencia. Ay gran diferencia entre estos sacramentos. El sacramento del Baptismo, y Confirmacion de su naturaleza y institucion se ordenan a la profession de la Fè: por lo

Mat. 16. & 18. Ioan. 20.

Mat. 28.

qual

qual es necessario, que en la forma destos sacramentos se pronuncie el mysterio de la Santissima Trinidad, que es el principal de nuestra fè. Pero el sacramento de la Penitencia, ordenase a la remision de los pecados, y assi no es necessario que en la forma se ponga el mysterio de la Santissima Trinidad. Particularmente, que si este argumento tuuiera alguna fuerça auia de conuencer, que estas palabras no solamente son de integridad de la forma, sino de su essencia, como en hecho de verdad lo son en la Confirmacion, y en el Baptismo. Y es cosa cierta y muy aueriguada entre todos los Doctores que estas palabras no son essenciales a la forma.

La vltima dificultad es, si es licito añadir algunas palabras a la forma de la absolucion. Para declarar esta duda digo lo primero, que no es licito añadir algunas palabras a la forma de la absolucion, como de essencia, o de necessidad de la forma, sino tan solamente se han de dezir aquellas palabras, yo te absuelvo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y la enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. *D. Thom. 3.p.q.60. a.7.& 8.* Esta conclusion se prueua lo primero, porque en los demas sacramentos tampoco es licito, y assi no es licito poner en la forma del baptismo palabra alguna, como perteneciente a su essencia. No es licito en la forma del Baptismo dezir, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij & Spiritus Sancti, & Beatæ Virginis*, añadiéndo aquella vltima palabra como essencial a la forma: luego lo mismo sera en el sacramento de la penitencia. Lo segundo se prueua, porque tan solamente es licito poner en la forma del sacramento aquellas palabras que por la institucion de Christo significan el efecto del sacramento. Luego no es licito añadir otras como essenciales.

Digo lo segundo, que es licito añadir a la forma de la absolucion algunas palabras, no como de essencia ni de necessidad del sacramento, antes es conuenientissima cosa que se añada. Desta manera se ponen en la forma de la absolucion, aquellas palabras. *A peccatis tuis*, y en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. Declaramos esto mas en particular. En el sacramento de la confession, y en la absolucion, conuenientissimamente se añaden algunas palabras que anteceden, y otras que se siguen, que son vnas oraciones que anteceden, y otras que se ponen despues de la forma. Esta verdad enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y le siguen todos los Doctores. *D. Tho. 3. p. q. 84. a. 3. Concil. Trid. sess. 14. c. 3.* Esto se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se dize que la forma deste sacramento, son aquellas palabras, yo te absuelvo, a la qual sancta y loablemente se juntan algunas oraciones que no son de essencia, ni de necessidad de la forma. Lo segundo se prueua, del vso de la Iglesia, aprouado por el Concilio. Los sacerdotes antes de la absolucion, dizen algunas oraciones, y otras despues de la absolucion, y lo mismo acontece en otros sacramentos. Lo vltimo se prueua, porque es conuenientissima cosa que el penitente por semejantes oraciones se disponga a recibir el efecto del sacramento.

Hase de aduertir, que estas oraciones suelen ser varias y diuersas, conforme al vso de los Obispados. El sacerdote se ha de conformar cõ la costumbre de su Obispado. Lo comun es dezir antes de la absolucion. *Misereatur tui, &c.* Como enseña Sancto Thomas, y ha de absoluer de la descomunion condicionalmente, sino es cierta, y luego dezir la forma de la absolucion, y despues aquellas palabras. *Passio Domini nostri Iesu Christi, &c.* El Doctor Nauarro aduierte, que estas oraciones que se juntan con la absolucion, son de grandissimo valor por virtud de las llaues de la Iglesia. Y lo mismo enseña la Summa Angelica. Digo lo tercero, que no es cosa conueniente multiplicar oraciones, y palabras en la forma de la absolucion. Esta es comũ doctrina de todos los Doctores. Esta conclusiõ se prueua muy facilmente, porque regular y communmente, la significacion de la forma cõ añadir semejantes palabras se restringe, y assi no es conueniente cosa multiplicar tantas palabras. De donde viene, que los confessores quando absuelven, hazen mal, diziendo en la forma de la absolucion, yo te absuelvo con autoridad del Papa, y del Obispo de los pecados q̃ me has cõfessado, o de los q̃ tienes contricion, o de los que tienes memoria. Porque todas estas palabras restringen la forma de la absolucion. Por esta razon en el Concilio Maguntino se manda a los sacerdotes, que con llanas y sinceras palabras pronuncien la forma de la absolucion, diziendo: yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto.

D. Thom. 3. p. q. 84. a. 3. ad 1. Naua. de pœnit. d. 6. c. 1. nu. 36. Summa Ang. v. confess. 5. §. 1.

Con. Maguntinũ c. 24.

Digo lo quarto, que es pecado de sacrilegio grauissimo en la forma de la absolucion añadir alguna condicion que dependa de tiempo futuro. Pongo por exemplo: Si vn sacerdote dixesse absoluiendo, yo te absuelvo si restituyeres, si satisfazieres, o otra semejante. Esta doctrina es comun de todos los Doctores, y la explican Cayetano, y Nauarro. La razon esta clara, porque la tal condicion assi añadida irrita y annula la absolucion de suerte que no tiene efecto ninguno. Lo qual se declara desta manera. La absolucion no puede tener efecto ni fuerça por el tiempo que se pronuncia, porque essa es la naturaleza de la condicion de futuro, que suspende el efecto, como se dize expressamente en el Derecho, ni puede tener efecto la absolucion despues de cumplida la condicion, porq̃ como dizen los Theologos, los sacramentos causan sus efectos a manera de causas naturales, como el fuego causa el calor: y assi el sacerdote no puede suspender el efecto del sacramẽto para el tiempo que esta por venir, como no puede suspender el efecto del fuego, y assi irrita y annula el sacramento: y por consiguiente es sacrilegio grauissimo añadir tal condicion. Lo segundo, porque se haria grandissima injuria al penitente, si esta legitimamente dispuesto para recibir la absolucion de presente: porque el tal penitẽte agora tiene derecho de presente

Caiet. in Sum. v. absolutio Naua. de pœnit. d. 6 c. 1. n. 36. De regulis iuris in 6. cap. actus.

sente para ser absuelto sin ninguna condicion. Luego injuria grauissima se le haze, absoluiendole con semejante condicion.

Hase de aduertir, que regularmente hablando, no es licito poner condicion ninguna de presente, o del tiempo passado. Esto enseñan comunmente todos los Theologos. La razó esta clara, porque el sacramento de la Penitencia cómunmente se ha de administrar, segun la institucion de Christo, y ansi absolutamente el penitente ha de ser absuelto, o no absuelto sin cõdicion ninguna. Verdad es, que en algun caso, por alguna especial razon podra el sacerdote absoluer con tal condicion. Pongo exemplo: Si el sacerdote duda, si el penitente tuuo vso de razon quando cometio los pecados que cõfiessa, licito sera dezir: si pecaste yo te absueluo, y lo mismo es en otros muchos casos que tienen semejança con este.

Al fin deste Capitulo sera bien dezir vna palabra de vna ceremonia que se solia vsar, y vsan algunos al tiempo del absoluer el penitente, quando el sacerdote quiere pronunciar la forma, que es poner las manos sobre la cabeça del penitente. De la qual ceremonia se trata en este Capitulo por ser cosa muy perteneciente a la forma deste sacramento.

Primera conclusion. Esta ceremonia no es necessaria en este sacramento, ni es de precepto. Esta conclusion es certissima entre todos los Doctores, y ansi la enseña Sancto Thomas, en la Tercera parte, y en los opusculos, adonde dize, que lo contrario es temeraria sentencia. Lo mismo enseña Durando, y todos los demas Doctores. Desto no ay dificultad ninguna, ni razon de dudar en contrario. El sacerdote que dexare esta ceremonia hara verdadero sacramento, y no pecara pecado ninguno. Desto no ay dificultad ninguna. Toda la dificultad esta, si sera cosa conueniente, y decente a este sacacramento vsar de semejante ceremonia en este sacramento. Quanto a este punto hemos de suponer, que esta ceremonia no es de essencia de ningun sacramento, como lo enseñan todos los Doctores. Pero conuenientissimamente vsa la Iglesia desta ceremonia en algunos sacramentos, como son el sacramento de la Confirmacion, y del Orden, para significar la plenitud de la gracia, y poder que se da en aquellos sacramentos. Lo que se duda agora es, si es cosa conueniente que en el sacramento de la penitencia se vse desta ceremonia para significar algun efecto. En esta dificultad algunos Authores tienen que es cosa muy conueniente que en este sacramento se vse desta ceremonia, haziendose con honestidad, y decencia. Esta sentencia tiene Paludano, y esta sentencia enseñan agora algunos modernos Theologos. Este parecer fundan estos Authores. Lo primero en la antigua costumbre de la Iglesia, de la qual haze mencion el Concilio Niceno, y el Concilio Carthaginense tercero, y el Concilio Carthaginense quarto, y San Cypriano, y el Derecho Canonico, y otros muchos Authores. Fundanlo lo segundo, porque esta ceremonia es conuenientissima para significar la misericordia, y benignidad de Dios, con que recibe los pecadores debaxo de su protection, y ampara, y los abraça con su diuino amor, como el padre recibio amorosamente al hijo Prodigo, quando se boluio a el. Lo tercero se funda, porque esta ceremonia es muy conueniente para significar, que el sacerdote como ministro de la Iglesia, muy amigablemente recibe el pecador en la compañia de los justos, para que sea ayudado de las oraciones de los justos. De lo qual se ha de ver San Augustin, que habla muy bien, y Thomas Vualdense, que disputa cõtra vn herege llamado Vuiclef, que burlaua desta ceremonia contra el vso de la Iglesia.

D. Tho. 3. p. q. 84. a. 4. et opus. 22. cap 4. d. 22. q. 2

Palud. in 4. d. 22. q. 3.

Con. Nice. cap. 9. Con. Car. 3. ca. 32. & Conci.

Carta. 4. cap. 476. Cypria. lib. 3. epistolarum, epistola. 14. & 15. ius Canonicum c. pœnitentes, & ca. in cap. d. 50. & 6. q. 6. cap. qui rece. dunt cap. is qui, & prerbyt. Aug. lib. 3. contra Donatistat ca. 6. Thomas Vuald. lib. de sacramẽtis, ca. 147.

Otros Doctores tienen el contrario parecer, y dizen que esta ceremonia no es conueniente para este sacramento de la Penitencia: porque en el no se da plenitud de gracia, ni de poder, como en el sacramento de la Confirmacion, y de la Orden. Deste parecer es Sancto Thomas, y Durando en los lugares citados, por la primera conclusion, y deste parecer son todos los Thomistas.

Segunda conclusion para declarar esta dificultad. Regla certissima sea: que en las Prouincias y Obispados donde esta ceremonia esta en vso y costumbre, se ha de vsar della con mucha modestia, y donde no esta en vso, y costumbre, en ninguna manera se ha de vsar desta ceremonia, ni se ha de introduzir. En las Prouincias donde se vsa esta ceremonia tiene aquellas cõueniencias ya referidas por la sentencia de Paludano, y en las Prouincias que no se vsa, tiene fuerça la razon de Sancto Thomas, y de Durando.

Finalmente se ha de aduertir, que vna ceremonia que se suele vsar al fin de la absolucion, que es echar la bendicion al penitente a manera de Cruz, me parece muy bien, y parece que la aprueua Sancto Thomas en el lugar alegado. Porque es muy conueniente para significar, que la remission de los pecados que causa el sacramento de la penitencia, viene por Christo Crucificado, el qual nos echa la bendicion espiritual. Esto parece que se significa en el Derecho. De lo qual haze mencion el Doctor Nauarro: porque alli se dize, que todos los dones del Cielo que se dan a los hombres por el ministerio del sacerdote, se ponen en perfection por la figura de la Cruz de Christo nuestro Señor.

D. Thom. en el lugar alegado ad 3. Cap. nunquid de consecrat. dist. 5. Naua. de pœnit. d. 6. cap. 1. num. 34.

Capit. IIII. De algunas propriedades pertenecientes al sacramento de la Penitencia.

ANtes que passemos adelante a tratar en particular de las partes deste sacramento, que son contricion, confession, y satisfaction, sera necessario dezir primero de algunas propriedades, y cosas tocantes al mismo sacramento en comun.

Primera conclusion de la necessidad deste sacra-

ſacramento. Eſte ſacramento abſolutamente, no es medio neceſſario para conſeguir la ſalud eſpiritual del alma, ni es coſa neceſſaria, como coſa mandada, y que ay precepto della, hablando abſolutamente. Declaremos eſta concluſió, y luego la prouaremos. De tres maneras puede ſer vna coſa neceſſaria para la ſalud eſpiritual. Lo primero puede ſer neceſſaria, porque aya precepto della: y ſin el cumplimiento del tal precepto no ſe puede vn hombre ſaluar. Como no ſe puede vno ſaluar ſin dar limoſna, en los caſos que obliga el precepto. Por eſta razõ, y titulo, la limoſna es neceſſaria. Lo ſegundo, puede ſer alguna coſa neceſſaria como medio neceſſario tan ſolamente: de ſuerte que no ſe halla ninguna razon de precepto, ni de mandamiento de Dios. Deſta manera es neceſſaria la gracia de Dios en el alma, y ſu ayuda, ſin la qual no ſe puede vn hombre ſaluar, ni conſeguir la ſalud del alma. Pero deſtas coſas no ay precepto ninguno, ni mandamiento de Dios. La tercera manera de neceſsidad es, quãdo vna coſa es neceſſaria para la vida eterna, por ambos a dos titulos. Lo vno por ſer medio neceſſario, de lo qual nace ſer coſa mandada por el miſmo Dios, y que cae debaxo de precepto diuino. Deſta manera es neceſſario el creer en Dios cõ fee ſobrenatural. Porque ſin eſta creẽcia no ſe puede conſeguir la ſalud del alma, y tambien el creer cae debaxo de precepto diuino. Eſta declaran los Theologos mas a la larga en varios y diuerſos lugares. Aqui no ſe puede declarar mejor. Viniendo pues a nueſtro propoſito, dezimos en eſta concluſion primera, q̃ el ſacramento de la penitencia, hablando abſolutamente, no es neceſſario medio para conſeguir la ſalud eſpiritual. Sin eſte medio la puede vno alcançar: y anſi tambien, hablando abſolutamente, no cae debaxo de precepto diuino. Eſta concluſion es comun entre todos los Doctores, y la enſeña muy en particular el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Y ſe prueua claramente porque del Concilio Tridentino conſta, que eſte ſacramento de ſu propria razon fue inſtituydo a manera de medicina para ſanar los que tuuieſſen enfermedad eſpiritual, cometida deſpues del baptiſmo. De donde ſe ſigue, que ſino vuiera pecado deſpues del baptiſmo, en ninguna manera fuera neceſſario eſte ſacramento: y anſi abſolutamente no es neceſſario. Declaremos mas eſte myſterio. Demos vn hombre que ſe baptiza con legitima diſpoſicion: de ſuerte que conſigue la gracia del baptiſmo, por la qual es reengendrado Hijo de Dios. Eſte tal, ſino peca deſpues del baptiſmo, conſigue la ſalud eſpiritual, y puede yr a la gloria, ſin el ſacramento de la penitencia. Luego el ſacramento de la penitencia, no es neceſſario abſolutamente, ni como medio, ni cae debaxo de precepto.

D. Thom. 3. par. q. 84. art. 1. Cõ. Trid. ſeſſ. 14. c. 1. & Canon. 1.

Deſta concluſion ſe ſigue vna diferencia grã de que ay entre el ſacramento de la Penitẽcia, y el ſacramento del Baptiſmo. El ſacramento del baptiſmo, abſolutamente y a boca llena, es medio neceſſario para la ſalud eſpiritual. La razon es, porque el pecado original, el qual quita, es como natural, y como neceſſario, que ſe contrahe por la natural generacion. Pero el ſacramento de la penitencia no es abſolutamente neceſſario, porque el pecado actual que quita, en ninguna manera es neceſſario ni natural. Como ſe comete por la propria voluntad es del todo libre y puede dexar de cometella. Y anſi el ſacramento de la penitencia no es abſolutamente neceſſario.

La ſegunda concluſion. El ſacramento de la penitencia es neceſſario de ambas maneras para la ſalud eterna, a aquel que peco mortalmente deſpues del baptiſmo. De ſuerte, que ſi vno peco mortalmẽte deſpues del baptiſmo, es medio neceſſario para ſu juſtificacion el ſacramento de la penitencia, y pecara mortalmente ſino ſe aprouecha deſte medio. En lo que toca a ſer medio neceſſario para la ſalud eterna a aquellos que pecaron mortalmente deſpues del baptiſmo, ſe prueua. Lo primero, porque Chriſto nueſtro Señor por San Matheo, le prometio a San Pedro de dalle las llaues del reyno de los Cielos, y que qualquiera coſa que deſataſſe en la tierra tendria efecto en el Cielo. Y por San Iuan, dize a ſus diſcipulos, los pecados que perdonaredes, verdaderamente ſeran perdonados. En los quales lugares ſegun la comun declaracion de los Sãctos ſe da authoridad a los ſacerdotes de abſoluer a los pecadores, y abrirles el reyno de los Cielos, eſtãdo cerrado para ellos. De ſuerte, que anſi como en la tierra nadie puede entrar en vna caſa ſi la puerta eſta cerrada, anſi tambien en las coſas eſpirituales ninguno ſe puede librar del pecado cometido deſpues del baptiſmo, ſino es por el poder eſpiritual de los ſacerdotes, y por la fuerça deſte ſacramento. De lo qual ſe ha de ver vn lugar de San Auguſtin, referido en el derecho, adonde ſe dize ſer contra el Euangelio, dezir que no es neceſſario para la ſalud, confeſſarſe al ſacerdote, ſino tan ſolamente a Dios. Lo ſegundo ſe prueua, de la determinacion de los Concilios contra algunos nereges. Anſi lo determina el Concilio Conſtancienſe, contra Vuiclef, y el Concilio Tridentino, contra Lutero. De lo qual todo ſe ſigue, que el ſacramento de la penitencia, es neceſſario, para la ſalud eſpiritual, como medio, ſin el qual no ſe puede conſeguir. De lo dicho ſe colige bien claramente, que el ſacramento de la penitencia, no ſolamente es neceſſario como medio para nueſtra ſalud, ſino tambien cae debaxo de precepto. La razon es clara, porque en buena Theologia todas las obras nueſtras, que tienen razon de medio neceſſario para la ſalud eterna, de la manera que tienen razõ de medio, caen debaxo de precepto diuino. De donde viene, que ſiendo eſte ſacramento neceſſario para la ſalud eterna, como hemos dicho, forçoſamente ſe ha de dezir que cae debaxo de precepto diuino. De lo qual ſe ſigue, que el ſacramento de la penitencia, aunque no eſtuuiera mandado con precepto Eccleſiaſtico, cahia debaxo de precepto, para todos aquellos que pecaron mortalmente deſpues del baptiſmo.

Mat. 16.

Ioan. 20.

Aug. li. 50 homilia 49. refiere le de pœni. d. 1. c. agite.

Con. Conſtant. ſeſſ. 8. & ſeſſ. vltima. Con. Tri. ſeſ. 14 c. 2. & can. 7. & ſeſſ. 6. colum. 193.

Terce-

Tercera conclusion. El sacramento de la penitencia, no es de tal suerte medio necessario para la salud espiritual del alma, que sea siempre necessario recibirle en realidad de verdad, y con efecto, sino basta tener este sacramento en voto, y desseo, como dizen los Theologos. Esta doctrina es comun sentencia de todos los Theologos, particularmente de los Thomistas. Esta conclusion se prueua facilmente de la determinacion del Concilio Tridentino que determina, que el sacramento de la penitencia es necessario para la salud, y justificacion de aquellos que pecaron mortalmente despues del baptismo, recibiendole real y verdaderamẽte, o teniendo voto, o desseo del. Esto mismo determina en otro lugar, quando dize, que la contriciõ apareja el alma suficientemente para la gracia, y justificacion, si esta junta con el voto y desseo del sacramento de la penitencia. Luego sin recibir, real y verdaderamente, el sacramento de la penitencia con solo el voto, y desseo de recibirle se justifica. Lo segundo se prueua por que el sacramento del baptismo, no es necessario recibirle siempre, real y verdaderamente, sino basta el voto y desseo del, como lo enseñan todos los Theologos en la materia del sacramento del baptismo. Luego lo mismo es en el sacramento de la penitencia, porque es la misma razon de vn sacramento y de otro. Lo vltimo se prueua, porque como dizen todos los Theologos, la contricion es suficiente para justificar vn hombre de los pecados mortales cometidos despues del baptismo, con el orden q̃ dize el sacramento de la penitencia. Luego el sacramento de la penitencia no es de tal suerte necessario, que sea menester recibirle, real y verdaderamente. Otras subtilezas de Theologia ay acerca deste punto, pero no son deste lugar. Hanse de ver en el lugar ya citado de Sancto Thomas.

Tertia p. q. 84. a. 5. Con. Tri. sess. 6. cap. 14. canõ. 2. sess. 14. c. 4.

Quarta conclusion. Conuenientissimamente el sacramento de la penitencia se llama segũda tabla despues del naufragio. Esta conclusion enseñan todos los Theologos, como cierta en la fee, contra vn hereje llamado Caluino, que hazia burla y mofaua deste modo de hablar de los Theologos. De lo qual se ha de ver el Deã de Louayna. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Tridentino, que determina esta verdad: y lo contrario condena por heregia. Lo segundo se prueua esta verdad del comun consentimiento de todos los Theologos. Sancto Thomas principe dellos, y el Maestro de las Sentencias, con todos sus Expositores celebran grandemente y alaban esta manera de hablar. La qual se tomo del bienauenturado Sã Geronymo, y del bienauenturado San Ambrosio, y otros muchos antiguos Doctores. Refiere sus palabras Canisio en el Catechismo. Contra esta verdad arguye este hereje diziendo, q̃ por la misma razon que este sacramento se llama segunda tabla despues del naufragio, se podia llamar tercera y quarta, siendo assi que vn hombre se puede remediar del naufragio del pecado, confessandose del muchas vezes. A lo qual se responde, que el sacramento de la penitencia, aunque se puede recibir infinitas vezes, y justificarse por el, con todo esso se ha de llamar segunda tabla despues del naufragio: porq̃ siempre tiene vna misma razon, y se ordena a vn mismo fin, y efecto, que es reparar la gracia baptismal.

Decanus art. 3. Con. Tri. sess. 14. canone 1. D. Thom. 3. part. q. 84. art. 6. Magist. in 4. d. 14. D. Hiero. super. Esai. ca. 7. D. Amb. ad virginem lapsam. Canisio en el Catechismo p. q. c. 2. de pœnit. q. 2.

En el explicar y declarar esta metaphora, y este modo de hablar de los Sanctos, y de los Theologos, no conuienen todos los Doctores. Porque algunos dizen, que el estado de la innocencia era como vna naue entera: en que yua el hombre caminando con grandissima felicidad y bonança. Quando cayo de aquel estado se quebro esta naue, y se abrio: y assi el baptismo es la primera tabla, con la qual nos libramos del naufragio del pecado original. El sacramento de la penitencia se llama segunda tabla, porque por el nos libramos del naufragio del pecado actual cometido despues del baptismo, por el qual se perdio la gracia baptismal. Esta manera de declarar esta metaphora tiene San Buenauentura, y Gabriel, y Medina, y la Glossa, y otros Authores.

D. Bona. en el quarto d. 14. declarando la letra. Gab. en la misma distinct. q. 3 a. 3. dub. 2. Medi. Codice de pœniten. c. Iosue. super caput 2. tabula de pœnitentia distinct. 2.

La segũda manera de declarar esta metapho ra y manera de hablar es, que la gracia perfecta que alcançamos por el Baptismo, Confirmaciõ, y por el excelẽtissimo sacramẽto de la Eucharistia, es como vna naue entera, y perfecta, en la qual caminamos por este mar tempestuoso del mundo. El estado de la innocencia, en que viuio Adam antes del pecado, sin razon ninguna se llama naue, y se compara a ella. Porque en aquel estado no auia olas de tentaciones ni miserias como ay agora. Pero perdida la gracia baptismal, como en hecho de verdad se pierde por el pecado mortal sucede el remedio del sacramento de la Penitencia, y assi con grande razon se llama tabla, en la qual se libra el hombre del naufragio del pecado actual, cometido despues del baptismo. Pero queda vna duda, q̃ parece que no se auia de llamar este sacramento segunda tabla, despues del naufragio, sino primera. A lo qual se responde facilmente, que no se llama segunda tabla, porque precediesse otra en la qual se vuiesse saluado despues de auerse abierto la naue, y quebrantadose: sino llamase segunda tabla, porque es segundo remedio que sucede al primero, el qual era como vna entera y perfecta naue. Esta segunda manera de explicar esta metaphora es muy buena, y se ha de seguir, como lo enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y Ricardo, y todos los Authores.

Quinta conclusion. De la institucion deste sacramento de la Penitencia. Este sacramento fue conuenientissimamente instituydo en la ley Nueua. Esta es doctrina del Angelico Doctor Sancto Thomas, y de todos sus discipulos y de todos los Theologos. Esta conclusion la prueua alli Sancto Thomas muy elegantemente, como suele. Y assi es cierto entre todos los fieles, que el sacramento de la Penitencia, no fue instituydo en la ley de naturaleza, ni en la ley escripta, sino tan solamente en la nueua ley de

S. Tho. 3. p. q. 84. a. 6. Ricar. in 4. d. 14. in fin. S. Tho. in 3. p. q. 84. art. 7.

Con. Tri. ſeſ. 6. ca. 14. & ſeſ. 7. c. 1. & 3. & Can. 1.

de gracia. Eſto determina el Concilio Tridentino, y condena lo contrario por heregia. La razon es, porque el ſacramento de la penitencia, no es otra coſa, ſino las obras del penitente, en quanto eſtan debaxo de la forma de la abſolucion, tienen fuerça y virtud para cauſar gracia. Todo eſto anſi junto no ſe inſtituyo, ſino por Chriſto nueſtro Señor, en la ley nueua.

Toda la dificultad conſiſte en declarar, quando fue inſtituydo el ſacramento de la penitencia en la ley nueua, y ſi Chriſto nueſtro Señor puſo precepto de confeſſarſe.

La ſexta concluſion. Certiſsima coſa es, ſegun nueſtra fe, que el ſacramento de la penitencia, fue inſtituydo por Chriſto nueſtro Señor en la ley nueua, y que puſo precepto, de que los hombres ſe confeſſaſſen, y recibieſſen eſte ſacramento. Eſta es doctrina comun de todos los Doctores que la enſeñan communmente. Particularmente agora deſpues de la determinacion del Concilio de Trento. Anſi lo enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y Alexandro de Ales, y San Buenauentura, y todos los Doctores deſte tiempo. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, de las letras ſagradas. Porque Chriſto nueſtro Señor por San Mattheo, prometio a San Pedro las llaues del Reyno de los Cielos, y por San Iuan les dio poder de perdonar los pecados. De los quales lugares ſe colige claramente, que los pecados mortales cometidos deſpues del baptiſmo, no ſe pueden perdonar, ſino es en virtud de las llaues de la Igleſia, y con poder que tienen los Sacerdotes. El qual poder no ſe puede exercitar ſin el conocimiento de la cauſa por la confeſſion. De lo qual todo colige la Igleſia, que el ſacramento de la penitécia fue inſtituydo por Chriſto nueſtro Señor, y que el puſo precepto a los hombres que vuieſſen cometido pecado mortal, deſpues del baptiſmo, que ſe confieſſen y recibieſſen eſte ſacramento, y aunque no eſta dicho tan claramente en aquellas palabras, mirando en la ſobrehaz, pero eſta dicho en ellas, mirando la fuerça y virtud que tienen. Eſto enſeña claramente el Concilio Tridentino. Supueſta la inſtitucion del ſacramento de la confeſsion, como medio neceſſario para la ſalud eſpiritual, queda facilmente dicho, que ay precepto de confeſsion, y de recibir eſte ſacramento. Eſto tambien enſeñan los Sanctos, San Auguſtin, San Leon Papa, y otros muchos Sanctos que coligen eſta verdad, de aquellos lugares del Euangelio, y ſus teſtimonios ſe refieren en el Derecho, y los trae tambien Caniſio en la ſegunda parte de ſu Catechiſmo. Eſto miſmo conſta de la vniuerſal tradicion de la Igleſia, y del comun conſentimiento de todos los Fieles que tienen por coſa cierta y auerigüada en nueſtra Fe, que el ſacremento de la penitencia lo inſtituyo Chriſto, como medicina neceſſaria contra el pecado mortal, cometido deſpues del baptiſmo, y que puſo precepto de recibirle a aquellos que tuuieſſen la tal enfermedad del pecado. Eſto miſmo ſe conuence de la determinacion del Concilio Tridentino, el qual determina que el ſacramento de la confeſsion, y la miſma cõfeſsion la inſtituyo Chriſto, y puſo precepto della. En particular ſe prueua claramẽte, que ay precepto diuino de Chriſto nueſtro Señor de recibir el ſacramento de la penitencia, porque fue inſtituydo por el: como medio neceſſario para nueſtra ſalud, para los pecados cometidos deſpues del baptiſmo. Eſta verdad ha de eſtar aſſentada como de Fe Catholica, en los coraçones de los Fieles. De lo qual ſe ſigue, que las diuerſas ſentencias, y pareceres que vuo en tiempo antiguo en contrario, ya no ſe pueden tener, ni ſe han de referir aqui: porque eſſo no pertenece a nueſtro inſtituto. Refierenlas los diſcipulos de Sãcto Thomas en la Tercera parte, hablando deſte punto. *3. p. q. 8. art. 7.*

D. Tho. 3. p. q. 84. art. 7. Alexan. Ale. 4. par. q. 49. mem. 1. a. 1. & 3. D. Bonau. in 4. d. 17. p. 2. illius di ſti. art. 1. q. 1. & 2. Matthæi 16. & 18. Ioan. 20. Con. Tri. ſeſ. 14. c. 3. S. Auguſ. lib. quinquaginta homiliarum homilia 49. D. Leo Papa epiſtola 9. ad Theodoſium de pœnitentia d. 1. illa. Caniſio en la ſegunda parte del Catechiſmo, ca. de ſacra pœnitentiæ q. 6. & 9. Conc. Tri. ſeſ. 6. cap. 14. & ſeſ. 4. Can. 1. & ſeſ. 14 Cano. 6.

La ſeptima cõcluſiõ. Certiſsimo es en Theologia, de lo qual no es licito dudar, que el ſacramento de la penitencia eſſencialmente, y perfectamente, y abſolutamente hablando, fue inſtituydo por Chriſto deſpues de la Reſurrection, quando dixo aquellas palabras que refiere S. Iuan: Recebid el Eſpiritu Sancto: a los que perdonaredes los pecados ſeran perdonados. En eſta doctrina de la Igleſia conuienen todos los Theologos de nueſtro tiempo. *Ioan. 20.*

Eſta verdad ſe prueua lo primero de las Letras ſagradas, de las quales conſta, q̃ el poder de abſoluer de los pecados, que antes auia prometido Chriſto a ſus Apoſtoles por S. Mattheo, ſe le dio deſpues de la Reſurrection, quando Chriſto dixo las palabras referidas en la cõcluſion, y aſsi lo enſeña el Concilio Tridentino. Luego entonces fue inſtituydo el ſacramento de la penitencia, el qual depende eſſencialmẽte de la poteſtad de perdonar los pecados, como lo enſeñan todos los Doctores, y Sancto Thomas en particular enſeña, que entonces ſe inſtituye algun ſacramento, quando recibe la virtud de produzir ſu efecto. Luego ſiendo aſsi, que eſte ſacramento recibio la virtud y poder de cauſar ſu efecto, que es la remiſsion de los pecados, deſpues de la Reſurrection, en el lugar alegado, alli fue inſtituydo. Lo ſegundo ſe prueua eſta verdad Catholica, porque el Cõcilio Tridentino en vn lugar claramente dize, que eſte ſacramento fue inſtituydo deſpues de la Reſurrection, en el lugar citado: y en otra parte dize, que entonces fue principalmente inſtituydo. En lo qual da a entender, que la principal inſtitucion del ſacramento de la penitencia, fue deſpues de la Reſurrection. Eſta miſma verdad ſe prueua con vna buena congruencia. Porque Chriſto nueſtro Señor, el poder y autoridad, que auia merecido por ſu paſſion y muerte, ſe la dieron deſpues de la Reſurrection, quãdo dize: Dado me han todo poder en el Cielo, y en la tierra. Luego cõuenientiſſima coſa fue, que el tal poder no lo communicaſe a ſus Diſcipulos, haſta deſpues de la Reſurrection. Deſta concluſion ſe colige muy claramente, que las ſentencias y pareceres, que vuo en contrario deſta verdad en los tiempos antiguos, ya no ſe pueden en ninguna manera tener:

Matthæi 16. Tibi dabo. Et Mat. 18. Con. Tri. ſeſ. 14. can. 3. D. Tho. 3. p. q. 66.

Con. Tri. ſeſ. 6. ca. 14. & ſeſ. 14. ca. 1.

Mat. 18. Data eſt mihi omnis poteſtas.

tener: y en ninguna manera se puede dezir, que la essencia deste sacramento fue instituyda antes de la resurreccion, ni los Apostoles hasta entonces tuuieron autoridad de perdonar pecados. Como Christo tenia tan excelente poder el Iueues sancto, consagro los Apostoles, y los ordenò de sacerdotes, y les dio poder de consagrar. Pero el poder de perdonar pecados, no se les communico hasta despues de la Resurreccion. Pero hase de aduertir, que este sacramento antes de la muerte de Christo, fue en alguna manera instituydo en este sentido, que fue insinuado por Christo, y figurado por el. Lo qual se significa en aquellas palabras del Cõcilio, quãdo dize, que principalmente fue instituydo despues de la Resurrecciõ. En lo qual da a entender, que en alguna manera, y segun alguna imperfecta razon, y menos principalmente fue instituydo antes de la Resurrecciõ.

Matt. 4. & Lu. 13 Mat. 16. Tibi dabo claues Mat. 18. Antes que muriesse por San Matheo, y por San Lucas insinuo y figuro la materia, quando dize. Hazed penitencia, y si no hizieredes penitencia, todos perecereys. La forma la insinuo, y figuro, quando prometio à sus discipulos el poder de perdonar pecados.

La octaua conclusion. El sacramento de la penitencia se puede iterar, y repetir muchas vezes de varios y diuersos pecados. De manera, que ay gran diferencia entre el sacramento de la penitencia, y sacramento del baptismo. El sacramento del baptismo de su naturaleza tiene no se poder recebir mas que vna vez, por ser principalmente instituydo para quitar el pecado original, el qual no se puede contraer mas que vna vez. Pero el sacramento de la penitencia puedese recebir vna y dos mil vezes: por ser instituydo contra el pecado actual, cometido despues del baptismo, el qual se puede repetir millones de vezes. La doctrina desta conclusion es certissima, segun nuestra fee, como lo enseñan todos los Doctores sobre la doctrina de Santo Thomas. Esta verdad tiene fundamento en muchos lugares de la sagrada Escriptura, y de Santos, que traen alli los Doctores, y en el commun consentimiento de todos los fieles, y de toda la Iglesia, que tiene por cierto, segun la fe, que este sacramento se puede iterar. Esta verdad Catholica determina la Iglesia en el capitulo, firmiter, y en el Concilio Niceno primero, y en el Concilio Tridentino. Esto fue muy conueniente que fuesse ansi, por la fragilidad y miseria del hombre, el qual puede caer muchas y diuersas vezes, en varios y diuersos pecados: y ansi fue necessario, y conuenientissimo, que este sacramento fuesse instituydo de tal naturaleza que se pudiesse repetir muchas vezes. Hasta agora hemos determinado, que el sacramento de la confession de su naturaleza se puede iterar, confessandose de varios y diuersos pecados. De lo qual no ay duda ninguna, sino que es cierto, segun la fe Catholica. La dificultad moral que aqui se puede tratar es, si el sacramento de la penitencia se puede iterar de los mismos pecados de que otras vezes se ha confessado vn hombre, y ha sido absuelto dellos. Pongo exemplo. Vn hombre que en toda su vida no ha cometido sino dos, o tres pecados mortales, de los quales se ha confessado legitimamente, y legitimamente esta absuelto dellos. La duda es, si en este caso podra ser absuelto de los mismos pecados, boluiendolos a confessar con la deuida disposicion.

Tertia p. q. 84. art. vlt.

Capit firmiter. de Sum. Tri. Cõc. Nice. l. c. 8. Cõ. Trid. Sessi. 14. ca. 1.

En esta dificultad algunos Doctores tienen, que de ninguna manera es licito repetir la forma de la absolucion sobre los mismos pecados, aunque se confiessen de nueuo. De manera, que segun esta sentencia, el sacramento de la penitencia, no es iterable de los mismos pecados. Esta sentencia y parecer, parece que sigue San Bunauentura, y tiene la Gabriel, y Escoto. Vn grauissimo Maestro, discipulo de Santo Thomas, en esta dificultad dezia dos cosas, las quales le oy yo mesmo. Lo primero dezia, que regularmente hablando, muy bien se podia iterar el sacramento de la penitencia de los mismos pecados, y que en esto no auia escrupulo ninguno. Lo qual probaua del vso comun de todos los fieles, que se bueluen a confessar muchas vezes de los mismos pecados ya confessados, sin tener rastro ninguno de escrupulo. La razon deste autor es, porque los pecados ya absueltos por la precedente, o precedentes confessiones, puede ser que no esten totalmẽte perdonados quanto a la pena, y ansi por la nueua absolucion se puede quitar esta obligacion a la pena. Porque aunque la absolucion sacramental, de su naturaleza principalmente se ordena a quitar la culpa del alma: pero menos principalmente se ordena tambien a quitar la obligacion de la pena. Tambien, porque el que se confiessa, y recibe este sacramento, siempre queda con duda, si le perdonaron los pecados, o no: y el sacramento de su naturaleza se puede iterar, y ansi regularmente se puede iterar el sacraméto de la penitencia de los mesmos pecados. Lo segũdo dize este autor, q̃ si vuiesse certidũbre, o grandissima probabilidad, q̃ aquellos pecados se han perdonado por el sacramento q̃ precedio, y por la absolucion passada, que seria sacrilegio iterar el sacramento de aquellos pecados, y echar la forma de la absolucion sobre los mismos pecados. La razon deste Doctor es, porque en este caso se falsificaria la forma deste sacramento, y por consiguiẽte seria sacrilegio. Que se falsifiq̃ en el tal caso la forma deste sacramento, parece que lo conuence esta razõ, porq̃ en el tal caso tiene certidumbre moral de que està absuelto de los pecados, y assi parece, que no puede tener verdad dezir: yo te absueluo de tus pecados. En hecho de verdad, en este caso no tiene lazo ninguno, ni atadura de pecado, y assi no le pueden desatar del.

D. Bonauen. in 4. d. 18. q. 2. arti. 2. Gabri. en la misma dist. q. 1. art. 3. dubio. 3. Scot. en el mismo lugar.

Para declaracion desta verdad digo lo primero, que de los mismos pecados se puede iterar el sacramento de la penitencia, y la absolucion sacramental, si ay nueua confession, y dolor, y no ay grandissima certidumbre, o grã dissima probabilidad, que por el sacramento passado

passado se perdonaron los pecados, quanto a la culpa, y quanto a la pena. Este es el caso comun y ordinario: y en este no ay dificultad ninguna. Todos los Theologos, y Canonistas tienẽ, que es licito repetir el sacramento de la confession en el tal caso. De lo qual se han de ver los discipulos de Sancto Thomas. Esto se prueua claramente, porque como queda dicho, el sacramento de la penitencia, y su forma, de su naturaleza se puede iterar, y repetir, y por otra parte ay nueua confesion, y nueuo dolor, que son materia proxima deste sacramento. Luego licito es y sancto, repetir el sacramento. Confirmase esta razon, porque en el tal caso no ay certidumbre ninguna que se han perdonado estos pecados por el sacramento que precedio. Luego licito sera y sancto boluer a confessar los mismos pecados, y la absolucio podra muy bien verificarse en el tal caso, y assi no podra ser pecado por ninguna via.

3. par. q. 84. a. 10. yen la materia de confessione.

Digo lo segundo, que sin nueua confesion, por lo menos seria sacrilegio repetir la forma sobre los mismos pecados. Dixe en esta conclusion, por lo menos sin nueua confesion, porque ay alguna duda, como luego diremos, si es necessario repetir, no solamente la confession, sino tambien el dolor. En esta concluso no ay dificultad ninguna, todos la tienen por certissima, y assi la enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, en la precedente conclusion. De lo qual se ha de ver Cayetano en la Summa. Esta conclusion se prueua facilmente, lo primero del comun vso de todos los fieles, el qual tiene grandissima fuerça en Theologia. Lo segundo se prueua claramente, porque en este caso la forma de la absolucio se repetiria sobre la misma materia proxima y remota, lo qual es sacrilegio, y seria como el que consagrasse dos vezes vna misma hostia, el qual cometeria vn grandissimo sacrilegio. De suerte, que para repetirse la forma de la absolucion sobre los mismos pecados, es necessario por lo menos repetir la confesion, y boluerse a confessar de nueuo de los mismos pecados.

Caieta. in sum. ver. absolutio. de pec catis.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que si vno, antes que le absueluã ninguna vez, se confessasse dos vezes de los mismos pecados, no le podrian despues absoluer dos vezes: porque moralmente no es mas que vna confession. De manera, que despues de absuelto de aquellos pecados para boluerle a absoluer dellos ha de auer nueua confesion despues de la absolucion.

Digo lo tercero, que a mi me parece cosa cierta, y sin duda ninguna, que aunque aya grãdissima probabilidad, y certidumbre moral, que por la primera absolucion se perdonaron los pecados, quanto a la culpa, y quanto a la pena puede muy bien el hombre sin pecado ninguno, ni rastro del boluerse a confessar de los mismos pecados, y el sacerdote le puede absoluer dellos. Antes me parece certissimo, que aunque tuuiesse reuelacion de Dios, de que le fueron perdonados los pecados por la absolucion precedente, se puede repetir, y iterar el sacramento de la penitencia de los mismos pecados. Esto enseñan comunmẽte todos los Theologos en el lugar ya citado, por la primera conclusion. Esta sentencia se prueua del vso comũ de los hombres Sanctos, y buenos; los quales se bueluen a confessar de los mismos pecados, aunque tengan grandissima probabilidad, que se confessaron legitimamente, y que por la absolucion passada se les perdonarõ los pecados. Lo segundo se prueua, porque este sacramento de la penitencia de su naturaleza se puede iterar, como ya hemos platicado. Por otra parte ay nueua materia proxima. Luego licito es y sancto, boluer a pronũciar la forma sobre aquellos pecados, auiendo nueua materia proxima. Lo tercero se prueua, porq̃ en este caso, aunque se itere el sacramento, y se repita la forma no se falsifica. Lo qual tẽ prueua claramente, porq̃ la forma de la absolucion, conforme a la doctrina de S. Thomas, haze este sentido. Yo te doy vn sacramento de absolucio de pecados, o doyte gracia, que de su naturaleza perdona el pecado, y estos sentidos son verdaderos en tal caso. Luego licito es repetir el sacramento, y la forma en el caso de la conclusion. Lo vltimo se prueua, porque si el pecado de que vno esta legitimamente absuelto en el sacramento de la penitencia, nueuamente confessado no pudiesse ser materia de otra absolucion, seguirseya, que quando no ay tanta certidumbre moral, si queda absuelto de los pecados passados, como acontece regularmente, que no me podria boluer a cõfessar dellos, ni repetirse la forma de la absolucio sobre aquellos pecados. Lo qual es contra lo determinado en la primera conclusion, y contra el vso comun de todos los fieles. Que se siga, se prueua, porque en caso que aya duda, si ay materia de vn sacramento, o no, no es licito pronũciar la forma sobre la tal materia: porque se pone a peligro de falsificar la forma. Luego si en este caso ay alguna duda, si esta legitimamente perdonado el pecado, no podra ser absuelto del.

D. Thom. 3. par. q. 84. art. 7. ad vltimum.

La segunda duda es, si bastara repetir la confesion vocal de los mismos pecados, para poderse iterar la forma, o si sera necessario repetir tambien el dolor interior. Parece ser necessario, porque la materia proxima deste sacramento, son los actos del penitente, contricion, y cõfession. Luego para hazer nueua materia proxima, necessario es repetir no solamente la cõfession de los pecados, sino tãbien el dolor interior dellos. En esta dificultad algunos hombres doctos discipulos de S. Thomas en el lugar immediatamente citado, enseñan, que para repetir la forma sobre los mismos pecados, no basta repetir la confesion, y hazer nueua confession, sino que es necessario repetir el dolor de los pecados, y tenerle de nueuo, y de otra manera seria pecado y sacrilegio. Pongamos exẽplo en vno que se confesso de vn hurto, y le absolvieron del, este tal para boluer a ser absuelto deste mismo hurto, no basta que se buelua a confessar del y que hagan nueua cõfesiõ.

Es necessario que renueue el dolor, y tẽga nueuo dolor, y no basta perseuerar en el antiguo dolor con que se confessó la vez passada.

A esta duda mi parecer es, que aunque esta sentencia referida tenga alguna probabilidad, lo contrario es mas probable, y mas comun entre los Doctores en el lugar que tengo citado, y esto se ha de seguir. De manera, que si el penitente se buelue a confessar del mismo pecado sin renouar el dolor, sino perseuerãdo en el antiguo, con que se cõfessó la primera vez, le pueden muy bien absoluer de nueuo sin escrupulo ninguno. Esto se prueua, porque auiendo nueua confession, aunque no se varie el dolor interior, se varia la materia proxima, como es claro. Luego muy bien se podra boluer a pronunciar la forma de nueuo sobre la tal materia proxima, que es distincta. De lo qual facilmente se responde a la razon de la contraria sentencia, diziendo, que aunque la materia proxima son aquellas obras del penitente, contricion, y confession, como se varie la vna parte destas, que es la confession, se varia la materia proxima, aunque no totalmente, y segun todas sus partes. Tambien se podria dezir, que aunque perseuere el mismo dolor, repitiendose las confessiones en alguna manera, se repite el dolor en orden a ellas, por lo menos virtualmente, como dizen los Theologos.

Pero toda via queda vna duda, y escrupulo acerca de lo dicho. Porque de aqui se sigue, q̃ si sobre los mismos pecados se repitiesse el dolor interior, y no la confession vocal, que podria el penitente ser absuelto segunda vez de los mismos pecados. Lo qual no lo admitẽ los Theologos, porque no iterando la confession vocal, sacrilegio es absoluer segunda vez al penitente: y assi lo confiessan todos los Doctores. Que esto se siga se prueua facilmente, porque la materia proxima se cõpone destas dos obras del penitente, lo qual agora pertenece a nuestro proposito. Luego assi como mudandose la confession, y renouandose, aunque no se renueue el dolor, se haze otra materia proxima: assi tambien renouandose el dolor, y duplicandose con la misma confession, se hara nueua materia proxima. Particularmente, que el dolor es cosa mas principal, que no la confession. A esta duda se ha de responder, que aunque se multiplique el dolor interior, y la contricion, sino se repite la confession, sacrilegio es boluer a absoluer de los mismos pecados. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar ya citado. La razon es, porque la contricion y dolor interior, aunque es cosa mas principal que la confession, considerandolos absolutamente: pero en razon de parte de sacramento, no es tan principal: antes no tiene razõ de parte, sino es en orden a la confession. Porque no es señal sensible, sino es en quanto se representa por la misma confession: como lo enseñan los Theologos, declarando la doctrina de Sancto Thomas. De lo qual bien claramente se sigue, que aunque se iterẽ, y multiplique solo el dolor interior, sino se multiplica la confession, no ay nueua materia proxima del sacramento de la penitencia, y assi no es licito boluer a echar la forma sobre los mismos pecados, de los quales tiene nueuo dolor, y nueua contricion: pero no nueua confession. Siendo nueuo sacramento ha de ser nueua señal sensible, y por consiguiente ha de tener nueua materia proxima sensible.

S. Thom. 3. p. q. 84. art. 1.

La vltima conclusion, de lo tocante y perteneciente al efecto y fructo particular deste sacramento. El efecto proprio y particular deste sacramento, es la remission de los pecados, cometidos despues del baptismo, ora sean pecados mortales, ora sean veniales. Esta conclusiõ es comun de todos los Doctores, y la enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos: y muy en particular el Padre Maestro Soto. Esto se prueua del Concilio Tridentino, el qual dize, que el fructo de este sacramento es la perfecta remission de los pecados, y la reconciliacion con el mismo Dios. Demanera, q̃ todos los sacramentos de la nueua ley, tienen su efecto proprio, y particular, que causan en el alma, como lo enseñan los Theologos en la materia de sacramentos en comun. El sacramento del baptismo tiene por efecto dar gracia, que quita principalmente el pecado original, a manera de nueua regeneracion. El sacramento del altar da gracia, a manera de nutricion, augmentandola. Los demas sacramentos tãbien tienen sus particulares efectos. El sacramento de la penitencia, tiene esto particularissimo, que causa la remission de los pecados, cometidos despues del baptismo. Es vna diuina medicina, que resucita el hõbre del estado del pecado, y nos reconcilia con Dios, y nos buelue a su amistad. Esta fuerça y virtud, como deziamos arriba, principalmente la tiene la absolucion, y la forma deste sacramento, que desata de las ataduras del pecado. Todo el sacramento tambien tiene esta virtud y eficacia, por razon de la forma de la absolucion. Hase de aduertir, que aunque los pecados veniales se pueden perdonar por otros mil modos, y maneras: con todo esso es efecto proprio deste sacramento perdonar los pecados veniales, quando se confiessan, y se hazen materia deste sacramento. La potestad y autoridad, que Iesu Christo nuestro Señor dio a sus discipulos de perdonar pecados, se estiende tambien a los pecados veniales: porque en buena razon, concediendo lo que era mas, que era el poder perdonar los pecados mortales, y absoluer dellos, tambien concedio lo que era menos. Este efecto de perdonar los pecados, resucitando el alma con la diuina gracia, que es vida del alma, y sanando la de sus enfermedades, es efecto proprio, y particular deste sacramento. Tambien se ha de aduertir, que como dize el Concilio Tridentino en el primer lugar, que queda immediatamente citado, en los varones Sanctos, y buenos, y que de veras tratan del negocio de su alma, este sacramento recibido con deuocion, causa vna paz, y serenidad grande de la consciencia, y vna consolacion singularissima.

Vlt. conclus.

D. Thom. 3. part. q. 86. art. 6. Sot. in 4. d. 15. q. 1. art. 6. Con. Trid. sess. 14. c. 3. 4. & 8. 3. part. c. 62.

Como

Como reconcilia al hombre con Dios, y le junta con el, causa este marauilloso efecto. Finalmente este sacraméto tiene por proprio efecto perdonar, no solamente los pecados, pero las penas deuidas por los pecados. Todos estos efectos marauillosos, y otros que despues diremos por el discurso de la materia, causa este diuino sacramento: por lo qual es cosa muy vtil y prouechosa frequentar este sacramento.

Cap. V. De las partes del sacramento de la pentinencia en general, y en comun.

PRimera conclusion. El sacramento de la penitencia en razon de sacramento, tiene partes essenciales, y partes integrales: como las tienen los demas sacramentos. Esta doctrina es comun de todos los Theologos, que tratan de la naturaleza deste sacramento. Enseñala Sancto Thomas con todos sus discipulos, y es doctrina communmente recibida de todos los Doctores. Como el hombre tiene sus partes essenciales, y tambien sus partes integrales, assi tambien el sacramento de la penitencia tiene partes essenciales, y tiene partes integrales.

D. Thom. 3. p. q. 90. a. 1. & 2.

Antes que declaremos estas partes se colige bien claramente, quan falsa sea la sentencia del Doctor Escoto, referida en el Capitulo primero, que afirma que el sacramento de la penitencia, es sola la absolucion. Segun esta sentencia no se puede verificar, como este sacramento téga partes, particularmente integrales, siendo vna cosa tan simple como es la absolucion.

Segunda conclusion. Las partes essenciales del sacramento de la penitencia son dos: la materia del sacramento y la absolucion, que es forma deste sacramento. De suerte, que bien assi como el hombre tiene sus partes essenciales, que son materia, y forma: assi tambien este sacramento tiene partes essenciales, que son materia y forma. La materia son las obras del penitente, y la forma la absolucion del sacerdote, que tiene jurisdiction. O tambien el genero, y la diferencia, que llaman los Logicos, son partes essenciales del sacramento de la penitencia. Como el hombre consta de genero y diferencia, como de partes essenciales, assi tambien el sacramento de la penitencia, que es vna cosa artificiosa, consta de genero y diferencia. El genero es la razon de sacramento de la nueua ley, y la diferencia la gracia particular de la remission de los pecados, que significa, y causa el sacramento.

D. Thom. 3. par. q. 84. art. 1. ad 3. Catiet. 3. p. q. 90. art. 2. Sot. in 4. d. 3. q. 1.

La doctrina desta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, particularmẽte el Padre Maestro Soto, y el Maestro Fr. Martin de Ledesma. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Florentino, y Tridentino, los quales determinan, que los sacramentos de la nueua ley, constan de materia y forma, y en particular lo determinan del sacramento de la penitencia. Lo segundo se prueua con clarissima razon: porque el sacramento de la penitencia, como todos los demas sacramentos, es vna cosa artificial, inuentada por el mismo Dios. Luego como las demas cosas artificiales, tienen su materia y forma, que son sus partes essenciales, assi tambien el sacramento de la penitencia ha de constar de materia y forma, las quales son como partes essenciales de su naturaleza. La forma, como ya hemos dicho, son aquellas palabras. Yo te absueluo. Las quales son como vna cosa senzilla, que no tiene partes. Agora hemos de declarar mas en particular, qual sea la materia deste sacramento, y si tiene partes.

a. 1. & d. 14. q. 1. art. 1. Lessma in 1. p. quarti. q. 35. ar. 1. dub. 2. in fin. Con. Floren. in decret. de vnione Armenorũ. Con. Trid. sess. 14. c. 3. & can. 9. c. 14.

La tercera conclusion. De parte de la materia tiene este sacramento tres partes, que los Theologos llaman integrales, que son, contricion, confession, y satisfaction. Estas tres obras concurren a la integridad, y perfection de la materia deste sacramento. Vamos declarando esta doctrina con el exemplo del hombre, que trayamos al principio. El hombre tiene partes essenciales, que son materia, y forma, cuerpo, y alma. De parte de la materia tambien tiene partes integrales, que son la cabeça, los pies, y las manos, y otras partes. De todas estas se compone, y entera, y se pone en perfection la materia del hombre. Desta misma manera, y a este modo hemos de entender, que el sacramento de la penitencia, fuera de las partes essenciales, que encierra en si, que son materia, y forma de parte de la materia, tiene tambien partes integrales, de las quales se entera y pone en perfection toda la materia deste sacramento. Esta verdad es certissima en Theologia: demanera, que lo contrario en ninguna manera se puede dezir. La doctrina desta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en diuersos lugares. Y esta verdad enseñan todos los Doctores, los quales quedan citados arriba en el Capitulo primero: y ninguno de los modernos Theologos puede dexar de seguir esta sentencia. Esta conclusion se prueua, lo primero del Concil. Florent. que determina esta verdad, en el lugar que muchas vezes hemos alegado, y el Tridentino. En estos lugares determinan, q̃ de parte de la materia deste sacramento ay tres obras de parte del penitente, q̃ son, confession, contricion, satisfacion. Lo segundo se prueua, porque Christo nuestro Señor, dio poder a los sacerdotes, y jurisdictiõ, para absoluer a los hõbres de sus pecados, como ya hemos dicho muchas vezes. Para lo qual es necessario, q̃ el mismo pecado se acuse de sus pecados: y assi de parte del penitente se requiere confession. La qual no sera legitima, sino procede del dolor de los pecados, y assi requiere dolor. Finalmente es necessario que obedezca a la sentencia del juez, y que cumpla con la recompensacion, y satisfaction, que le manda hazer el sacerdote, como ministro de Dios.

3. par. q. 84. art. 1. & q. 90. a. 1. & 2. Con. Flor. Con. Trid. sess. 6. cap. 14. & sess. 14. cap. 3. & c. 4.

Desta conclusion se colige muy claramente vna diferencia grande, que ay entre este sacramento, y todos los demas sacramẽtos. Los demas sacramentos tienen materia y forma;

pero de parte de la materia,no tienen partes,ni composicion alguna: pero el sacramento de la penitencia, no solamente se compone de materia y forma, y tiene estas partes essenciales: sino la misma materia tiene partes de que se cõpone.El sacramento del baptismo de parte del lauar,que es materia suya,no tiene partes: y lo mismo es en los demas sacramentos. El sacramento de la penitencia de parte de la materia tiene partes.Esto enseñan los Sanctos, particularmente San Iuan Chysostomo, y refiere se en el Derecho:adonde dize,que assi como ay tres maneras de pecados, de coraçon, y de obras,y de palabras: assi tambien la materia deste sacramento encierra en si estas tres cosas, que son, penitencia en el coraçon,que es la contricion, y penitencia en la boca, que es la confession vocal,y finalmente penitẽcia en las obras, que es la satisfaction, que impone el sacerdote al penitente.

Chryss. refiere se su dicho de pœni. d.3.cap. perfecta.

Pero hase de aduertir, que ay grandissima diferencia, como deziamos en el capitulo primero,entre las partes de este sacramento. Las partes essenciales que son materia, y forma,en razon de ser essenciales, cõponen de tal suerte el sacramento de la penitencia, que real y verdaderamente no se puede hallar verdadero sacramento de penitẽcia sin estas partes. Pero las partes integrales,en razon de serlo, no son tan intrinsecas, ni tan necessarias para la constitucion del sacramento,q̃ no se pueda saluar la essencia del sacramento, sin alguna de las tales partes integrales. Declaremos esta doctrina por algun exemplo facil. No se puede dar en el mũdo hombre verdadero sin forma y materia, y sin cuerpo y alma,que son las partes essencia les del hombre: pero podria auer hombre q̃ no tuuiesse todas las partes integrales:porque puede auer verdadero hombre, aunque imperfecto sin vna mano,o vn pie.De esta misma suerte hemos de entender, que el sacramento de la penitencia, no se puede hallar sin las partes essenciales,que son materia,y forma, pero puede se hallar sin alguna de las partes integrales,aũque no perfecto y entero.Y anssi se puede hallar sin satisfaction:porque la satisfaction no es tan intrinseca y necessaria, como las demas partes integrales.Sin la confession, y sin dolor alguno,no puede auer verdadero sacramento de penitencia:pero sin satisfactiõ, biẽ lo puede auer, aunque imperfecto.La confession y dolor,son partes mas intrinsecas a la materia del sacramẽto. Como en el hombre, entre las partes integrales ay vnas mas necessarias que otras. Mas necessaria es la cabeça que no la mano,pues sin la mano se puede hallar verdadero hombre, aunque imperfecto,y no se puede hallar sin cabeça. Desta misma suerte, la confession y dolor,son partes tan principales en este sacramento,que en ninguna manera se puede hallar sin estas partes.Pero la satisfaction no es parte tan intrinseca, y necessaria, que no se pueda hallar el sacramento sin ella, aunque imperfecto. Lo segundo se ha de aduertir, que toda esta materia que se compone de todas estas partes, se informa con la forma de la absolucion:porque todas ellas concurren a hazer vna entera, y perfecta materia deste sacramento. Como todas las partes materiales del hombre se informan con la misma forma: anssi tambien todas las partes materiales de este sacramento se informan con la misma forma de la absolucion. Para este efecto no es necessario que todas las partes esten tan presentes como en otros sacramẽtos. En el sacramento del baptismo el lauar y dezir la forma de la absolucion, estan presentes y juntos moralmente,y no ay muy gran distancia entre la forma,y la materia. Lo mismo es en otros sacramentos. En este sacramento de la penitencia,no es esto tan necessario,porque tiene vna manera de juyzio. En el juyzio precede la acusacion,y despues se pronuncia la sentencia,y vltimamente se pone en execuciõ. De la misma suerte en el sacramento de la penitencia las partes han de estar presentes moralmente,a manera de juyzio. De donde viene q̃ muchas vezes la confession, que es como acusaciõ del reo, ha precedido muchos dias antes, y despues se sigue la absolucion del sacerdote, y aun queda la memoria de los pecados en el. Despues de todo esto se sigue la satisfaction,q̃ es como execucion de la sentẽcia. Todas estas partes estan juntas con la forma,y se informan con ella, y estã presentes moralmẽte a manera de juyzio.Esto basta para constituyr vn sacramento.De lo qual tambien se sigue, que todas las partes integrales deste sacramento, tienen fuerça y virtud de causar gracia,en quãto se informã cõ la misma de la absoluciõ.De la cõfession,y cõtriciõ,esta claro,como deziamos arriba en el Capitulo primero. De la satisfaction q̃ tenia alguna dificultad,lo enseña claramente S. Thomas,y todos sus discipulos con el,adonde dize dos cosas:la primera es, que la satisfactiõ, como esta en virtud, y segun que esta en virtud en el proposito del que se confiessa, causa gracia. Quiere dezir, que el que se confiessa ha de tener dolor de sus pecados, en el qual se encierra el proposito de satisfazer por ellos, y cumplir la penitencia que le impone el sacerdote por virtud de las llaues de la Iglesia. Como la contricion y dolor junto con la forma causa la gracia de la remission de los pecados:anssi tãbien el proposito de satisfazer y cumplir la penitencia, es causa de la gracia de la remission de los pecados. Lo segundo enseña, que la satisfaction, quando se pone en execucion, y se cumple actualmente, causa gracia, como parte de sacramento, o por mejor dezir la augmenta y pone en perfection en quanto esta debaxo de la forma de la absolucion. Si el sacerdote me mando dezir vnos Psalmos Penitenciales en penitencia,o rezar vn Rosario, o ayunar vn dia,esta tal obra satisfactoria augmenta la gracia,por ser parte integral deste sacramento,y informarse con la misma forma. Este augmento de gracia,y esta perfection,pertenece al efecto de la gracia sacramental del sacramento de la penitencia. Como la satisfaction es parte integral perteneciente a la perfection, y integridad

S. Tho. 3. p. q. 90. a. 2. ad 2.

gridad

gridad deſte ſacramento: anſi tambien la gracia que cauſa es perfection, y como integridad de la gracia cauſada por el ſacramento de la penitencia. Todas eſtas verdades enſeñan los diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar immediatamente citado. De todas eſtas coſas, mas en particular hemos de dezir en ſus proprios lugares. Por agora baſte eſto de las partes de la penitencia en general, y en comun.

Cap. VI. De la contricion que es vna de las partes de la materia deſte ſacramento.

DEſpues de auer tratado de las partes deſte Sacramento en general, y en comun, es neceſſario tratar dellas mas en particular, para que mas en particular ſe declare la naturaleza de todas ellas, y deſte ſacramento. En primer lugar ſe trata de la contricion, y dolor, por ſer la primera, y mas principal y ſubſtancial, y como rayz, y principio de todas las demas: aunque en razon de parte de ſacramento, tiene mejor lugar la confeſſion, por ſer mas ſenſible.

Primera concluſion. Contricion es vn dolor del alma, y vna deteſtacion y aborrecimiento del pecado cometido, que nace y procede de amar a Dios ſummamente, con propoſito de confeſſarſe y ſatisfazer por ellos. Eſta concluſion es de todos los Doctores, porque es la diffinicion de la contricion. Enſeña la Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Padre Maeſtro Soto: y eſta verdad enſeñan el Maeſtro Cano, y el Padre Maeſtro Soto, y el Doctor Nauarro, y todos los Sumiſtas: particularmente Sylueſtro. Declaremos eſta concluſion. Ante todas coſas ſe ha de ſuponer, que eſta palabra, contricion, ſignifica vna obra propria de la virtud de la penitencia: la qual es parte integral deſte ſacramento. La penitencia es vna virtud ſobrenatural que Dios infunde en nueſtras almas, cuyo oficio proprio es tratar de deſtruyr el pecado en quanto es poſsible. Para eſte efecto la pone Dios en la uoluntad, y deſte miniſterio trata ſiempre, como lo enſeña el Angelico Doctor, tratando de eſta virtud, y le ſiguen todos ſus diſcipulos, y comunmente los Theologos. Deſta virtud es obra propria, y muy particular la contricion. Como el amor de Dios ſobrenatural es obra propria, y particular de la charidad, que es la ſuprema de las virtudes: anſi tambien la contricion es vna obra propria y particular deſta excelentiſsima virtud ſobrenatural, que reſide en la voluntad, y tiene ſu aſsiento en ella. Llamaſe contricion por metaphora. Siendo obra de tan alta virtud, tiene eſte nombre de contricion, para declarar ſu naturaleza. Es vna obra de la voluntad, mediante eſta virtud, la qual ſe ordena a la deſtruycion, y como aniquilacion del pecado: y por eſta razon ſe llama contricion. La razon deſta metaphora conſiſte en eſto, porque el hombre, quando verdaderamente haze penitencia de ſus pecados, ſe aparta de aquella dureza que ſe cauſo quando cometio el pecado, enſoberueciendoſe con la fuerça del amor proprio. Hemos de conſiderar que la voluntad con el amor proprio, que es principio de todo pecado ſe endurece. Deſpues con la fuerça grande de la virtud de la penitencia ſobrenatural, que trae conſigo, y en ſu compañia la humildad, y menoſprecio de ſi miſmo, ſe quebranta y deshaze. Anſi lo declara Sylueſtro en el lugar que tengo citado. De ſuerte, que la diſplicencia del pecado, y el aborrecimiento del, con que ſe deshaze y ſe deſtruye, meritamente ſe llama contricion, y quebrantamiento. Lo qual ſe declara mas en particular, acerca de la definicion de la contricion. Deſta metaphora vſa la Sagrada Eſcriptura, como ſe vee claramente en el Propheta Dauid, quando hablando con nueſtro Señor, y tratando de ſu pecado en aquel famoſo Pſalmo de la Penitencia, dize, que el coraçon contrito y quebrantado, y humilde, no le deſagrada a Dios, & en otro Pſalmo dize, q̃ es proprio oficio de Dios ſanar, y ſanctificar los quebrantados de coraçon. De manera, que eſta obra de penitencia, juſtamente goza deſte nombre de contricion. Vamos agora a nueſtro propoſito, y declaremos la diffinicion y naturaleza deſta marauillosa obra de la contricion. La primera palabra deſta diffinicion es, dolor y deteſtacion del pecado cometido. Eſta palabra pone en ſu definicion el Concilio Tridentino, declarando la naturaleza de la contricion. La contricion, hablando en rigor, no es dolor. Porque el dolor propriamente hablando, eſta en el apetito ſenſitiuo, y es vna paſsion ſuya, como lo enſeña Sancto Thomas. Eſta paſsion de ſu naturaleza, no es obra de virtud. La contricion es vna obra de excelentiſsima virtud, que eſta en la voluntad: y anſi es obra de la voluntad, y no del apetito ſenſitiuo. Llamaſe dolor por vna de dos razones. La primera, porque la contricion cauſa dolor en el apetito ſenſitiuo, y es coſa muy ordinaria en Theologia, el nombre del efecto ponerlo a la cauſa. Eſta razon da el Padre Maeſtro Soto, y Nauarro. La ſegunda razon puede ſer, que el dolor ſe tome no con tanta propriedad, ſino por vna obra de la voluntad, con la qual aborrece el pecado, y no le aplaze. Para explicar y declarar eſta palabra, ſe añadio en la diffinicion, conforme al Concilio Tridentino, deteſtacion del pecado cometido, y reprobacion del. De ſuerte, que en eſta diffinicion, lo miſmo es dolor que deteſtacion, y aborrecimiento del pecado. Sancto Thomas elegantemente en el lugar immediatamente citado, en la ſolucion del ſegundo, nos enſeña, que el dolor de la penitencia, no es otra coſa ſino vn deſagradarle el pecado paſſado, y vna reprobacion ſuya, con intencion de quitar lo q̃ ſe ſigue del miſmo pecado. Eſte aborrecimiento, y eſta reprobacion, y el no agradarle el pecado con la tal intencion es el verdadero dolor que ſe encierra en la contricion. El qual cauſa tambien dolor en el apetito ſenſitiuo. En la palabra del pecado cometi-

D. Thom. q. 1. in add. ad 3. p. art. 1. Sot. in 4. d. 17. q. 2. art. 5. Cano. 1. p. relect. de pœni. Naua. in Man. c. 1 Summiſt. v. contritio. Sylu. v. contritio. 1. D. Thom. 3. par. in q. 85. art. 1. & 2.

Pſal. 50. & 148.

Con. Trid. ſeſſ. 14. c. 4.

D. Thom. 3. part. q. 85. art. 1.

Sot. in 4. d. 14. & d. 16. Naua. in ma nu. c. 1. n. 2. & 14.

do contra Dios, se ha de aduertir, que la contricion propriamente es de los pecados proprios, cometidos por la propria voluntad. Anſi lo enſeña Sancto Thomas, y ſus diſcipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque anſi como el pecado proprio actual ſe comete por la propria voluntad: anſi tambien la contricion que los deshaze, y lo deſtruye, ha de ſer obra de la miſma voluntad. De lo qual ſe ſigue, que la cõtricion no tiene por proprio objecto el pecado original. La razon es clara, porque el pecado original, no ſe comete por la propria voluntad, ſino contraheſe por la natural generacion. Anſi lo enſeña el Angelico Doctor Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. La contricion tampoco tiene por objecto los pecados futuros, y que eſtan por cometer. La razon es, porque la contriciõ tiene por materia propria los pecados ya cometidos, los quales ſe han de deſtruyr y recompenſar por la contricion: lo qual no puede tener verdad, reſpecto del pecado que eſta por venir, y que no eſta cometido. Porque el tal pecado aun no ha hecho injuria al miſmo Dios. Tampoco la contricion es propriamẽte de los pecados agenos: no cometidos por la propria volũtad. Propriamente y en rigor, el hombre no haze penitencia, ni tiene contricion de los pecados de ſu amigo, o vezino. La razon es, porque la virtud de la penitencia por la obra de la contriciõ trata de deſtruyr el pecado, y aniquilarlo, y ſatisfazer por el a la Diuina mageſtad. Los pecados agenos que ſe hallan en otro, no los puede deſtruyr, ni deshazer la virtud de penitencia, q̃ ſe halla en mi. Finalmente, la contricion propriamente, no es de las penas deuidas por el pecado, ſino del miſmo pecado. Todo eſto enſeñan los Doctores en el lugar immediatamente citado: y tambien acerca de la difinicion de la contricion.

D. Thom. 3. part. q. 14. art. 2.

D. Thom. en las additiones en la queſtion ſegũda.

D. Thom. in 1. q. additionũ, art. 1.

Paſſemos adelante a declarar las demas palabras de la difinicion, con propoſito de confeſſarſe. En eſta palabra ſe declara vna condicion intrinſeca, y neceſſaria, que tiene la contricion en la ley de gracia, ſin la qual no tendra verdadera razon de contricion hablando de la contricion que el hombre tiene deſpues del baptiſmo: de la qual hablamos en eſte lugar. Eſta contricion ha de dezir orden al ſacramento de la penitencia, de tal ſuerte y calidad, que en la ley Euangelica no puede ſer verdadera contricion obra de la virtud de penitencia, ſin propoſito de confeſſarſe, y llegarſe al ſacramento de la penitencia. Anſi lo enſeñan todos los Doctores en los lugares ya alegados. La razon es, porque Chriſto nueſtro Señor inſtituyo el ſacramento de la penitencia, como medio neceſſario para nueſtra ſalud eſpiritual, deſpues de los pecados cometidos deſpues del baptiſmo. Y anſi por la contricion ſin el orden al ſacramento de la penitencia, no puede auer ſalud eſpiritual. No faltan algunos Doctores que dizen, que la contricion en la ley de gracia por tener eſte orden y mirar al ſacramento de la penitencia, como a fin y blanco diſpone a mayor gracia que en la ley vieja, y que en la ley de naturaleza. De manera, que contricion que tiene perfectiõ como ſeys, y de ſu naturaleza, diſpone a gracia, como ſeys, por dezir orden en la ley nueua al ſacramento de la penitencia, diſpone a gracia como ſiete, o como ocho. Finalmente, la cõtricion ha de ſer con propoſito de ſatisfazer a la diuina Mageſtad por la ofenſa que ſe le hizo. Lo vno, porque la contricion es vna obra de la virtud de penitencia, la qual tiene por oficio ſatisfazer a Dios, como lo enſeña S. Thomas, y todos los Doctores. Lo otro porque la contriciõ, como deziamos, dize orden al ſacramento de la penitencia, y por conſiguiente a la ſatisfaction que impone el ſacerdote por los pecados cometidos contra la Diuina Mageſtad.

D. Thom. 3. p. q 85. ar. 1. y en la q. 90. art. 1.

La vltima palabra es de la difinicion de contriciõ, que el tal dolor ſea por el amor de Dios, del qual nace el tal dolor, y que por eſſo le peſa de auer cometido el pecado: porque es ofenſa de quien el ama, y quiere ſobre todas las coſas. En eſta palabra ſe da a entender, que la razon formal, y la eſſencia de la contricion, no ſe puede hallar ſin la charidad y amor de Dios ſobre todas las coſas. Eſta verdad prueua muy a la larga el Maeſtro Cano, con muchos teſtimonios de la Sagrada Eſcriptura, y de los Sanctos, y de los Eſcholaſticos. Eſta doctrina enſeña el Concilio Tridentino, tratando muy en particular de la contricion. Eſta verdad es de Fè Catholica, como conſta de aquello que dize San Iuan, que el que no ama ſe queda de aſsiento en la muerte del pecado, y es coſa cierta y auerigua da, que el que tiene contricion, no eſta muerto, ſino viuo, ſegun la vida de gracia. Luego la cõtricion no la puede auer ſin obra de amor de Dios, y ſin charidad. Antes enſeña Sancto Thomas, que la rayz y principio de donde la penitencia tiene fuerça y virtud de perdonar el pecado, es la charidad y amor de Dios. De donde ſe ſigue, que de razon de la verdadera penitencia, y contricion es, aborrecer el pecado, y deſagradarle, y reprouarle: porque es contra Dios, querido y amado ſobre todas las coſas. Anſi lo enſeña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Lo qual ſe declara y explica en dezir, que ha de ſer dolor de los pecados, en quanto ſon ofenſa de Dios, y contra Dios ſummamente querido.

Mag. Cano, in relectio. de pœnit. en la primera parte. Con. Triden. ſeſſ. 14 cap. 4. & cap. 9. d. 1. Ioan. cap. 3. qui non diligit manet in morte.

D. Thom. 3. part. q. 85. art. 6. D. Thom. 3. part. q. 86. art. 3.

Segunda concluſion. Cierta coſa es ſegũ nueſtra Fè, que la verdadera cõtricion deſpues del baptiſmo, requiere propoſito firme de nueua vida, y de no pecar mas. Eſta es comun doctrina de todos los Doctores. Anſi lo enſeña Sancto Thomas: y todos ſus diſcipulos en particular Cano. Eſta verdad ſe colige claramente del Concilio Florentino, en el qual ſe dize, que a la razon de contricion pertenece tener dolor del pecado cometido, con propoſito firme de no pecar mas. Lo ſegundo ſe colige eſta verdad de las letras ſagradas, en las quales ſe ſignifica ſer neceſſario eſte propoſito de mudar la vida, y no pecar mas. El Propheta Ezechiel en aquel celebre teſtimonio, en el qual habla de la con-

D. Thom. q. 1. de las additiones, ar. 1. Mag. Cano. in relectio. de pœnit. en el lugar immediatamente alegado. Ezec. 18.

uer-

uerſiõ del pecador, nos pinta las calidades que ha de tener ſu conuerſion, diziendo. Si el malo hiziere penitẽcia de todos ſus pecados, y guardare todos mis mandamientos, no me acordare mas de todas ſus maldades. El guardar todos los mandamientos de la ley de Dios, no ſe puede hazer luego en el miſmo punto que vn hombre ſe conuierte: porque no ſe ofrecen luego todos los mandamientos de Dios juntos, ni ay ocaſion de cumplirlos luego. Y anſi neceſſariamente ha de hablar del propoſito firme que ha de tener el penitente, quando ſe cõuierte a Dios por contriciõ de cumplir toda la ley de Dios, y no pecar mas mortalmente. Eſte tan firme propoſito de no pecar mas entrañado en la contricion, llama el Propheta cumplimiento de la ley de Dios. Lo tercero ſe colige eſta ver-
Conc. Trid. Seſſ. 6. c. 6. dad, de la determinacion del Concilio Tridentino, que dize, que la verdadera penitencia que ſe haze antes del baptiſmo, incluye propoſito de la nueua vida. Luego tambien la verdadera contricion, y penitencia que ſe haze deſpues del baptiſmo, tiene entrañado en ſi eſte propoſito de la vida nueua. Porque quanto a eſto, la miſma razon es de la vna, q̃ de la otra. Lo quarto ſe colige facilmente, porque como hemos dicho, la verdadera contricion, procede y nace del amor de Dios ſobre todas las coſas. Eſte amor de Dios encierra en ſi el propoſito de guardar toda la diuina ley, como lo enſeña le-
Ioan. 14. ſu Chriſto por San Iuan. Luego tambien la cõtricion encierra en ſi eſte propoſito firme de no pecar mas mortalmente. Finalmente eſta verdad ſe colige de la miſma naturaleza de la contricion, la qual es dolor, y aborrecimiento, y reprobacion de los pecados, en quanto ſon ofenſa de Dios. Luego en eſta reprobacion, y aborrecimiento eſta encerrado vn propoſito firme de nunca cometer pecado mortal.

Acerca deſta concluſion ay vna duda, ſi eſte propoſito de no pecar mas mortalmente, que ſe encierra en la contricion, ha de ſer expreſſo y formal, o ſi baſtara virtual, aũque no ſe acuerde de eſſo en particular. En eſta dificultad ay diferentes pareceres. El primero es, que no es neceſſario q̃ eſte propoſito de no pecar mas mortalmente, ſe halle en la contricion, formal y expreſſamente, ſino que baſta virtual, ẽ implicitamente. Eſte propoſito virtual ſera, quando de tal manera le peſare al penitente de los pecados paſſados, que ſi el tiempo le diera lugar para aduertir en ello, propuſiera firmemente de nunca mas pecar mortalmente. Dos razones puede auer en fauor deſta ſentencia. La primera es, porque ſegun algunos Doctores, ſin penitencia formal, y expreſſa, y ſin acuerdo ninguno de pecados, por ſolo el amor de Dios, que es virtual penitencia, puede vno juſtificarſe en algun caſo, quando por la breuedad del tiempo no tiene lugar de tener contricion, y propoſito de euitar los pecados. La ſegunda razõ es, porque bien anſi como la contricion incluye propoſito de no pecar mas mortalmente, anſi tambien en la nueua ley encierra en ſi propoſito de confeſſarſe, como platicauamos arriba. Eſte propoſito de confeſſarſe no ẽ neceſſario que ſea ſiempre formal, y expreſſo, ſino baſta virtual, como diremos deſpues en eſte miſmo Capitulo. Luego tambien el propoſito de nueua vida, y de no pecar mas, baſta q̃ ſea virtual, y no es neceſſario que ſea formal. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto, y el Doctor Na- *Sot. in 4. d. 15. q. 1. art. 2.*
uarro, y el doctiſsimo Vega. La ſegunda ſentẽcia es, que eſte propoſito de nueua vida, y de no pecar mas mortalmente, ha de ſer explicito, y formal, y no baſta virtual. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero de los teſtimonios de la Sagrada Eſcriptura, y Concilios, y de las razones que trayamos para prouar que eſte propoſito de no pecar mortalmente, ſe encierra neceſſariamente en la contriciõ. Todos aquellos teſtimonios, y razones, parece que conuencen que eſte propoſito firme ha de ſer expreſſo, y formal, que no baſta que ſea virtual: porque en la cõtricion ſe encierra la charidad, y amor de Dios, como ya hemos dicho. Eſte amor de Dios, formal y expreſſamente, encierra en ſi el propoſito de cumplir la ley de Dios, como lo dize el Señor por San Iuan en el lugar ya alegado. Luego el propoſito de no pecar formalmẽte, ſe encierra en la contricion, y no baſta virtual. Lo ſegundo, porque la contricion formalmente, y expreſſamente dize, que el hombre ſe retire y aparte de la vida paſſada, y del eſtado del pecado. Luego tambien dize formal, y expreſſamente, que el hombre ſe llegue a la nueua vida, y que tenga propoſito formal de nunca mas pecar. Eſto ſignifica San Gregorio, quan- *Naua. in Manu. c. 1. nu. 10. Vega de iuſtificat. cap. 22.*
do dize, que la verdadera penitencia es llorar los males paſſados, y no cometer los pecados, y males llorados. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Cano, en aquella repeticion de penitẽcia, y otros muchos diſcipulos de Sãcto Thomas: y eſto parece que ſignifica Sancto Thomas. *Gregor. hom. 34.* *Cano in relect. de pœniten. par. 1. D. Tho. 4. contr. gentes, c. 170.*

Para declarar eſta verdad digo, que la primera ſentencia es bien probable, y la ſegunda parece mas probable. Que la primera ſentencia ſea bien probable, ſe conuence facilmente con las razones y Doctores que tiene por ſi. Que la ſegunda ſea mas probable, parece que ſe conuence, porque las razones que eſtan hechas en ſu fauor, parece que lo conuencen claramente, y las razones hechas en fauor de la contraria ſentencia tienen facil ſolucion. A la primera razon ſe ha de reſponder, q̃ el verdadero amor de Dios, y la charidad con que le amamos, ſobre todas las coſas encierra en ſi propoſito firme de guardar toda la ley de Dios, y por conſiguiente de nunca mas pecar mortalmente. Y anſi, aunque ſe perdonaſſen los pecados cõ el amor de Dios ſobrenatural, ſiempre auia de auer eſte propoſito expreſſo y formal, de nunca mas pecar. Lo ſegundo ſe reſponde, que aqui no hablamos en algun caſo raro, y extraordinario, quando no ay lugar de contricion, y ſe perdonan los pecados por el amor de Dios repentino, y feruoroſo, Sino hablamos en caſo comun, y ordinario, quando ay lugar de contricion, y penitencia, y ſe perdonan los pecados por ella. En tal caſo dezimos ſer neceſſario propoſito formal, y ex-

presso de no pecar mas mortalmente. De suerte, que el tal proposito expresso, y formal, es de intrinseca razon de la contricion. A la segunda razon de la contraria sentencia se respõde muy facilmente, que el proposito de confessarse que se encierra en la contricion en la nueua ley, no es tan intrinseco y essencial a la contricion, como el proposito de la nueua vida, de núca mas pecar: y ansi aunque el proposito de confessarse no es necessario que sea expresso, y formal, el proposito de núca mas pecar es necessario que sea expresso, y formal, por ser mas intrinseco: q este proposito sea mas intrinseco, se colige facilmẽte, porque en todo tiempo, y en toda ley fue necessario el tal proposito de nunca mas pecar. Pero el proposito de confessarse, no fue siẽpre necessario para la razon de verdadera contricion, sino tan solamente en la ley de gracia, quando el sacramento de la penitencia, esta instituydo como medio necessario para nuestra salud: despues del pecado mortal cometido despues del baptismo. De suerte, que mirada la naturaleza de la contricion, de su cosecha no encierra en si proposito de confessarse, y encierra proposito de nueua vida, y de nunca mas pecar.

Tercera conclusion. Para la justificacion del pecador, no es necessario que se multipliquen las contriciones, conforme a la multiplicidad de los pecados, aunque miremos la contricion en orden al sacramento de la penitencia, y como parte suya, aunque no seria mal consejo, sino muy bueno hazerlo ansi. Demanera que si vn pecador cometio diez, o doze pecados, para justificarse de todos ellos, no es necessario que tenga diez, o doze contriciones distinctas, sino basta vna para todos ellos, aunque sea en orden a la confession. Pero dezimos que seria buen consejo, y muy buena manera de hazer penitẽcia, si vno tuuiesse tantos dolores, y contriciones, como cometio pecados mortales. De suerte, que de cada pecado mortal tuuiesse su contricion, y dolor. Deziamos tambien en la conclusion, que basta vna contricion, aunque sea en orden al sacramento de la penitencia, y en orden a confessarse. Porque la contricion tiene razon de obra de la virtud de la penitencia, y juntamente dize orden al sacramento de la penitencia, como parte suya. Vna sola contricion es suficiente para perdonar todos los pecados, si se considera como obra de virtud, y tambien considerandola como parte de sacramento. De manera, que aunque haga memoria de todos los pecados mortales, y de cada vno en particular, para auerlos de confessar, no es necessario que de cada vno tenga distincta contricio. Vna es suficientissima para todos quantos pecados tuuiere. En esta doctrina desta conclusion, no conuienen todos los Doctores, antes algunos enseñan lo contrario, diziendo: que la contricion ha de ser especial y particular, y distincta de cada pecado por si. Esta sentencia tiene Alexandro de Ales, Ricardo, Durando, Pedro de Palude. Cayetano enseña, que la contricion cõsiderada como parte del sacramento, es necessario que sea especial, y distincta de cada pecado. De suerte, que quando los trae a la memoria, formalmente, y expressamente tenga dolor y contricion de todos los pecados que se acuerda, y de los que no se acuerda virtualmente. Verdad es, que estos Authores se pueden entender de vna misma contricion, que es especial y distincta de todos los pecados. De lo qual hemos de dezir despues, si siendo vna la cõtriciõ, es necessario que sea especial, y distincta de todos los pecados, o si basta dolerse dellos en general y en comun. Nuestra conclusion es comũ entre todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, Cayetano, Soto, Cano, Cordoua, el qual trae muchos Authores por esta sentencia: y esta es la que se ha de platicar, y seguir. Esta sentencia se prueua lo primero, porque no ay lugar ninguno de la Sagrada Escriptura, ni de Sanctos, ni Decreto de Concilio, ni razon alguna, de la qual se colija, que son necessarias tantas contriciones, distinctas, como son los pecados. Porque de la Sagrada Escriptura, solamente ay lugares, que dizen, que hagamos penitencia de nuestros pecados. Lo segundo se prueua facilmente esta conclusion, porque vna contricion verdadera de todos los pecados es suficientissima para justificar vn hõbre de todos sus pecados, porque trae consigo la Charidad sobrenatural, y el amor de Dios. Luego no es necessario que aya distinctas contriciones. Lo tercero se conuence, porque si fuessen necessarias tantas contriciones para justificarse vn hombre, no podria vn pecador cargado de millones de pecados justificarse en vn punto, y momento: porque no podria tener en tan breue tiempo tanto numero de contriciones, como tiene pecados. Lo qual no se puede admitir, por ser contra la Sagrada Escriptura, la qual dize, que en qualquier hora que gimiere el pecador, y tuuiere contricion de sus pecados se justificara dellos. Estas razones, no solamente conuencen de la contricion, como es obra de virtud, sino tambien como es parte del sacramento. Vna sola contricion es suficientissima para dolerse de todos los pecados que pretenden confessar: de los quales haze memoria en particular.

La segunda parte de la conclusion dize, que seria buen consejo hazerlo assi. Esto enseñan los Doctores, que vltimamente citamos. La razon es, porque bien assi como el pecador en qualquier pecado tuuo gusto, y contento, y se glorificó en el: assi tambien seria muy biẽ, que de cada pecado en particular tuuiesse su dolor, y contricion: conforme a lo que dize San Pablo, escriuiendo a los Romanos. Y assi como seruimos a la maldad y al pecado, assi tambien es razon que siruamos a la virtud y justicia. Cõsejo muy bueno es, que el hombre haga tantos sacrificios de si, quantos pecados cometio.

Desta conclusion, y de lo dicho acerca della bien facilmente se colige, que vna sola contricion es suficientissima para que el hombre se justifique, antes que en particular muy distinctamente piense sus pecados, conociendo tan sola-

Alexand. Alen. 4. par. q. 65. mẽ. S. art. 2. Ricar. in 4. d. 16. art. 4. c. 1. Durã. d. 17. q. 2. Pal. ead. dist. q. 1. Caiet. 3. p. q. 87. ar ti. 1. En las addiciones, q. 2. arti. 6. Caie. loco citato. Sot. in 4. d. 17. q. 22. art. 3. Cano in relect. de pœnit. p. 3 Cord. lib. 1. quæst. q. 15.

Ad Rom. 5. cap. 6.

solamente, y pensando que ha pecado mortalmente. Esto enseñan todos los Doctores citados en la conclusion. Esto conuencen las razones que alli trayamos. La contricion es dolor de los pecados, en quanto son ofensa de Dios, pretendiendo destruyrlos, y aniquilarlos con nuestras obras, que estriban en la misericordia y gracia Diuina. Como todos los pecados mortales conuienen en razon de ofensa de Dios, sola vna contricion es poderosa para aborrecer todos los pecados, y destruyrlos, en quanto son ofensa de Dios.

Quarta conclusion. Necessario es que la tal contricion encierre en si proposito por lo menos virtual, y implicito, en orden a todos los pecados mortales. Demanera, que aunque sea vna contricion respecto de mil pecados, el dolor y la detestacion, y la reprobacion los ha de tocar a todos, por lo menos virtualmente. De suerte, que aquel dolor y contricion, aunque sea vna respecto de tanto numero de pecados, en virtud, y quanto a la equiualencia, ha de ser como si fueran muchos. Todos los ha de llorar y aborrecer, y procurar destruyr, a lo menos virtualmente, y implicitamente. Esta verdad enseña Sancto Thomas, Durando, Adriano, Ricardo, Soto, y Cano, y todos los Doctores. Esta cõclusion se prueua lo primero, porque qualquier pecado mortal de su naturaleza tiene fuerça y virtud para desuiar y apartar al hõbre de Dios, y conuertirle a las criaturas. Luego la contricion que buelue al hombre a Dios, y le aparta de las criaturas, por lo menos implicitamente, y virtualmente, ha de tocar todos los pecados mortales, doliendose dellos, y destruyendolos: y sino sera suficiente para justificar al hombre. Lo segundo, porque la contricion de su naturaleza es suficiente para justificar el hombre, y causar la remission de los pecados. Luego necessario es que diga ordẽ a todos los pecados, por lo menos virtualmente. Lo tercero, porque la cõtricion es dolor de los pecados, por Dios summamente querido. Luego cosa necessaria es, que aquel dolor toque todos los pecados, aborreciendolos por lo menos implicitamente. Porque la charidad y amor de Dios, que se encierra en la contricion, tiene contradicion y repugnancia con todos los pecados mortales. Desta conclusion no ay dificultad entre los Doctores.

D. Thom. 3. par. q. 87. art. 1. de verit. q. 28. art. 5. ad 4. Dura. in 4. d. 17. q. 1. ad 1. Adri. q. 3. de bapti. Ricar. in 4. d. 16. ar. 4. q. 2. Soto, & Cano in locis supra cita.

Toda la dificultad es, si aquella vna contricion es necessario para que justifique, que formal y expressamente toque todos los pecados mortales, doliendose dellos, y aborreciendolos, pretendiendo destruyrlos, y satisfazer por ellos, o si basta que generalmente aborrezca todos los pecados y los reprueue en general y en comun, no descendiendo en particular distinctamente a cada pecado mortal, en lo qual ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, q̃ si la contricion se considera segun su naturaleza antes de la ley Euangelica, no es necessario para que justifique, que formal y expressamente toque todos los pecados, reprobandolos, y aborreciendolos. Basta que en general, y en comun le desagraden, y los aborrezca. Pero si se considera la contricion en la ley nueua, segun que dize orden a la confession sacramental, es necessaria cosa, que formal y expressamente toque todos los pecados mortales en particular, y distinctamente. La razon es, porque en orden a la confession esta el hombre obligado a pensar todos los pecados mortales en particular, y a reprobarlos por lo menos por las atriciones que se siguen de la contricion que tuuo al principio. Y assi la contricion ha de tocar formalmente todos los pecados mortales. De suerte, que como los va pensando en particular, y distinctamente para auerlos de confessar, assi tambien los ha de yr aborreciendo. Esta sentencia enseñan algunos Doctores, particularmente modernos. Y esta sentencia tiene alguna probabilidad: por tenerla algunos Doctores.

Quinta conclusion. A mi me parece casi cierto, que no es necessario para la justificaciõ, que la contricion de qualquiera manera que la consideren, formal y expressamente, toque todos los pecados, doliendose dellos, y aborreciendolos. De suerte, que ni de su naturaleza, ni como dize orden a la confession sacramental, es necessario esto. Esta cõclusion enseña Cayetano, y todos los discipulos de Sancto Thomas, y se prueua claramente: lo primero, porque el pecador por muchos y grauissimos pecados que tẽga, se puede justificar en vn momento por la cõtricion, como lo enseña la fẽ, y en tan breue tiẽpo no puede el hombre hazer memoria de tantos y tan graues pecados, formal y expressamẽte. Luego no es necessario que la contricion, formal y expressamente, toque todos los pecados, doliendose dellos, y aborreciendolos. Que no sea necessario tampoco en orden a la confession, esta claro, porque si la contricion de su naturaleza no tiene esso, tampoco lo tiene en la ley Euangelica, en la qual no se le añadio, sino tan solamente orden a la confession. De suerte, que basta, y es necessario que aquella contricion se estienda a todos los pecados mortales virtualmente, porque no se puede perdonar vno sin otro. Esto prueua el argumento hecho por la contraria sentencia. Hasta agora hemos determinado, si es necessario que la contriciõ, formal y expressamente, ha de tocar todos los pecados, aborreciendolos y reprobandolos. Hemos determinado, que basta virtualmente tocar todos los pecados, y estenderse a ellos.

Caiet. q. 2. de contritione, discipulos de Sancto Thomas, en las additiones, q. 2. art. 6.

Toda via queda vn poco de dificultad, si es necessario pensar todos los pecados mortales, y aborrecellos, y reprobarlos, y desagradarse de ellos, en particular, y distinctamente: ora se haga esto por vn aborrecimiẽto y reprobaciõ, ora por muchos.

Caiet. q. 2. de contritione, Soto, y Cano en los lugares alegados, los demas discipulos de S. Tho. en la q. 2. de sus additiones art. 6.

Sexta conclusion. Necessaria cosa es pensar todos los pecados mortales, y cada vno por si, y aborrecellos en particular, y reprobarlos en orden a la confession sacramental. Esta conclusion enseña Cayetano, y el Maestro Soto, y Cano, y todos los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase claramente con esta razon. Porque como

como diremos abaxo, hablado de la confesio, precepto diuino ay de confessar todos los pecados en particular, y distinctamente. Para este efecto es necessario pensarlos en particular y distinctamente, y aborrecerlos, y reprobarlos desta misma suerte. Luego necessario es en orden a la confesion, pensar en particular los pecados, y aborrecerlos. Esto es tan cierto en Theologia, que algunos Doctores dizen, que es error lo contrario: y assi desto no ay que dudar.

Passemos mas adelante a declarar otro punto: que tiene mas dificultad, y es, si es necessario pensar todos los pecados, y aborrecellos en particular, y distinctamente, sin orden a la confesion. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera es, que sin orden a la confesion es necessario pensar todos los pecados distinctamente, y en particular, y reprobarlos. De suerte, que en toda ley, y antes de la de Gracia esto era necessario. Assi lo enseña el Maestro Soto, y el Maestro Cano en los lugares citados. La segũda sentencia es, que esto no es necessario en toda ley, sino tan solamente en la ley de gracia en orden a la confesion. Esta sentencia enseña Cayetano en el lugar immediatamente citado. Y esta sentencia tienen communmente los Doctores discipulos de Sancto Thomas.

Discipulos de S. Tho. en la segunda question de las additiones, art. 6.

A esta duda se ha de dezir, que la primera sentencia tiene alguna probabilidad, pero la segũda es mucho mas probable. Que la primera sentencia tenga probabilidad se conuence con la autoridad de los Doctores, que la tienen. Tambien se conuence con esta razon, porque en la ley nueua parece que no se pide mas al pecador que la penitencia que estaua obligado a hazer dentro del coraçon en la presencia de Dios la explique, y declare delante del sacerdote, q̃ tiene lugar de Dios. Luego, si en la ley nueua es necessario traer a la memoria todos los pecados en particular y distinctamente, y tener dolor dellos, y reprobacion: tambien esto sera necessario en toda ley, y en todo estado. Los Doctores que enseñan esta sentencia dizẽ, que esto es necessario, no solamente por fuerça y virtud de precepto, como las demas cosas que caen debaxo de precepto, sino como medio necessario para conseguir nuestra salud. Pero aduierten estos Doctores, que este examen de consciencia, y detestacion de todos sus pecados, es necessario como medio, que no se puede poner sino es en tiempo. Por lo qual si por la breuedad del tiempo, o por otra causa legitima no se pudiesse esto hazer, entonces bastaua voto, y desseo de hazer este examen particular con este aborrecimiento de los pecados en particular. El tal voto y desseo, no es necessario q̃ sea expresso, y formal: basta que sea implicito y virtual, como el voto de confessarse, que se encierra en la contricion quando vn hombre se justifica por ella. La segunda sentencia es mucho mas probable, por la autoridad de Cayetano, y de todos los Thomistas que la tienen por mas probable, y tambien por este argumento. Porque no ay razon ninguna q̃ fuerce y obligue a dezir esto sin orden a la confesion. Luego quando no auia tal necessidad, no auia para que.

Septima conclusion. De la grandeza del dolor en que consiste essencialmente la contricio: el dolor de la contricion: y el aborrecimiento de la voluntad ha de exceder todos los demas dolores y aborrecimientos, *apretiatiue, y æstimatiue*, pero no es necessario que sea el mayor, y el summo, segun la intension. En esta conclusion tan solamente hablamos del dolor de la voluntad, no del apetito sensitiuo. Esta conclusion tiene dos partes. La primera la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y en particular el Maestro Soto, y el Maestro Cano, que disputan esta dificultad muy bien. Esta conclusion se prueua quanto a la primera parte, lo primero con la razon de Sancto Thomas, porque el dolor de los pecados, que se encierra en la contricion es por Dios, summamẽte querido, y amado sobre todas las cosas *apretiatiue*, esto es, preciandolo, y estimandolo en mas que a todas las cosas. Luego tambien el dolor que se tiene de los pecados, en quanto son ofensa de Dios, ha de ser el mayor *apretiatiue*. Lo segundo se prueua, porque como dize San Augustin, el amor es fundamento del aborrecimiento: porque de la suerte y manera que ama vna cosa, aborrece su contrario. Conforme a como vno ama el viuir, assi aborrece la muerte su cõtraria. Pues siendo assi, que a Dios sin sobrenatural, en razon de serlo, estamos obligados a amar summamente en este sentido, que lo preciemos, y estimemos en mas que a todas ellas, assi tambien estamos obligados a aborrecer sumamente el pecado, contrario de Dios, y que le ofende, y tener dolor summo del, preciando lo y estimandolo por el mayor mal de todos los males: como Dios es el mayor bien de todos los bienes. La segunda parte de la conclusion tienen los mismos autores que tienen la primera. De suerte, que segun esta sentẽcia que es la verdadera, no es necessario que el dolor de los pecados mortales sea con summa intension, y con el mayor conato que sea posible. Esta parte se prueua lo primero: porq̃ el amor de Dios no es necessario que sea summamente intenso. La razon es clara, porque qualquiera obra de charidad, y qualquier amor por remisso que sea, mana y procede del habito de charidad, y es suficiente para amar a Dios sobre todas las cosas, como estamos obligados a amarle. Luego tambien el aborrecimiento del pecado contrario a Dios, y el dolor del, no es necessario que sea summamente intenso, y con todo el conato posible. Lo segundo. El precepto de la Fe, y de la Esperança se puede muy bien cumplir, aunque vn hombre no crea en Dios, ni espere en el con todo el conato, y intẽsion de la Fe, y Esperança sobrenatural. Luego tambien cumplira con el precepto de la contricion, aunque no tenga summa intension, y summo conato en el dolor. Lo tercero se prueua esta parte de la conclusion, porque de otra manera seguirseya necessariamente, que todas

S. Tho. q. 3. de las additiones art. 1. el M. Soto in 4 d. 17. q. 2. art. 4. Cano en el lugar citado.

las

las contriciones fuessen iguales en la intensiõ, y en el conato, quanto a el dolor que encierra en si, lo qual en ninguna manera se ha de admitir. Lo vltimo se prueua, porque si la contraria sentencia fuera verdadera, vuiera mucha razon de tener muchos, y muy grandes escrupulos en lo que toca a la contricion, y el dolor que se encierra en ella. Porque nadie podria tener seguridad ninguna de que tiene summo dolor intensamente.

Desta conclusion se sigue, que algunas sentencias que ay en contrario, no son verdaderas, ni ay que tener escrupulo ninguno, por ser tan cierta nuestra sentencia, segun la commun doctrina de todos los Doctores: particularmẽte deste tiempo. No se puede tener la sentencia de Adriano, que enseña, que el dolor de la contricion ha de ser summamente intenso, y con todo el conato de la voluntad. Tampoco es verdadera la sentencia del Doctor Escoto, que enseña, que para verdadera contricion, es necessario cierto grado de intension, y assi sino llega el dolor a aquel grado de la intension, no sera verdadera contricion. Todas estas sentencias no son verdaderas, y son muy escrupulosas, y no siruen sino de enlazar las almas.

Adria. q. 1. de pœnit. art. 1. & quodlib. 5. ar. 3. Escoto in 4. dist. 14. q. 2.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, q̃ a la perfection de la contricion pertenece, que el penitente de ninguña cosa del mundo tenga tan intenso dolor, ni le aflija tanto, ansi en el alma, como en el cuerpo, como la ofensa de Dios. De suerte, que aunque esto no es necessario, ni cae debaxo de precepto, es consejo, y perfection grande. Assi lo enseñan todos los Doctores, que enseñan nuestra conclusion: y la razon es clara. Porque la contricion, que nace y procede del amor de Dios, es del summo mal, que es el pecado contrario a Dios. Luego bien ansi como es gran perfectiõ del amor de Dios, que sea mas intenso, que todos los amores de las cosas del mundo, y tal, y tan calificado lo tienen los Sanctos, y perfectos, assi tambien el dolor de los pecados, que procede deste amor, ha de ser mas intenso, que el dolor de los demas males del mundo, y esto pertenece a la perfection de la contricion. Esta razon se esfuerça, porque assi como Dios es el mayor bien de todos los bienes, y por esta razon es cosa conuenientissima a la perfection del amor de Dios, q̃ sea mas intenso, que el amor de los demas bienes. Assi tambien el pecado es el summo mal de los males: luego a la perfection de la contriciõ pertenece, que el dolor del pecado sea mas intẽso, que no el dolor de los demas males del mundo.

Queda vna duda breue, si sera pecado tener mas intenso dolor de la perdida de los bienes temporales, que del pecado mortal. A esta duda facilmente se responde, que no es pecado mortal. Assi lo enseñan todos los Doctores en los lugares alegados. La razon es clara, porque el tal cumple con el precepto de la contriciõ, como ya hemos dicho: luego no peca mortalmente, aunque tenga mas intenso dolor de la perdida de los bienes temporales,

Para declarar con mayor perfection todo lo que esta dicho acerca desta conclusion, se han de declarar dos dudas breues. La primera es, si el dolor del pecado, que se encierra en la contricion, ha de ser mayor, respecto del pecado, en quanto es ofensa de Dios, o en quanto me daña a mi, y causa en el detrimento grande, que en realidad de verdad causa. Para lo qual se ha de aduertir, que el pecado tiene como dos razones. La vna es, ser ofensa de Dios, y injuria suya, que quanto es de su parte haze mal y daño a la Diuina Magestad, aunque en hecho de verdad Dios no recibe el daño, por ser incapaz del. La segunda razon es, que en realidad de verdad nos ofende a nosotros mismos, causando en nuestras almas real y verdaderamente, mal y daño. Por el pecado perdemos la vida del alma, que es la gracia, y adquirimos otros graues daños, y detrimentos. La duda es, si hemos de tener mayor dolor del pecado por la primera razon, que por la segunda. En esta dificultad Durando tiene por opinion, que el dolor del pecado en quanto es ofensa de Dios, no ha de ser mayor, que en quanto nos haze mal a nosotros, y nos causa detrimento. Antes ha de ser mayor segun esta razon. La razon deste Autor es, porque el mal y la injuria que se haze a Dios no es verdadero mal: porque nadie puede causar en Dios algun mal, o daño verdadero: porque el no es capaz de semejante daño, ni mal. Pero el pecado en nosotros causa verdadero mal, y assi mas nos ha de doler el pecado por la segunda razon que no por la primera. En esta duda, la resolucion verdadera es, de la qual no ay genero de duda, que el dolor del pecado ha de ser mucho mayor, en quanto es ofensa de Dios, y mal suyo, en la manera que lo puede ser, que no en quanto causa en nosotros mal y daño. La suprema razõ porque hemos de aborrecer el pecado, es ser ofensa de Dios, y luego por ser mal nuestro. Esto enseña el Angelico Doctor Sãcto Thomas, y todos sus discipulos. Esta resolucion se prueua lo primero, porque el odio, y aborrecimiento del pecado, y el dolor de la contricion nace y procede del amor: y assi tal y tan grãde ha de ser el dolor del mal contrario, quanto fuere el amor. Pues siendo assi, que el bien Diuino es el supremo, que se ha de amar sobre todas las cosas, tambiẽ el mal diuino, como es mal diuino, se ha de aborrecer sobre todas las cosas: y el dolor del ha de ser el mayor. Y assi el dolor del pecado en quanto es ofensa de Dios, ha de tener el primer lugar. Lo segũdo se prueua esta verdad Theologica: porque el pecado en quanto ofende a Dios tiene razon de mal de culpa. En quanto causa en nosotros daño y detrimento, tiene razon de mal de pena. Luego mas nos ha de doler en quanto ofende a Dios, porque la razon de mal de culpa es la suprema razon de mal: de tal suerte y calidad, que por esta razon de mal, nos llamamos verdaderamente pecadores. El argumento de Durando es muy facil de soltar, diziẽdo, que aunque por el pecado verdaderamente no causemos mal en Dios, con todo esso es grandissimo

Durã. in 4. d. 17. q. 7.

D. Thom. in addit. q. 3. art. 1. ad 4.

dissimo mal, y supremo mal, el desuiarnos de su diuina ley, y de su voluntad. Es esto tan grãde mal, que en ninguna manera se puede comparar con otro mal ninguno.

La segunda dificultad es, si ha de ser mayor el dolor del pecado, en quanto causa en nosotros este daño y detrimento, o del carecer de Dios. El pecado causa el detrimento, y daño q̃ ya hemos dicho, y juntamente por el pecado incurrimos otro daño, que es carecer de Dios. La dificultad es, qual destos es mayor daño, y de qual ha de ser mayor el dolor. A la qual dúda responde Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar, que immediatamente citamos, que el dolor de carecer de Dios, ha de ser el mayor. Porque el carecer de Dios es el supremo de los males de pena, y mucho mayor que el detrimento del pecado, que causa en nosotros. De suerte, que el supremo mal es el de la culpa, en quanto ofende a la Diuina Magestad. En segundo lugar esta el carecer de Dios, y luego en vltimo lugar el daño q̃ causa el peca do en nuestras almas.

Octaua conclusion. El dolor del pecado, que esta en el apetito sensitiuo, eligido y causado por la election de la voluntad, no es necessario que sea grandissimo dolor. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en las Addiciones a la tercera parte. La razon esta clara, porq̃ el dolor del apetito sensitiuo, no es de essencia de la contricion, ni tampoco es cosa perteneciente a su essencia: y assi no es necessario que el tal dolor sea el mayor. Y assi acontece muchas vezes, que los hombres tienen mayor dolor sensitiuo de otras cosas que del pecado. Pero desto no ay que hazer escrupulo, ni es cosa que importe tanto. Lo verdadero y substancial es, tener grandissimo dolor en la voluntad, en la qual reside la virtud de la contricion.

D. Thom. in addit. q. 3. ar. 1.

Acerca desto mismo se ha de aduertir, q̃ aunque en el dolor de la contricion no pueda auer exceso por grande que sea, como no lo puede auer en el amor de Dios, de donde mana y procede la contricion, por mucho dolor de los pecados que tenga vn hombre, nunca excede. Cõ todo esso podria auer exceso de parte del dolor, que se causa en el apetito sensitiuo. Tan grande y tan sensible podria ser el dolor, que excediesse el hombre por hazerle daño a la salud. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. De suerte, que en lo que toca a esto ha de auer moderacion, y templança, y la prudencia tiene su lugar para poner medio en lo q̃ toca a no exceder.

D. Thom. in addit. q. 3. ar. 2.

Nona conclusion. Cierta cosa es en Theologia, que el dolor de la contricion ha de ser mayor apreciatiue del mayor, y mas graue pecado, que no del que no lo es tanto. De suerte, q̃ segun la mayor, o menor grauedad del pecado ha de ser mayor, o menor el dolor del coraçõ. Esta verdad enseñan todos los Theologos cõ Sancto Thomas principe dellos. La razon es, porque la contricion es dolor de los pecados, en quanto son ofensa de Dios: luego el pecado que tiene razon de mayor ofensa de Dios se ha de aborrecer mas, y del tal hemos de tener mayor dolor. Lo segundo se prueua esta cõclusion, porque el dolor de la contricion se ordena a satisfazer a Dios por la culpa, y por la ofensa, como lo enseñan los Theologos con Sancto Thomas. Luego del mayor pecado es necessario que sea mayor el dolor, para recompensar mejor la injuria que se hizo a Dios. Pero hase de aduertir, que no es necessario, que el dolor de la contricion sea mayor que el mas graue pecado formal, y expressamente, sino basta que virtualmente tenga mayor dolor: de suerte, que tenga proposito de euitar mas el mas graue pecado. Esto enseña Sãcto Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque el pecador se puede justificar en vn instante por vna sola obra de contricion, como es cosa sabida en Theologia. Esta contricion formal y expressamente no es necessario que toque todos los pecados formal y expressamente, como queda determinado arriba: luego no es necessario que formal y expressamente el dolor de la contricion sea mayor de vn pecado que de otro, sino basta que virtualmente y implicitamente, como los toca la contricion.

D. Thom. 3. par. q. 85. art. 3.

D. Thom. in add. q. 3. ar. 3.

De lo dicho se sigue claramente, que qualquiera contricion verdadera, por remissa que sea en la intension es suficiente para perdonar todos los pecados, y tener mayor dolor apretiatiue de los mas graues pecados, que no de los que no son tan graues. De dõde viene, que de dos pecadores, si el vno cometio mas graues pecados que el otro, no es necessario por fuerça de precepto, ni como medio necessario para la salud espiritual, que el que mas grauemente peco tenga mas intenso dolor. Porque qualquier dolor como llegue a tener razon de verdadera contricion es suficiente para tener mayor dolor del mas graue pecado, no intensiuamente, sino extensiuamente. Lo qual se declara muy bien por esta condicional, que virtualmente tiene en su coraçon, el que tiene verdadera contricion, si vuiera de pecar antes cometiera pecado de hurto, que no de homicidio, por ser mas graue el homicidio. Esto enseña Sancto Thomas, y el Maestro Soto, y todos los Doctores. Tambien se sigue de lo dicho q̃ para que vno tenga contricion es necessario q̃ proponga antes de padecer qualquiera pena en general, y en commun, que auer pecado, y que quisiera mas auer sufrido qualquier mal de pena, que auer cometido el menor pecado mortal. Porque mayor mal es el pecado mortal, q̃ todos los males de pena. Y tambien, porq̃ qualquiera que tiene contricion, tiene charidad, y amor de Dios, y su diuina gracia, como lo enseña Sancto Thomas, y lo hemos dicho arriba: y qualquiera que tiene charidad mas ama a Dios que assi mismo, y por el cõsiguiente, antes quiere padecer qualquier pena en general, que perder, o auer perdido a Dios, por el pecado mortal, que aparta de la diuina Magestad. Dixe en general y en commun, porque como enseña Sãcto Thomas, y Innocencio, ninguno esta obligado a dezir dentro de su coraçon en particular,

D. Thom. in add. q. 3. ar. 3. Sot. in 4. d. 17. q. 2. art. 4.

D. Thom. quodlib. 1. art. 9.

D. Thom. loco immediate

citato. Innocen. ca. omnis vtriusque sexus. de pœnit. & remiſ.

lar, que quiere mas padecer eſta, o aquella pena, que pecar. Antes es mejor conſejo, que los flacos no hagan ſemejantes comparaciones, dētro de ſu coraçon, porque no les ſean ocaſiō de caer en algun pecado mortal. Por donde muy mal haria el confeſſor, que dixeſſe al penitente, que quiera mas ſer quēmado, o muerto, que pecar, o auer pecado mortalmente: porque eſto ſeria tentar grauemente al penitente, ſin ninguna neceſsidad. La razō es clara, porque eſtos males conſiderados, mas en particular, cauſan mucho mayor eſpanto, que conſiderados en general, y podria ſer, que el que tiene propoſito en general y en commun de padecer todos los males del mundo antes que pecar mortalmente, ſi en particular conſideraſſe quiças desfalleceria, y pecaria mortalmente.

Decima concluſion. Todo el tiempo deſta vida es tiempo de contricion y dolor de los pecados. Aſsi lo enſeña ſan Auguſtin, quando dize, que donde el dolor ſe acaba falta la penitencia, y donde falta la penitencia, no queda lugar de perdon. Quiere dezir, que el dolor, y la penitencia de pecado mortal jamas ſe ha de acabar, ſi queremos alcançar perdon de Dios: es razon que toda la vida tengamos dolor de nueſtros pecados. Eſta concluſion ſe puede entender en dos ſentidos. El primero es, que de qualquier pecado mortal, por ſer tan grande mal, hemos de llorar toda la vida, y tener dolor, y penitencia del. En eſte ſentido habla San Auguſtin en el lugar citado, y lo enſeña Santo Thomas, y los Thomiſtas. Siempre hemos de procurar de deſtruyr el pecado cometido, y la pena del pecado, y los daños que ſe ſiguieren del, teniendo ſiempre dolor, arrepentimiento y contricion del pecado. En eſte ſentido es conſejo muy bueno y ſanto hazerlo anſi. Pero no es neceſſario como medio para la ſalud, ni como coſa q̄ cae debaxo de precepto. Como el ſacramento de la penitencia ſe puede iterar de los miſmos pecados, y es muy buen conſejo el hazerlo anſi como lo enſeñamos arriba: anſi tambien la contricion, y dolor de los miſmos pecados, ſe puede iterar, y es muy buen cōſejo hazerlo anſi. Otro ſentido tiene eſta concluſion, y es que todo el tiempo de la vida es tiempo de contricion, y dolor de los pecados. De ſuerte, que aunq̄ mas graues pecados cometamos en eſta vida, ſiempre ay lugar de dolor, y contricion, por la qual ſe perdonan los pecados mortales. Aunq̄ Dios nos aya perdonado millones de pecados muchas vezes cometidos por diuerſas contriciones, ſi de nueuo pecamos repitiendo la contricion, y el dolor nos perdonara Dios de nueuo. Eſto es cierto ſegun nueſtra fe, como lo enſeñan Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. Como el ſacramento de la penitencia todo el tiempo de la vida ſe puede repetir ſobre varios y diuerſos pecados, anſi tā bien el dolor y la contricion interior ſe puede repetir de varios y diuerſos pecados. En la otra vida no tienen los pecados remedio ninguno, pero en eſta vida ſiempre tienen remedio, que es hazer penitencia dellos.

Auguſ. li. de pœni.

D. Thom. in add. q. 4. art. 1.

D. Thom. 3. part. q. 84. art. vlti. & q. 68. ar. 1.

Acerca del primer ſentido deſta concluſion q̄ da vna duda digna de ſaberſe. Si vn hombre bueno y ſanto, que ſabe cō gran probabilidad, y caſi ciertamente, moralmente hablando, que ſe le han perdonado los pecados quanto a la culpa, y quanto a la pena, por fuerça y virtud de la contricion que tuuo, ſi podra de nueuo tener dolor de aquellos miſmos pecados. Semejāte duda puſimos arriba del ſacramento de la penitencia, ſi es iterable ſobre los miſmos pecados, quando ſe entendieſſe moralmente con gran probabilidad, que eſtan perdonados, quanto a la culpa y pena por el ſacramento que precedio. La razon de dudar a nueſtro propoſito es, porque el objecto y materia de la contriciō es el pecado. En el tal caſo el pecado eſta perdonado, y deſtruydo, y aniquilado quanto a la culpa, y quanto a la pena, por la contricion, y dolor que precedio. Luego no puede el tal hombre tener contricion de nueuo del tal pecado, pues falta objecto y materia. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan, que no puede auer contricion de tal pecado en eſte caſo. Eſto enſeñan los Doctores que dizen, que en ſemejante caſo, quando ay eſta probabilidad que ſe perdonaron los pecados por el ſacramento precedente, no ſe puede repetir el ſacramento, por no auer materia, que ſon los pecados.

En eſta dificultad digo lo primero, que regular y comunmente puede auer contricion de los pecados de que ya otras vezes hemos tenido contricion. En eſto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque regular y comunmente, no todos los hombres tienen eſſa gran probabilidad de que ſe le perdonaron los pecados quanto a la culpa, y quanto a la pena, por la contricion paſſada. Y anſi es muy bié repetirla ſiempre de nueuo, para alcāçar nueuo perdon de los pecados. Digo lo ſegundo, que en el caſo de la duda ſe puede muy bien repetir la contricion. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos. La razon es, porque cō mo enſeña Santo Thomas, el daño que hizo el pecado, aunque ſe perdone el pecado, y ſe borre del alma ſiempre queda quanto a alguna coſa, y nunca el hombre ſe reſtituye a la dignidad antigua del eſtado de la innocencia: y anſi quāto a eſte efecto queda el daño del pecado, y puede auer dolor y contricion del, como ſi quedaſſe quanto al efecto de la pena. Lo ſegundo ſe prueua, porque ſi el ſacramento de la penitencia ſe puede iterar en eſte caſo, tambiē ſe puede iterar la contricion, porque anſi el ſacramento como la contricion ſe ordenan al perdon de los pecados y a ſu deſtruycion. A la razon de dudar ſe reſponde muy facilmente, que el pecado, en el tal caſo ſiempre queda quanto a algun efecto, aunque el no quede en ſi, ſiempre dexa algun raſtro de ſi. Quando eſto no fuera, baſtaua que la contricion de ſu naturaleza diſpone a la gracia q̄ perdona el pecado. Por lo qual la nueua contricion diſpone a nueua gracia de ſu naturaleza perdonadora del pecado, aunque agora actualmente no le perdone.

D. Thom. q. 4. in add. ar. 1.

Vndecima concluſion del efecto de la contri

cion

cion. La verdadera contricion quita todos los pecados mortales,y es efecto proprio suyo la remision de los pecados mortales.Esta conclusion es cierta,segun nuestra fee. De suerte, que es cierto de fe,q̃ todos los pecados mortales por graues que sean,se perdonan por la verdadera contricion y dolor de los pecados.Tábien es cierto y aueriguado segun nuestra fe, que puede el pecador tener contricion de qualesquier pecados, por graues y enormes que sean,con la qual se puede justificar de sus pecados.Esta conclusion enseñan todos los Theologos con Santo Thomas, particularmente todos sus discipulos:los quales con muchos lugares de la sagrada Escriptura,y con muchos testimonios de Santos prueuã esta verdad Catholica.Breuemente sera bien pobrar esta conclusion.Lo primero se prueua de la sagrada Escriptura, de aquel celebre testimonio del Profeta Ezechiel. En el qual con muy elegantes palabras el Profeta en nombre de Dios promete perdon de los pecados, y que no se acordara Dios mas de ellos,si hizieremos penitencia,teniendo verdadera contricion de nuestros pecados.Lo segundo se prueua del Concilio Tridẽtino:el qual determina esta verdad en dos partes.En el segundo lugar nos enseña como con la verdadera contricion se reconcilia el hombre con Dios.Lo tercero se prueua esta verdad con esta razon:porque la contricion como arriba deziamos tiene entrañado en si el amor de Dios,y su diuina charidad,con la qual no se cõpadece pecado mortal ninguno, y ansi todos los echa fuera: luego es perdonadora de todos los pecados mortales.Lo quarto se prueua,por que Sancto Thomas,y todos sus discipulos enseñan, que la penitencia y la contricion de su naturaleza tienen destruyr y deshazer el pecado mortal:luego la contricion perdona todos los pecados mortales.

S. Tho. 3. p. q. 86. art. 1. & in Addit. q. 5. ar. 1.

Ezech. c. 18.

Conc. Trid. sess. 6. cap. 14. & sess. 14. ca. 4.

D. Tho. 3. p. q. 85. art. 2.

Que en esta vida siempre podamos tener verdadera contricion, y conuertirnos a Dios de coraçon, tambien es de fe y lo prueuan los mismos Authores en el lugar arriba citado.En esta vida siempre tiene el hõbre libre aluedrio para boluerse a Dios, ningun pecado ni pecados por graues y enormes que sean, son poderosos para quitar el libre aluedrio en esta vida. La gracia de Dios tambien la tenemos a la mano.Su diuina misericordia y piedad es tal y tã grande,que nunca faltã de su parte ayudas del Cielo, con las quales nos podamos boluer a Dios, y tener dolor y contricion de nuestros pecados. Teniendo contricion dellos, por su fuerça y virtud se perdonan.

D. Thom. Addit. q. 5. art. 1.

Pero hase de aduertir con el Angelico Doctor Sancto Thomas,y con todos sus discipulos,que la contricion de otra manera, perdona los pecados,y causa la gracia, quando es actualmente parte de sacramento, y de otra manera quando no es parte del sacramento de la penitencia,sino que dize orden a el. Puede acontecer que la contricion sea parte del sacramento de la penitencia,como quando vn hombre con verdadera contricion de sus pecados se llega a confessar,y le absuelue dellos. En este caso la contricion es parte deste sacramento. Otras veces puede acontecer que no sea actualmẽte parte del sacramento,aunque diga orden a el. Como quando vn pecador mucho antes que se cõfiesse tiene dolor y verdadera contriciõ de sus pecados.Estas contriciones perdonan los pecados mortales,y causan la remision dellos,como ya hemos praticado:pero causanla de diuersa manera.Si se considera como parte del sacramento,causa la gracia y la remision de los pecados efectiuamente, como instrumento de la diuina virtud,a la manera que la causan los sacramentos de la nueua ley,como lo enseña Sancto Thomas,y todos sus discipulos.Demanera que la contricion junta con la confession,y absolucion,participa vna diuina virtud,demanera que como instrumento diuino causa la gracia y remision de los pecados.Si la contricion se considera de la segunda manera segun que no es parte de sacramento, no causa la gracia, ni la remision de los pecados, como instrumẽto diuino,sino tan solamente como disposiciõ vltima que dispone a la gracia y a la remision de los pecados, con la qual no se compadece ningun pecado mortal. Pero hase de aduertir, que no faltan algunos Doctores que enseñan, que esta contricion ansi considerada por dezir orden y respecto al sacramento de la penitencia,dispone a mayor gracia, y remision de pecados,que de su naturaleza sin aquel ordẽ. Declaremos este punto en vn hombre que en la ley de gracia se conuierte a Dios, con contricion de sus pecados,como quatro con orden al sacramento de la penitencia, y otro que en la ley antigua se conuirtio con la misma intensiõ de contricion,al primero le daran mayor gracia segun estos Doctores,tan solamente por dezir orden, y mirar como fin al sacramento de la penitencia.Pero no le daran tanta gracia,como si actualmente recibiera el sacramento de la Penitencia:porque de mayor virtud, y effica cia es recibir actualmente el sacramento, o dezir orden a el y mirarle como a fin.

D. Thom. 3. par. q. 86. art. 2.

Duodezima conclusion.Fuera de sacramento,ninguno se puede justificar ni alcançar perdon de sus pecados mortales, sin contricion,y verdadera penitencia,hablando de ley ordinaria. Esto tiene verdad, no solamente en la ley Euangelica, sino tambien en todas las leyes passadas. Esta conclusion es certissima segun nuestra fee,determinada en la Iglesia contra algunos errores.Esta verdad enseña Sancto Thomas,y todos sus discipulos, y todos los demas Doctores.Esta conclusion se prueua de las Sagradas Escripturas en las quales siempre que se promete perdon de los pecados como necessaria condicion se pone la penitencia, y la contricion. Esto se vee claramente en el Propheta Ezechiel, el qual en persona de Dios dize que perdonara los pecados cometidos contra el,si el pecador hiziere penitencia. Christo nuestro señor por el Euangelista San Mattheo nos persuade, que hagamos penitencia, y tengamos contricion de nuestros pecados,y desta manera

Ezech. 18 & 33.

Matth. c. 4.

se

se llegara a nosotros el Reyno de Dios, esto es la graciaque perdona todos los pecados, y los lança del alma. Lo segundo se prueua esta verdad con muchos testimonios de los Sanctos Padres en particular de San Augustin, y referense sus palabras en el Derecho. Lo tercero se prueua esta conclusion, muy claramente de la determinacion del Concilio Tridentino, que dize que en todo tiempo fue necessaria la penitencia, y contricion para la remission de los pecados mortales. Lo vltimo se prueua esta cõclusion con la razon de Sancto Thomas en el lugar citado. Porque el pecador quando peca mortalmente con su propria voluntad se aparta de Dios, y se desuia del, y se conuierte a las criaturas, luego para quitar el pecado del alma, y alcançar perdon del, fue necessarissimo, que el pecador con su propria voluntad se conuirtiesse a Dios, y se desuiasse del bien criado, y que el mismo con la contricion y penitencia, que es obra de su propria voluntad, destruyesse el pecado, y alcançasse perdon del. Diximos en la conclusion, fuera del sacramento de la penitencia: porque con el sacramento de la penitencia bastara atricion perfecta para la justificacion, como diremos abaxo en su proprio lugar.

De conse. d. 4. cap. omnis de pœnit. d. 1. cap. neminem Con. Trid. sess. 6. c. 6. cap. 14. can. 3. & sess. 14. c. 1. & 4.

Pero hase de aduertir, que la penitencia, y contricion que es necessaria para la remission de los pecados, no es solamente cessar dellos, y començar nueua vida, sino tambien dolor, y aborrecimiento del pecado passado, con proposito de nunca mas ofender la diuina Magestad. Esto determina el Concilio Tridentino en el lugar immediatamente citado. En esta conclusion como esta declarada conuienen todos los Catholicos.

Toda la dificultad cõsiste en saber la calidad desta penitencia si ha de ser formal, y expressa con formal y expresso dolor, y contricion de los pecados passados, y con proposito formal de no los cometer mas.

Tercia decima conclusion. Regular y comunmente, y de su naturaleza para la remissiõ de los pecados mortales, fuera del sacramento de la penitencia es necessaria penitencia, y contricion formal, y expressa, y con proposito formal y expresso de nunca mas pecar. Esta verdad determinan con Sancto Thomas todos sus discipulos, y todos los Doctores modernos en el lugar citado. Esta conclusion se prueua lo primero de las Sagradas Escripturas, en los lugares citados en la conclusion precedente, y en otros muchos, en los quales se dize, que no puede el hombre alcançar remission de los pecados mortales sin penitencia, y contricion: y habla a boca llena de penitencia. Penitencia hablando absolutamente es, penitencia formal, y dolor formal, con proposito de nunca mas pecar. Luego regular, y comunmente, esta penitẽcia formal es necessaria para la remission de los pecados. Lo segundo se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino, que dize, que es necessario creer, esperar, y amar, y hazer penitencia para alcançar, y grangear la gracia de la justificacion. Adonde se ha de aduertir, que fuera de la charidad, y amor de Dios que es la penitencia virtual, dize que es necessaria penitencia para justificarse el hombre. Luego habla de la penitencia, y contricion formal. Lo tercero se prueua porque regular y comunmẽte, mirando las naturalezas de las cosas a ninguno se le perdona la injuria hecha, ni se recibe a amistad, sino es que le pese, y tenga dolor de la injuria passada. Luego lo mismo sera de la injuria q̃ se ha hecho a la diuina Magestad. Estas son verdades certissimas, de las quales nõ ay duda ninguna entre los Theologos.

La dificultad esta, si esta regla tiene excepcion en alguno, o algunos casos: de suerte que en alguno, o algunos casos se pueda perdonar el pecado mortal por sola la charidad, y amor de Dios, que es penitencia y contriciõ virtual, y no formal. En este punto no conuienen todos los Theologos, y ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que en algun caso como fuera de curso ordinario, y como dizẽ los Theologos, *per accidens*, se puede vn hõbre justificar de los pecados mortales y fuera del sacramento con sola penitencia virtual, que es charidad y amor de Dios, sin penitencia y contricion formal, y expressa. Estos casos extraordinarios son como excepciones de la regla general, que esta puesta en las dos conclusiones passadas. El primer caso, y excepcion, es quãdo vn hombre ha hecho inquisicion de su conciẽcia diligentemente, y no se puede acordar de algun pecado, siendo ansi que en realidad de verdad ha cometido algun pecado mortal, aun que no se puede acordar del. En este caso dizẽ algunos Doctores, que no es necessaria penitẽcia formal, sino que basta penitencia virtual, que es vn amor de Dios feruoroso, y vna obra de charidad sobrenatural, con la qual se justificara en el tal caso sin contricion, ni dolor formal de sus pecados. Porque en este caso este tal no puede tener formal penitẽcia, ni contriciõ, pues la contricion tiene por materia, y objecto el pecado passado, el qual ha de estar presente en la memoria de aquel que tiene contricion, y penitencia formal. Esta sentencia en este caso parece que la enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, quando dize, que quanto a los pecados oluidados despues de hecha suficiente inquisicion, basta displicencia virtual, por el amor de Dios feruoroso, y claramente habla de los pecados mortales. El segũdo caso y excepcion es, quando algun hombre tiene conciencia de pecado mortal, por lo menos habitualmente: de suerte, que haziendo vn examen moderado de su conciencia, luego se acordaria de sus pecados. Pero arrebatanle tan subitamẽte para martyrizarle, q̃ no tiene lugar de pensar en sus pecados, cõ el grã amor de Dios, que tiene el desseo grande de responder al tyrano por su diuina gloria. En este caso este tal q̃ muere martyr por Christo, consigue remission de todos sus pecados sin formal penitẽcia, cõ sola la virtual, que es la charidad, y amor de Dios. En este caso corre la misma razon que en el pas-

D. Tho. 3. p. q. 87. art. 1.

do: porque donde no ay memoria ni acuerdo ninguno de pecado, no puede auer formal penitencia, ni contricion, como es cosa clara. También es cosa muy dura dezir, que en este caso este tal no sea verdadero martyr, y que no tenga verdadero amor de Dios. Esta sentencia cō estas dos excepciones tienen muchos Doctores. Tienela Escoto, Gregorio, Adriano, Vega, Cayetano, y Nauarro. Verdad es, que estos Authores enseñan, que en qualquier caso para la justificacion del pecador, basta la penitencia virtual, que es la charidad y amor de Dios. Su fundamento es, porque la charidad y amor de Dios equiuale a penitencia, y contricion formal, y es mejor que ella; y ansi puede causar el mismo efecto, que es la remission de los pecados. Pero esta sentencia en algunos casos, como eran los platicados tienen otros Doctores, y algunos de los mismos. Ansi lo tienen Escoto, Iuā de Mayores, Gabriel, Ochan, y Almain, y el P. M. Soto. Pero estos Doctores enseñan, que fuera de aquellos casos siempre es necessaria formal contricion, y penitencia.

Escot. 4. d. 14. q. 1. Greg. 1. d. 17. Adr. quodlib. 7. q 4. Vega lib. 6. cap. 34. et 35. Caie. 3. p. q. 87. ar. 1. Nau. in manua. c. 1. n. 10. Escoto vbi supra contra finem q. 1. Maior. in 4. d. 14. q. 1. con Ochā y Almz. Soto 4. dist. 15. q. 1. art. 2.

La segunda sentencia puesta en otro extremo es, que en ningun caso por raro que sea, y extraordinario, no se puede justificar el hōbre sin formal contricion, y penitencia. Esta sentencia tiene el Maestro Cano, y esta sentencia tiene muchos discipulos de S. Thomas, sobre los lugares ya citados. Pero hase de aduertir, que esta sentencia no enseña, que el amor de Dios y la charidad con que el alma ama a Dios no sea poderosa para causar la remission de los pecados. Si vna vez se pusiesse este amor en el alma es tan excelente, que no compadece consigo ningun pecado mortal. Esta charidad tiene consigo la compañia de la diuina gracia, la qual borra todos los pecados del alma. Pero no admite esta sentencia, que pueda auer charidad, y amor de Dios en el alma del que peco mortalmente, sin que aya penitencia, y dolor, y contricion formal. El fundamento desta sentencia es, porque en las diuinas letras, y en los Sanctos, y Concilios ya citados en las conclusiones passadas, siempre se dize ser necessaria la penitencia, y contricion para la remission de los pecados. Esto dizen sin alguna excepciō en caso alguno. Esta es la regla general. La charidad y amor de Dios en rigor y propriedad, no es verdadera penitencia, ni contricion, y ansi parece que es necessario que en todo caso, sin excepcion ninguna, es necessaria penitencia formal, y contricion formal, para la remission de los pecados mortales.

Para declaracion desta verdad digo lo primero, que dezir que en todo caso y sucesso basta la penitencia, y contricion virtual, que es el amor de Dios, y su charidad sin contricion y penitencia formal para la remission de los pecados mortales, no me parece verdadera sentēcia, ni conforme a la doctrina de la Escriptura, y de los Concilios, y de los Sanctos. Los quales ponen como medio necessario para la remission de los pecados mortales, la penitencia y contricion, y no se ha de entender que la Escriptura Sancta, y los Doctores sagrados, y los Sāctos Concilios no hablen en rigor, sino impropriamente, tomando penitencia por el amor y charidad de Dios. De suerte, que dezimos que regular y comunmente conforme a las Escripturas Sanctas, y Concilios, despues de auer vn hombre pecado mortalmente, no puede tener verdadero amor de Dios, y charidad sin penitencia, y contricion formal. Esto es necessario regular y comunmente, como queda prouado en la conclusion passada.

Digo lo segundo, que aunque es probable sentencia la de aquellos Doctores, que dizen q̄ en aquellos casos particulares basta la penitencia, y contriciō virtual, que es el amor de Dios, sin la formal, con todo esso me parece mas probable, y mas conforme a los Sanctas Escripturas, y Sanctos Concilios lo contrario, que en ningū caso por raro que sea, se puede justificar vno de los pecados mortales, sin formal y expressa contricion dellos. De suerte, que fuera de sacramento, es medio vnico para alcançar la remission de los pecados mortales. Conforme a esta sentēcia, en ningū caso puede auer amor de Dios, sin formal y expressa contricion, auiēdo primero cometido algun pecado mortal. Esta conclusion tiene dos partes. La primera se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con los argumentos que se hazen en su fauor, que parece conuencen ser aquella sentencia probable. La segunda parte de la conclusion se conuence con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor, que prueuan ser esta mas acertada sentencia. Para que mejor se eche de ver ser esto ansi, se puede arguyr en fauor desta sentencia: porque por el mismo caso, que en algun caso, o casos puede auer excepcion de la regla de la Sagrada Escriptura, Concilios, y Sanctos, parece que la puede auer en otros casos fuera de aquellos declarados. Pongo exemplo. En caso que vn hombre que esta en pecado mortal de repente considerasse la diuina bondad, y se arrebatasse en amor de Dios. En este caso no parece q̄ auia razō porq̄ no se justificasse sin penitencia, y contricion formal. Porq̄ si el amor de Dios en el tal pecador no tiene necessaria connexion con la contricion, no ay razon ninguna, porque el tal pecador no pueda arrebatarse en amor de Dios, sin tener penitencia y contricion formal. Segun esta sentēcia hemos de dezir, que en los casos de la contraria sentencia, no se puede justificar, sin tener penitencia, y contricion formal, y expressa de los pecados en general, y en comun: conforme a lo que dize Dauid pidiendo a Dios misericordia. Los delictos y pecados, quien los entiende Señor? mis pecados ocultos limpialdos y purificadme dellos.

Toda via queda dificultad para declarar cūplidamente lo que queda dicho en la dificultad passada. La dificultad es, si puede el hombre tener contricion sin tener memoria alguna de pecado. Porque sino la puede tener, parece que se siguiria vn inconueniente, y es, que en

en caso que vn hombre totalmente estuuiesse oluidado de sus pecados, los quales real y verdaderamente cometio, que se pueda este tal saluar con solo amor de Dios, y con vna obra de charidad, o que en ninguna manera tēga remedio: lo qual no se deue admitir. Porque este tal no puede tener acto de contricion. A esta duda digo lo primero, que es imposible cosa tener contricion debaxo desta condicion, si peque. Esta doctrina enseñan los Thomistas, y otros Authores. Esta verdad se prueua lo primero, porque el objecto y materia de la contricion, es el pecado cometido por aquel que la tiene. Luego siendo ansi q̃ este tal no entiende q̃ tiene pecado, no podra tener contricion del. Lo segundo se prueua, porque en realidad de verdad no puede auer verdadero sacramēto de penitencia debaxo de aquella cōdicion, si peque. Luego tāpoco podra auer verdadera cōtriciō. Porque la misma materia, y el mismo objecto que es el pecado, tiene la contricion el sacramēto. Lo tercero se prueua, porque si debaxo de aquella condicion pudiesse auer contricion, podria auer contricion de los pecados posibles, y nunca cometidos. Lo qual en ninguna manera admiten los Theologos. Lo vltimo se prueua porque ninguno puede satisfazer debaxo de aquella condicion, no sabiēdo que ha cometido alguna ofensa contra Dios. Porque aquella condicional, si peque, en realidad de verdad no pone pecado en el alma. Luego debaxo de aquella condicion, no puede auer verdadera contricion. Digo lo segundo, quando vn hombre esta cierto que ha pecado mortalmente, aūque no se le acuerde en particular la especie del pecado puede muy bien tener contricion, y penitencia del tal pecado. La tal contricion se puede llamar general, respecto de la especie del pecado, aunque particular y determinada, respecto del indiuido en confuso, y debaxo de razon de pecado. En esta sentencia conuienen todos los Theologos en el lugar immediatamente citado. Esto se prueua lo primero, porque ya ay materia y objecto de contricion, que es pecado mortal, aunque no se sepa la especie del tal pecado. Deste pecado puede tener contricion, y por el puede satisfazer. Lo segundo se prueua, porque puede auer verdadero sacramento de penitencia con solo aquel pecado. Luego tambien puede auer verdadera contricion de aquel pecado. Porque la misma materia y objecto tiene el sacramento y la contricion. De lo dicho nace vna duda, y a mi parecer grande, y es quando vn hombre piensa que ha pecado mortalmente, siendo ansi que real y verdaderamēte no cometio el tal pecado, si podra tener contricion. Parece q̃ no, y parece que es imposible tenerla: porque este tal, no tiene verdadero objecto, ni verdadera materia de la penitencia y contricion. Luego este tal no puede tener contricion. Que no tenga verdadera materia, es cosa clara, porque no tiene pecado, sino piensa que lo tiene. Lo segundo se prueua esto mismo, porque si este tal se confessasse deste pecado, que el piensa tener, y realmente no le tiene, no haria verdadero sacramento. Porq̃ real y verdaderamente no tiene pecado que es la legitima materia del sacramento de la penitencia. Luego tampoco podra tener verdadera contricion: pues la contricion, y el sacramento tienen la misma materia. Lo tercero ay razon de dudar, porque si pudiesse auer contricion en el tal caso, podriala auer tambien debaxo de aquella condicion, si peque. Porque no ay mas materia de contricion en el vn caso que en el otro. Lo qual no se admite cōforme al primer dicho desta duda.

3. par. q. 86. ar. 2.

En contra desto se ofrece, que este tal que piensa tener pecado mortal, aunque en realidad de verdad no lo tiene, esta obligado en cōciencia a tener contricion, supuesto que tiene conciencia erronea de que este en pecado mortal. Luego puede tener verdadera contricion: porque sino pudiesse tenerla, no estaria obligado a tenerla siendo imposible. Porque Dios no obliga a lo imposible. Lo segundo, porque como diremos abaxo en la materia de confession, y lo enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, este tal esta obligado a confessarse de aquel pecado mortal que el piensa tener, aunque en realidad de verdad no le tenga. Luego tambien puede tener contricion en este caso: porque la contricion y confession sacramental tiene la misma materia. Este caso a mi parecer, tiene grandissima dificultad en Theologia por las razones que ay encontradas por ambas partes. Para declarar esta dificultad digo lo tercero, que en este caso esta el tal hombre por la cōciencia erronea que tiene obligado a tener cōtricion, y la tal contricion sera contricion verdadera. Esta es doctrina comun de los discipulos de Sancto Thomas en la Tercera Parte en el lugar immediatamente citado. Esto prueuā las razones que hizimos en segundo lugar, que tienen gran fuerça para prouar esta verdad. Pero principalmente se prueua con esta razō. Todas las virtudes morales pueden muy bien tener sus actos, y obras, principalmente interiores, con vn juyzio falso especulatiuamente, si es verdadero practicamente. Declaremos este principio con exemplos que lo entiendan todos. Porq̃ deste principio depende la probaciō clara de nuestra conclusion. El primer exēplo es, si vno tiene vna pieça de oro, que en realidad de verdad es suya, y piensa que es agena, en realidad de verdad este tal puede muy bien tener, y deue tener voluntad interior de restituyrla. La qual voluntad, y querer mana, y procede verdaderamente de la justicia conmutatiua. El segundo exemplo es, en la virtud de la Religion. Si vno piensa legitimamente, como lo deue de pensar, q̃ debaxo de las especies sacramentales, q̃ alça el sacerdote, q̃ esta diziēdo missa, esta verdaderamēte Christo, aunque en realidad de verdad no lo estuuiesse por algun defecto particular, que vuiesse cometido el sacerdote. Este tal, adorando el sacramēto como en realidad de verdad lo deue adorar haze vna obra excelentissima, que procede de la virtud de Religiō. Luego tābien en nuestro pro-

En las additiones a la Tercera parte, q. 1. ar. 4.

posito la penitencia que es cierta manera de justicia, y tiene afinidad con la virtud de religion, podra muy bien con aquel juyzio especulatiuo falso, aunque verdadero practicamente tener acto de contricion verdadera, acerca de aquel pecado que piensa que cometio, aunq en realidad de verdad no lo aya cometido. De suerte, que en el tal caso el tal pecado no verdadero, sino pensado, y estimado como verdadero, puede ser objecto y materia de contricion.

A la primera razon de dudar se responde, que sin duda ninguna en este caso, esta obligado a tener contricion, y puede tener contricion. Para lo qual basta que tenga pecado conforme a su estimacion, aunque en realidad de verdad no le tenga. De suerte, que para tener verdadera contricion, no es necessario que aya verdadero pecado en el alma. Su objecto, y materia es verdadero pecado, o tenido por tal. Como objecto de la voluntad es el verdadero bié, o aparente bien. Esto consta de los exemplos q trayamos.

A la segunda razon se responde, que sin duda en el tal caso no puede auer verdadero sacramento de penitencia, no auiendo pecado mortal. Con todo esso puede auer verdadera contricion. Ay gran diferencia entre el sacramento y la contricion. La contricion es vna obra de vna virtud moral, y para auerla, basta q aya pecado, aunque no verdadero, tenido por tal, como deziamos de aquellas virtudes morales. Pero el sacramento es vn instrumẽto de la diuina virtud, que tiene por objecto y materia verdadero pecado, el qual ha de quitar del alma, sin el qual no puede auer verdadera absolucion de pecados. En esto mismo ay toda via dificultad acerca de la solucion deste argumẽto: porque si en este caso puede auer verdadera cõtricion, la tal contricion necessariamente ha de dezir orden al sacramẽto de la penitencia, como deziamos arriba. Luego puede auer verdadero sacramento de penitencia en este caso. A esto se responde, que la tal contricion sin duda ninguna dize orden al sacramento de la penitẽcia. Porque el que tiene contricion en este caso, tiene proposito verdadero de confessarse, y aunque realmente, quando se confiessa del tal pecado que no tiene, no sea verdadero sacramento: aquel proposito basta para que se diga, que aquella contricion dize orden al sacramento de la penitencia. Demanera que en el tal caso como esta obligado a tener contricion, assi tambien esta obligado a confessarse por la conciẽcia erronea que tiene. Pero si se confiessa de aquel solo pecado, no es verdadero sacramento, ni le dan gracia por virtud del sacramento. La razon es, porque el sacramẽto da gracia como instrumẽto de Dios, el qual no tiene ignorancia ninguna, y es sabidor de todo. De donde viene, que no aplica la medicina, sino es dõde ay verdadera enfermedad del pecado. Y assi, aunque diga el sacerdote, yo te absueluo, no haze nada, porque no ay materia que es la enfermedad del pecado actual. Al tercero argumẽto se responde, que de lo dicho en ninguna manera se sigue, que puede auer contricion debaxo de aquella condicional, si peque. La razõ es, porque ay gran diferencia entre lo vno, y entre lo otro. En el vn caso no ay pecado cierto, y determinado, pero en el otro caso ay pecado cierto segun la estimacion de aquel que se confiessa, y assi no es del todo la misma razon. Pero toda via ẽda alguna dificultad, quando vno dudasse si ha cometido vn pecado mortal, y tiene razones por ambas partes. En este caso queda duda, si el tal podria tener verdadera contricion de sus pecados, no teniendo otro pecado alguno: porque en el tal caso, no tiene pecado cierto, aun segun su estimaciõ, sino siempre dudoso. En este caso no parece que puede tener contricion, sino debaxo de condicion, diziendo en su coraçon, si peque yo tengo contriciõ. Esto se confirma, porque en el tal caso no puede auer absoluciõ, sino es debaxo de condiciõ, como es cosa cierta, y muy aueriguada entre todos los Theologos. Luego tampoco puede auer verdadera contricion, sino es debaxo de condicion. A esta duda se responde, que parece que conuence ser assi verdad, que quando ya en particular se duda si se ha cometido vn pecado, o no, bien puede auer cõtricion debaxo de condicion. Y es cosa muy diferente de lo que deziamos al principio. Porque al principio hablamos quando vn hombre no se le acuerda de pecado ninguno, ni duda en particular, sino en general, y en comũ: y como en el ayre. En nuestro caso ya se trata de pecado en particular: el qual se pretẽde excluyr del alma si a caso lo ay. Digo lo tercero que del pecado venial, o pecados veniales puede auer verdadera contricion, que mane y proceda de la virtud de la penitencia. Assi lo enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores, y todos los Summistas. La razon es clara, porque los pecados veniales pueden pertenecer al sacramento de la penitencia, y ser materia suya, como queda dicho arriba en el Capitulo segundo. Luego tambien podra auer verdadera contricion y dolor de los pecados veniales. Porque la contricion y sacramento de la penitencia, tienen el mismo objecto. De lo qual se sigue, que siendo assi que los pecados veniales son tan comunes, y frequentes, quando el hombre no se le acuerda pecado mortal alguno, ni tiene memoria del, podra tener contricion de los pecados veniales, por la qual se le perdonaran todos los pecados, y assi alcançara salud espiritual para su alma. *D. Thom. 3. par. q. 86. ar. 3.*

Quarta decima conclusion. Por la obra de contricion, y penitencia, no se puede perdonar vn pecado mortal, sin que se perdone el otro. De suerte, que de tanta fuerça y virtud es la contricion para la destruction del pecado, y para el perdon del, que todos los perdona hablando de los mortales, y no puede perdonar vn pecado mortal sin otro. Esta verdad enseñan todos los Theologos cõ Sancto Thomas. Esta conclusion entẽdida de los pecados mortales, como en hecho de verdad se entiende, es certissima: y la enseña el Maestro de las Sẽtencias, siguiens

D. Thom. 3. par. q. 86. art. 3. Mag. in 4. dist. 15. Grat. de pen. d. 3. per multa capit. principalmente en el cap. 1. & c. sunt plures. D. Augu. de vera, & fal. pœnit. ca. 9. Ezech. c. 18. & 33. Iaco. c. 2.

siguiendole todos los Doctores Theologos, y todos los Iuristas con Graciano. Esta conclusion prueua San Augustin con testimonios de la Sagrada Escriptura, que conuencen esta verdad Catholica. Esta doctrina se conuence lo primero, porque en las letras Sagradas, no se promete remission de los pecados, sino es a aquel que haze verdadera penitencia de todos ellos, como se vee claramente en aquel famoso testimonio del Propheta Ezechiel, en el qual como condicion necessaria para la remission de los pecados, pone el hazer penitencia de todos ellos. El Apostol Santiago en su Canonica, tambien nos enseña, que el que ofende en vn pecado, es como si quebrara todos los preceptos en este sentido, que no se puede librar de vn pecado mortal sin librarse de todos. Lo segundo se prueua esta verdad con tal razon, porque la contricion causa la remission del pecado mortal, porque tiene dolor del, y lo aborrece en quanto es ofensa de Dios. Siendo la misma razon en quanto ofensa de Dios de todos los pecados, no puede tener verdadera contricion de vn pecado mortal, sin tenerla de todos los pecados mortales. Y assi no se puede perdonar por la contricion, ni por el sacramento de la penitencia vn pecado mortal, sin que se perdonen todos. Lo tercero se prueua, porque la contricion perdona los pecados mortales, disponiendo vltimamente para la infusion de la gracia. La gracia quando esta en el alma, no admite compañia alguna de pecado mortal, y assi por la contricion no se puede perdonar vn pecado mortal, sin que se perdonen todos. Lo vltimo se prueua esta conclusion, porque las obras de Dios son perfectas y acabadas, como lo dize el Propheta Moyses: y assi totalmente perdona Dios los pecados, quando los perdona. De donde vino, y procedio aquel comun prouerbio de todos los Theologos, que dize, que es impiedad grande, esperar de Dios perdon de la mitad de los pecados, quedandose en su fuerça la otra mitad.

Deutero. c. 32.

Acerca desta conclusion ay duda, si es la misma razõ de los pecados veniales: de suerte que no se pueda perdonar vn pecado venial sin otro. En esta dificultad, que no es tan dificil, el Padre Maestro Soto, dize que el pecado venial, no se puede perdonar, sin que se perdonen todos los demas pecados veniales quando se perdonan por la contricion.

Sot. in 4. dist. 15. q. 1. art. 3.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna, vn pecado venial se puede perdonar, sin que se perdone el otro. De suerte, que estos pecados no tienen necessaria connexion entre si, quanto a el perdon dellos. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar de Sancto Thomas citado en la conclusion. Esta verdad se conuence claramente, porque ninguna de las razones que haziamos de los pecados mortales, conuence de los pecados veniales: porque los pecados veniales no apartan de Dios, ni los pecados veniales repugnan con la diuina gracia, y assi puede tener vno contricion de vn pecado venial, sin tener la del otro, y se puede muy bien perdonar vn pecado venial, sin que se perdone otro.

Quinta decima conclusion. Quando se quita el pecado mortal, por la verdadera contricion y penitencia, juntamente se quita la obligacion a la pena eterna, que se consigue a la culpa. Pero puede quedar obligacion a pena alguna temporal, la qual se ha de pagar en el purgatorio. De suerte, que la virtud de la contricion es tan grande, que no solamente perdona la culpa mortal, sino tambien la pena eterna. Aunque no siempre es de tan gran fuerça y virtud, que perdone la pena temporal deuida por el pecado. Esta conclusion bien mirada tiene dos partes. La primera parte la enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores, y es cierta segun nuestra fe. Prueuase esta parte lo primero de las Sagradas Escripturas, en las quales a los que verdaderamente hazen penitencia, y tienen contricion de sus pecados se les promete la vida eterna, y el Reyno de los Cielos. Luego perdonaseles la pena eterna que se consigue a la culpa mortal. Esta verdad tambien se determina en el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua esta parte desta conclusion con esta razon, porque por la penitencia, y contricion se perdona la culpa, y se quita la auersion de Dios, y se infunde la gracia. Luego no queda la pena eterna que se consigue a la culpa, y a la auersion de Dios. La segunda parte de la conclusion tambien es cierta segun nuestra fe, como lo enseñan los mismos Doctores en los lugares citados. Lo primero se prueua esta parte de la conclusion, de la determinacion del Concilio Tridentino, que determina esta verdad. Lo segundo se prueua esta verdad, porque es cosa cierta segun la fe, que despues desta vida ay purgatorio, y indulgencias, y satisfactiones por las penas temporales deuidas despues de perdonada la culpa.

D. Thom. 3. par. q. 86. art. 4. q. 5. de las oddiciones ar. primo. Conc. Trid. sess. 6. c. 14.

Conc. Trid. sess. 6. Can. no. 9.

Acerca desta parte ay vna, ó dos dificultades. La primera es, porque la pena no se deue, sino es por la culpa, segun la recta justicia. Luego en el mismo punto que la culpa se quita del alma por la verdadera contricion, no queda obligacion a pena ninguna. Lo segundo, porque Dios quando perdona el pecado por su diuina gracia, recibe al hombre en su amistad, y es contra la ley de la verdadera amistad castigar la culpa ya passada, y seria acordarse de los pecados passados, y tener memoria dellos, que es contra lo que el mismo promete por el Propheta Ezechiel, que si el pecador hiziere penitencia, no se acordara mas de todos sus pecados. El castigarlos con alguna pena temporal, parece que es tener alguna memoria y acuerdo dellos.

Ezechiel. c. 18.

A esta duda se respõde, que perdonado el pecado, y la pena eterna, queda obligacion a la pena temporal, la qual corresponde a la couersio, con que se conuirtio a la criatura con delectacion, y gusto. Mientras no se paga esta couersiõ con la deuida pena, siempre parece que ay

desorden de parte del hombre, el qual se ha de reduzir a ygualdad, conforme a la diuina justicia. Porque el orden de la diuina justicia, pide, que quanto vno se deleyto, y tuuo de contento, tanto le den de pena y tormento, como lo
Apoc. ca. 18. dize S. Ioan en el Apocalypsi. Y ansi a lo primero se responde, que aunque este perdonada la culpa, no esta hecha ygualdad de justicia, quanto a lo que se deue por la conuersion cõ que se conuirtio a la criatura, con gusto y contento: y ansi queda obligacion a pena temporal. A lo segundo se responde, que no repugna a la razon de la verdadera amistad pedir alguna satisfactiõ por la injuria, y ofensa y daño q̃ precedio. Principalmente tiene esto verdad quando el amigo es juntamente juez, al qual pertenece castigar los delictos, segun la justicia vindicatiua, como acontece al presente: porque Dios q̃ recibe al pecador a su amistad es supremo juez, al qual de oficio pertenece castigar los delictos. Y ansi aunque reciba el pecador en su amistad, le castiga segun las leyes de justicia vindicatiua. Para declarar mas este mysterio se de-
1.2. q.87 ar.3.et 4. ue de considerar con Sancto Thomas en el lugar ya citado, y en la Prima Secundæ, donde mas largamente lo declara, que el pecado mortal aparta el hombre de Dios, y conuiertele a la criatura. En quanto le aparta de Dios, que es vltimo fin del hombre, y en quãto le aparta de su diuina gracia, trae consigo vn mal como infinito, y quanto es de parte del hombre irreparable, que es la obligacion a pena eterna. Pero en quanto por el pecado se conuierte el hõbre al bien criado, no trae consigo de su naturaleza pena eterna, ni obligacion a ella, sino pena temporal finita, y limitada. De donde viene, q̃ en el punto que por la contricion y penitencia verdadera se conuierte el hombre a Dios, q̃ es vltimo fin, luego se le perdona la pena eterna, y tan solamente queda obligacion a la pena temporal, que correspõde a la conuersion al bien criado con deleyte. Esta pena tẽporal del sentido que llaman los Theologos de su naturaleza no es infinita, ni dura infinito tiẽpo. Pero quando esta junta con el estar apartado de Dios, viene a ser infinita, y eterna. Y ansi lo es en hecho de verdad, en los condenados del infierno. Pero quando se perdona la culpa, q̃ cessa el estar apartado de Dios, la pena eterna se comuta en pena tẽporal: y ansi despues de perdonado el pecado, queda obligacion algunas vezes a pena tẽporal. Toda via queda alguna dificultad acerca desto, y es razon allanarlo todo. Hemos dicho arriba, que qualquiera contriciõ por remissa que sea de su naturaleza, es suficiente, y poderosa para perdonar el pecado mortal, y la pena eterna. Luego tendra eficacia y virtud para perdonar lo que es mucho menos, que es la pena temporal. A esta dificultad se ha de responder, diziendo, que la contricion y penitencia, de otra manera concurre al perdon de la culpa, y de la pena eterna, y de otra manera al perdon de la pena temporal. A la remissiõ de la culpa, y de la pena eterna, concurre como disposicion para la gracia, y ansi qualquiera minima contricion dispone muy bien para la remission de la culpa, y de la pena eterna. Pero en orden a la remission de la pena temporal q̃ queda perdonado el pecado, no concurre tan solamẽte como disposicion sino como satisfaction, y por esta razon no qualquiera contricion tiene fuerça y virtud de perdonar toda la pena temporal, sino es necessario que sea proporcionada a la pena, segun las leyes de justicia, y el orden de la diuina sabiduria. De lo qual se sigue que quanto mayor fuere la contricion: por la qual el hombre se conuierte a Dios, tanto mayor sera la remission de la pena temporal.

La segunda duda, que tiene afinidad con la passada es, si la contricion tiene fuerça y virtud de satisfazer por la pena temporal. La razon de dudar es, porque la satisfaction ha de ser vna obra penal. Y la contricion no parece que es obra penal, porque es obra voluntaria, y querida. Y lo que es voluntario, y querido, no causa pena, ni es cosa penal. Luego la contricion no es satisfactoria por la pena temporal. En esta duda Durando dize dos cosas. La *Durã. in 4. d. 17. q. 3.* primera es, que si la contricion es grande, de suerte, que se deriue al apetito sensitiuo y cause en el dolor sensitiuo, perdona la pena temporal, o toda, o parte, segun que causa mayor, o menor dolor en el apetito sensitiuo. La razon deste Doctor, es la que ya apuntamos, porque el tal dolor del apetito sensitiuo es penal, y cõsiguientemente es satisfactorio. Dize lo segundo, que la contricion que para en la voluntad, y no se deriua al apetito sensitiuo, causando dolor en el, no es penal, pues es voluntaria: y por consiguiente no es satisfactoria, ni perdona pena temporal.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna la contricion en si misma, y conforme a su perfection es satisfactoria por la pena temporal. De suerte, que si la contricion es pequeña, y de pocos quilates, perdona poca pena temporal, y si es grande, es satisfactoria por grande pena temporal. Y tan grande puede ser, y tan perfecta, que perdone toda la pena temporal por grande que sea. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y los demas Doctores en los lugares arriba citados. Esto se prueua lo primero, porque qualquiera contricion, aunque no se deriue al apetito sensitiuo, es meritoria de la gloria: como lo enseñan todos los Doctores, luego mucho mas puede causar la remission de la pena temporal, porque mas es ser causa meritoria de la gloria, que no ser causa de la remission de la pena temporal.

La vltima conclusion. La contricion es vna obra que mana y procede de vna virtud, que los Theologos llaman penitencia. Esta virtud la infunde Dios en nuestras almas, y es sobrenatural, y diuina, muy particular y distincta de las demas virtudes, y vna de las mas excelentes dellas, despues de las Theologicas. La qual tiene por oficio dolerse perfectissimamente del pecado, en quanto es ofensa de la Diuina Magestad, procurando destruyrle, y deshazerle,

satis-

D. Thom. 3. par. q. 85. art. 2. & 3. Alexand. de Ales 4. p. q. 54. mẽbro 1. ar. 2. D. Bonau. in 4. d. 14. art. 1. q. 1. Ricardo en la miſma diſtin. ar. 2. q. 1. Paludan. q. 2. art. 1.

ſatisfaziendo por el. Eſta concluſion enſeña S. Thomas, con todos ſus diſcipulos, y otros muchos Doctores: como ſon Alexandro de Ales, y San Buenauentura, Ricardo, y Paludano. Declaremos eſta concluſion, que eſto baſtara por probança. Conſideremos que bien anſi como la virtud de Religion, que es vna virtud excelentiſsima, tiene por oficio proprio muy particularmente reuerenciar a Dios, y darle el deuido culto, y reuerencia, como a Señor y principio vniuerſal de todo el ſer: anſi tambien la virtud de la penitencia tiene por proprio oficio dolerſe del pecado en quãto es ofenſa de Dios ſupremo ſeñor de los bienes de gracia, procurando deſtruyrle, y deshazerle, y ſatisfazer por el. Deſta tan excelente virtud mana y procede la obra de contricion, de la qual hemos tratado. Siendo la virtud de la penitencia tan excelente, veremos claramente la excelencia de la obra de la cõtricion. Aunque ay otras muchas coſas que platicar de la contricion, eſto baſta por agora para nueſtro propoſito.

Cap. VII. De la Atricion.

DEſpues de auer tratado de la contricion, que es dolor muy perfecto, es neceſſario tratar de la atricion, que es dolor imperfecto, y ſe reduze a la contricion. De ſuerte, que como deſpues diremos, quando los Concilios dizen, que las partes del ſacramento ſon tres, Cõtricion, Confeſsion, y Satisfaction debaxo de nombre de contricion ſe comprehende la atricion, la qual ſe reduze a contricion, como coſa imperfecta a perfecta: y anſi es neceſſario declarar la naturaleza de la atricion.

D. Thom. q. 1. de la addi. ar. 2. Sot. in 4. d. 14 & d. 17. q. 2. ar. 5. Cano. in relect. de pœn. p. 3. Naua. in man. c. 10. nu. 2. & 14. Art. 1. & 2.

Primera concluſion. La atricion es vn dolor de los pecados imperfecto, muy diferente de la contricion. En eſta concluſion conuienen Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores, Soto, Cano, Nauarro, y todos los demas modernos Theologos, y Summiſtas. El dolor de la contriciõ es dolor perfecto, y conſumado, que mana y procede de vna excelente virtud, como ya hemos dicho, y toca eficazmẽte ſu fin, y lo lleua muy alcabo, el qual es deſtruyr el pecado, y lançarlo del alma. La atricion importa vn dolor imperfecto, y que falta de la razon del fin de la penitencia, que es deſtruyr el pecado. Porque la atricion, no es tan perfecto dolor, que llegue a deſtruyr el pecado. El que tiene el tal dolor de algun pecado mortal ſe queda en el y por fuerça y virtud deſte dolor imperfecto, no ſe lança el pecado del alma. Sancto Thomas, en el dugar immediatamẽte citado, llama a la contricion, aniquilaciõ del pecado, para ſignificar la perfection de la cõtricion, que deſtruye totalmente el pecado del alma, como la aniquilaciõ deſtruye la coſa aniquilada. La atricion en alguna manera comiença a expeler el pecado del alma, y comiença a apartar la voluntad del pecado: de ſuerte, que no tenga afecto a el. Pero nunca llega a hazer este efecto cabal, y perfectamente, porq̃ no excluye el pecado del alma, y anſi no merece titulo de aniquilaciõ del pecado, porq̃ no le deſtruye. Para declaraciõ deſta cõcluſion. ſera biẽ poner las diferencias q̃ ay entre la contricion, y la atricion, para q̃ anſi ſe eche de ver mas facilmẽte q̃ coſa es atricion. La primera diferencia que ay entre contricion, y atricion, ſe toma de parte del principio immediato de donde procede. La contriciõ como deziamos, es vna obra que procede immediatamente de vn habito, y virtud ſobrenatural, y infuſa, como es la penitencia, de la qual toma ſu perfection. Pero la atricion no mana ni procede immediatamente de habito ſobrenatural, ni de virtud alguna ſobrenatural. La ſegũda diferencia ſe toma de parte del principio de donde mana y procede mediatamente. Porq̃ la contriciõ tiene por principio mediato el amor de Dios, y la charidad ſobrenatural. El imperio deſta ſuprema virtud, concurre a la obra de la contricion. Demanera q̃ la contricion mana y procede mediatamente de la charidad con que amamos a Dios. De puro amor de Dios aborrecemos el pecado por la contriciõ. Pero la atriciõ no procede del amor de Dios, y de ſu charidad, ſino antes del temor de las penas, o del amor proprio, o de otro ſemejante motiuo. La tercera diferencia es, de parte del principio extrinſeco, que es el ayuda de Dios. La contricion de ſu naturaleza pide ayuda de Dios ſobrenatural. Como la miſma contricion es ſobrenatural, anſi tambien es neceſſario auxilio de Dios ſobrenatural para poderla tener. Pero la atricion, aunq̃ algũas vezes es ſobrenatural, como abaxo diremos: y anſi es neceſſaria la ayuda de Dios ſobrenatural para tenerla, pero no ſiẽpre es ſobrenatural, ãntes la puede auer puramẽte natural, y anſi no es neceſſario el auxilio ſobrenatural de Dios para todas las atriciones. La quarta diferencia es de parte del fin y objecto: porq̃ la contriciõ como ſiẽpre es ſobrenatural, anſi tãbiẽ el objecto, y el fin es ſobrenatural: y anſi es dolor del pecado en quanto es ofenſa de Dios, y por Dios ſumamente querido. Pero la atricion no ſiempre es ſobrenatural, y anſi no es neceſſario q̃ tenga objecto ni fin ſobrenatural. Si alguna atriciõ es ſobrenatural, como en hecho de verdad lo es, no es tan ſobrenatural como la contricion, y anſi el objecto, y el fin no es tan ſobrenatural. La vltima diferencia ſe toma de parte del efecto. Porq̃ la contricion aun fuera del ſacramẽto cauſa la remiſsion de los pecados: pero la atricion ſin ſacramẽto en ninguna manera cauſa la remiſsiõ de los pecados. La qual diferẽcia nace de la grande perfection de la contricion, y de la imperfection de la atricion. De lo qual ſe ſigue, que en ninguna manera ſe ha de ſeguir, ni tener la ſentencia de Cayetano, que enſeña, que la atricion con el voto y deſſeo del ſacramento de la penitencia, antes que realmente ſe reciba, es baſtante y ſuficiente para juſtificar al hombre, y perdonarle todos ſus pecados. Eſta ſentencia de Cayetano la reprueuan vniformemente todos los modernos Theologos, por la razon que platicauamos.

Caie. 3. p. q. 84. a. 2.

De lo dicho en esta conclusion se sigue claramente, que la contricion y atricion no difieren entre si, como cosa perfecta, y imperfecta dentro de la misma especie, como se diferencia el calor perfecto y imperfecto dentro de la misma especie de calor, sino diferencianse como dos cosas diferentes en especie, que la vna es mas perfecta que la otra, como en hecho de verdad, la contricion es mas perfecta que la atricio, y es de otra especie. Como el conocimiento obscuro de la fe es diferente del conocimiento claro que tienen los bienauenturados en el Cielo, el qual es mas perfecto, y de otra especie. En esto conuienen todos los Doctores ya citados en la conclusion, y se conuence euidentemente con la razon. Porque aquellas diferencias q̃ poniamos, son muy essenciales, y ansi hazé diferentes essencias, y la contricion es mas perfecta que no la atricion. Lo segundo se sigue claramente, que la atricion en ninguna manera se puede hazer contricion. Este Corollario es cõtra Escoto, y contra Cayetano. Pero tienenle todos los modernos Theologos con Sancto Thomas en el lugar citado en la conclusió. La razon es clara, porque la atricion, y la contricion son de diferente especie, como ya hemos platicado, y ansi la atricion por mas perfecta q̃ sea, nunca puede llegar a ser contricion, ni a tener la perfection de la contricion. De aqui se entendera, quan bien dizen los Theologos comunmente, que el penitente por virtud del sacramento de la penitencia, de atrito se haze cõtrito. No dizen que la atricion se haze contricion, que esto es imposible, como es imposible que el cauallo se haga hombre, sino que el subjecto que tiene atricion despues del sacramento esta contrito. Lo qual tambien tiene necesidad de declaracion. Porque no se ha de entender, que el penitente que antes del sacramento tenia acto de atricion, despues tenga contricion: esto no es necessario siempre, ni el sacramento siempre haze esse efecto. Tan solamente se ha de entender quanto al habito de penitencia, por el qual tenemos habitualmente contricion de nuestros pecados. De suerte, que el sentido legitimo es, que el que antes del sacramento tenia tan solamente atricion, por virtud del sacramento recibe gracia y las virtudes sobrenaturales, y entre ellas la virtud de la penitencia, por la qual esta contrito habitualmente.

Escot. in 4. d. 14. q. 2. Cait. q. 1. de cõ tritione.

Segunda conclusion. Esta atricion que es vn dolor imperfecto, puede ser de tres maneras. La primera es, quando le pesa del pecado, y lo aborrece por motiuos meramente naturales. Pongo exemplo si le pesa y le duele al pecador de auer cometido el pecado porque es contra la razon natural, o contra Dios author de naturaleza, y fin suyo, o porque ha incurrido en alguna enfermedad, o en alguna infamia por el pecado o por otro motiuo meramẽte natural, qual es la fealdad y torpeza del pecado. La segunda manera de atricion es, quando tiene motiuo sobrenatural, y nace como de principio sobrenatural. Como quando vno tiene dolor del pecado, porque teme las penas del infierno, o el carecer de la gloria: lo qual todo cree por la fe sobrenatural. Y de aqui nace que propone jamas pecar, porque sabe que Dios es justissimo juez, y lo castigara rigurosamente. Este dolor es mas subido, y perfecto por tener motiuo sobrenatural. Y este dolor es el que comunmente llaman los Theologos atricion. Del qual habla San Augustin marauillosamente, y el Concilio Tridentino enseña: que este tal dolor se llama atricion, y cõtricion imperfecta, que no tiene todos sus quilates. La tercera manera de atricion es, vn dolor imperfecto, que nace del amor de Dios imperfecto, considerado a Dios como es author de los bienes sobrenaturales, y fin dellos, y como es objecto sobrenatural, que lo propone la fe. Este dolor es imperfecto, porq̃ no procede del amor de Dios con que le ama sobre todas las cosas, por la virtud de la charidad, sino de vn amor sobrenatural imperfecto en su genero, que mana y procede de sola ayuda de Dios sobrenatural. Esta manera de atricion dentro de la razon de atricion, es la mas perfecta, y acabada, y tiene el primer lugar. Esta conclusion ansi declarada con toda su doctrina, tienen todos los discipulos de Sancto Thomas con su Maestro, y todos los modernos Theologos que lo siguen, sin auer diferencia ni duda ninguna.

D. Augu. lib. de vera & fal. pœnit. ca. 17. Conc. Trid. sess. 14. ca. 4.

De lo dicho en esta conclusion se sigue lo primero, que estas contriciones no son todas sobrenaturales, ni es necessaria la ayuda de Dios sobrenatural para todas ellas. La primera manera de atricion es puramente natural, y el motiuo natural, y ansi no ay necesidad de ayuda sobrenatural de Dios para tener semejante dolor. La segunda manera de atricion tiene alguna manera de sobrenaturalidad, por procedar de motiuo sobrenatural. Ansi lo enseña el Concilio Tridentino en el lugar immediatamente citado, adonde dize, que la tal atriciõ es don de Dios, y procede del impulso del Espiritu Sancto. La tercera manera de atriciõ es mas sobrenatural, y procede de principio mas sobrenatural. En todo esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los modernos Theologos en el lugar immediatamente citado.

D. Thom. en las edit. q. de ars.

Lo segundo se sigue, que ninguna manera de atricion por perfecta, que sea, es suficiente y poderosa para justificar el hombre, y perdonarle los pecados mortales. En esto conuienen tãbien todos los Doctores alegados. Esto enseña el Concilio Tridentino, quando dize, que la atricion no es suficiente por si sin el sacramento a justificar el hombre. La razon es clara, porque la atricion no trae consigo el amor y charidad de Dios, y ansi no tiene fuerça de excluyr el pecado del alma. Pero hase de aduertir, que aunque la atricion de su naturaleza sin la compañia del sacramento de la penitencia no sea suficiente, y poderosa para destruyr el pecado, y para conuertir el hombre a Dios. Pero puede començar a desuiar el hombre del pecado, y apartarle del, en quanto excluye del coraçon el afecto y voluntad del pecado. Esto enseñan los

los miſmos Doctores en el miſmo lugar. El Concilio Tridentino en el lugar citado enſeña, que la atricion algunas vezes excluye del alma, y lança della la voluntad de pecar. La razon deſta doctrina es clara, porque anſi como el dolor es imperfecto, anſi tambien el efecto q̃ haze es muy imperfecto. La contricion por ſer dolor perfecto, no ſolamente lança del coraçõ la voluntad de pecar, ſino tambien deſtruye el pecado, y conuierte el alma a Dios, y la llega a el. La atricion como es dolor imperfecto, excluye del alma la voluntad, y el afecto de pecar: pero no deſtruye el pecado, ni conuierte el alma a Dios. De ſuerte, que por la atricion comiẽça el hombre a ſalir del pecado, pero como es imperfecta no haze eſte efecto enteramente. San Auguſtin en el lugar immediatamente citado ponderayn lugar del Propheta Ezechiel, en el qual dize en nombre de Dios, q̃ en qualquier dia que ſe cõuirtiere el pecador de ſu impiedad, viuira vida de gracia, diziendo, que cõ aduertencia auia dicho el Propheta, ſi ſe conuirtiere de ſu impiedad, que ſignifica cõtrició, y dolor perfecto, y no dixo ſi ſe apartare del pecado viuira vida de gracia. Porque la atricion, por la qual ſe comiença el hõbre a apartar del pecado, y a boluerle las eſpaldas, no es poderoſa para dar vida de gracia. La contricion que es conuerſion perfecta en Dios, tiene eſta fuerça y virtud.

Ezechiel, 6.18.

Segunda concluſion. La atricion principal que procede del miedo de las penas del infierno, o del amor imperfecto de Dios, es muy buena, y en ninguna manera tiene razon de pecado. Eſta concluſion enſeñan todos los Theologos en el lugar ya citado. Haſe de aduertir mucho en eſta cõcluſion: porq̃ algunos modernos ſe han engañado grandemente en la manera de hablar en eſte punto. Eſta concluſion hablando de todas las maneras de atricion ſe prueua claramente, porque todas ellas excluyen el afecto y voluntad de pecar, por bueno y ſancto motiuo. La primera manera de atricion eſta claro que tiene buen motiuo, y ſe coligira facilmente conſiderandolo. Las otras maneras de atricion eſta mas facil y claro, que tienen buen motiuo, como luego diremos tratando dellas mas en particular. Hablando toda via de la primera manera de atricion, quiero prouar muy en particular que ſea buena, y ſancta. El dolor natural del pecado, y el huyr del de ſu naturaleza, es bueno y ſancto. De otra parte dentro del orden de naturaleza ay boniſsimos motiuos: por los quales ſe puede muy bien, y muy ſanctamente aborrecer el pecado: porque dentro del orden de naturaleza es malo, y feo, y digno de aborrecimiento, por ſer contra la razon natural, y contra Dios, author, y fin natural, y por otras muchas razones que tiene malas conſiderandolo dentro del orden natural, ſin ſubir a lo alto del ſer de gracia. Luego la primera manera de atricion es ſancta y buena. Eſta manera de atricion, no es don eſpecial de Dios, como ſon los dones ſobrenaturales. Es don general y comun, como lo ſon las demas obras buenas naturales. La ſegunda manera de atricion ſe prueua claramente ſer buena y ſancta. Lo primero, porque anſi lo determina el Concilio Tridentino, quando dize, la atricion que nace de la conſideracion de la fealdad, y torpeza del pecado, o del miedo de las penas del infierno, ſi excluye del coraçon la voluntad de pecar con eſperança de perdon: no es pecado, ni haze al hombre pecador, ni hypocrita, antes es don de Dios y ſe alcança por la mocion del Eſpiritu Sancto. Tambien el miſmo Concilio determina, en otro lugar, que el temor del infierno, del qual nace que tengamos dolor de nueſtros pecados, y dexemos el pecar, y acudamos a la diuina miſericordia, y a pedirle perdon, es ſancto y bueno. Luego la atricion que nace de alli es buena y ſancta pues tiene buen principio. Lo ſegundo ſe prueua eſta verdad, porque el Concilio dize, que es don de Dios, y ſiendolo como en hecho de verdad lo es, no puede dexar de ſer bueno. Lo vltimo ſe prueua, porque eſta manera de atricion tiene buen objecto, y no tiene de parte ninguna de donde pueda ſer mala. Luego es ſancta, y buena. La tercera manera de atricion, es coſa clara y llana, que es muy buena y ſancta. La razon es clara, porque ſi las atriciones ya dichas ſon buenas y ſanctas, mucho mejor lo ſera la tal atricion, porque es mejor y mas perfecta, y naſce de mejor principio, que es el amor de Dios, aũ que imperfecto. Eſto ſuppueſto, es neceſſario antes que paſſemos adelante, declarar algunas dudas acerca deſte punto.

Conc. Trid. ſeſſ. 14. c. 4.

Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 6.

La primera duda que aqui ſe ofrece es. Si la contricion es de tal manera parte del ſacramẽto de la penitencia, que no pueda auer verdadero ſacramento ſin ella, o ſi baſtara alguna de las atriciones que hemos declarado para hazer verdadero ſacramento de la penitencia. En eſta dificultad el Padre Maeſtro Soto enſeña, que la contricion es neceſſaria, para que el ſacramento de la penitencia haga ſu efecto. De ſuerte, q̃ la atricion conocida, y entendida por tal, no es baſtante para que el ſacramento de la penitencia haga ſu efecto, que es cauſar la remiſsion de los pecados, ſino es neceſſario que por lo menos pienſe el penitente que lleua contricion, y dolor perfecto de ſus pecados. No dize eſte author, que no es verdadero ſacramento, con ſola la atricion, ſino q̃ aunque ſea verdadero ſacramẽto no cauſa la remiſsion de los pecados. Para declarar eſta dificultad ſe ha de aduertir con Sancto Thomas, que los actos del penitente, muy en particular la contricion no ſolamẽte tiene razon de parte de ſacramento, ſino tãbien de diſpoſicion para recibir el efecto del ſacramento, que es la remiſsion de los pecados. Dize pues eſte author, que en razon de parte deſte ſacramento, baſta la atricion. Demanera, que con ſola atricion ſe haze verdadero ſacramento de la penitencia. Pero para razon de buena diſpoſicion para el efecto del ſacramento, no baſta atricion, ſino es neceſſario que tenga contricion.

Sot. in 4. diſt. 18. q. 3. ad 3.

D. Thom. 3. p. q 84. art. 1. ad primum.

Tercera concluſion. Para declaracion deſta

verdad, no es necessaria contricion para q̃ aya verdadero sacramento de penitencia, ni para q̃ haga su efecto, sino basta atricion. De suerte q̃ la atricion puede ser parte de sacramento, y no solamente parte, sino buena disposicion para que el sacramento cause su efecto, que es la remission de los pecados. No determino agora si basta qualquiera atricion natural, sino que alguna atricion de aquellas tres basta con el sacramento de la penitencia para justificar el hõbre. Esta conclusion tienen todos los Theologos modernos, particularmente discipulos de Sancto Thomas. Esta verdad determina el Concilio Tridentino: quando dize, que la atricion que nace de considerar la torpeza del pecado, o las penas del infierno, con esperança de perdõ, y que excluye la voluntad de pecar, aũque por sí sin el sacramento de la penitencia no sea suficiente para justificar el hombre, pero es suficiẽte con el sacramento para la justificacion del pecador. Lo segundo se prueua de la doctrina de Sancto Thomas, el qual enseña, que el sacramento de la penitencia, como el sacramento del baptismo se puede recibir con sola atriciõ: la qual no saca al hombre del estado de pecado mortal, y con el sacramento sale del. Lo tercero se prueua, porque el sacramento de la penitencia, como dizen todos los Theologos, de su naturaleza es sacramento de muertos. Luego para recibir el tal sacramento no es necessario que el hombre llegue con contricion, y cõ vida de gracia, ni tampoco para recibir el fructo del sacramento, sino basta atricion. Declaremos mas este punto. El sacramento de la Eucharistia, por ser mas alto sacramento, y por ser sacramento de viuos, es necessario que el hombre se llegue viuo a el, y con vida de gracia: y por lo menos con contricion. Luego para recibir el sacramento de la penitencia, que no es tã alto sacramento, ni es sacramento de viuos, no es necessaria la contricion, sino basta atricion. De lo qual se sigue, que aunque vno sepa y entienda que no lleua contricion, sino tan solamente atricion, si es la que despues diremos q̃ basta con el sacramento de la penitencia, va muy bien dispuesto, y recibe el fructo del sacramento, que es la remission de los pecados. De manera, que ay grandissima diferencia entre el sacramento del altar, y el sacramento de la penitencia. Que para recibir el sacramento del altar dignamente, de suerte que haga efecto, ha de lleuar el hombre vida de gracia, o pensar razonablemente, y segun prudencia que la lleua. Bien puede ser, que el sacramento del altar alguna vez haga su efecto en aquel que llega en pecado mortal, no pẽsando que llega indispuesto, sino bien dispuesto con vida de gracia. Pero para llegar al sacramento de la penitencia, no es necessario que piense el hombre que va contrito, y con vida, sino basta que lleue atricion perfecta, como despues diremos, y que entienda que la lleua. De suerte, que aunque entiẽda claramente que va en pecado mortal, si tiene atricion perfecta del, recibe verdadero sacramento, y no solamente verdadero sacramẽto, sino fructo del mismo sacramento, y se le perdonan los pecados por el tal sacramento. Esta es doctrina que enseñan todos los modernos Theologos en el lugar que arriba alegamos, y se prueua claramente con los mismos argumentos, y con la authoridad del Concilio Tridentino. Este sacramento de su naturaleza se ordena a quitar los pecados mortales, y es sacramento de muertos, y assi no es necessario q̃ el que le recibe lleue contricion, y vida de gracia, ni es necessario que piense que la lleua.

D. Thom. en las additiones, q. 9. ar. 2. Con. Tri. sess. 14. c. 4.

D. Thom. 3. par. q. 79. ar. 3. ad 2. & q. 80. art. 4. ad 2.

La segunda dificultad es, supuesto que no es necessaria contricion para hazer verdadero sacramento, ni para recibir el fructo del sacramẽto, si bastara qualquiera de aquellas maneras de atricion. Y porque procedamos claro hase de dudar primero, si qualquiera de aquellas tres maneras de atricion, sera suficiente y bastante, no solamente para hazer verdadero sacramento, sino para que cause el verdadero fructo del sacramento. Mas es causar el efecto del sacramento y hazer verdadero sacramento, que no hazer verdadero sacramento tan solamente, aũque informe. Tratemos agora de lo primero, y luego trataremos de lo segundo.

Quarta conclusion. La primera manera de atricion, que es meramente natural, por motiuos naturales, y que no procede de auxilio de Dios sobrenatural, no es bastante para que con ella se de la gracia deste sacramento. De suerte, que no es suficiente disposicion para que el sacramento de la penitencia haga su efecto. Esta conclusion es certissima entre todos los Theologos, en los lugares arriba alegados, y en otros es tan cierta esta conclusion, que lo contrario es grandemente temerario. Esta conclusion se prueua del Concilio Arausicano adonde se determina, que el afecto cõ que vno quiere venir al baptismo, y ser baptizado, ha de venir con inspiracion de Dios. Si esto tiene verdad respecto del sacramento del baptismo, mucho mas tendra verdad en el sacramento de la penitencia, en el qual es mas necessario que la disposicion sea sobrenatural.

D. Thom. 3. par. q. 84. art. 1. ad 2. Concilio Arausi. ca no. 5.

El Concilio Tridẽtino tambien enseña esta verdad, quando declara el modo que ay de justificarse vn hombre por el sacramento del baptismo, y de la penitencia, y dize, que esto se haze excitando Dios interiormente el coraçon del hombre, por su diuina gracia a tener actos, y obras de temor, dolor, y otros semejantes. De lo qual bien claramẽte se colige, que la atricion que es bastante para que el hombre se justifique con el sacramento de la penitencia. El mismo Concilio determina, que la atricion necessaria para que el hombre se justifique con el sacramento de la penitencia, ha de ser don de Dios, y adquerida por el impetu del Espiritu Sancto. En lo qual se da a entender, que ha de ser sobre natural, y que no basta natural. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque como dize Sancto Thomas en el lugar citado, el efecto deste sacramento es vna gracia que sana el alma a manera de medicina espiritual, y esta salud causada tiene gran proporcion con nuestras

Conc. Tri. sess. 6. cap. 6. et c. 14

Conc. Tri. sess. 14. c. 4.

ſtras miſmas obras, y anſi las obras del peniten te ſon partes del ſacramento. Luego la atriciõ y dolor neceſſario ha de ſer ſobrenatural, y no baſta natural para que el ſacramento haga ſu efecto: porque deſta manera aura proporcion. Lo vltimo ſe prueua eſta concluſion, porque la atricion no ſolamente concurre al ſacramen to de la penitencia, como parte del ſacramento, ſino como diſpoſicion de parte del penitente para recibir el efecto del ſacramento, que es la gracia de la remiſsion de los pecados. Luego ha de ſer ſobre natural, para que tenga proporcion con la miſma gracia del ſacramento.

Quinta concluſion. Las otras dos maneras de atricion que ſon ſobrenaturales, ſon ſuficiẽtes, para que el ſacramento de la penitencia haga ſu efecto, y cauſe remiſsion de los pecados mortales. De ſuerte, que no ſolamente es verdadera parte de ſacramento, que cõſtituye verdadero ſacramento, ſino tambien es ſuficiente diſpoſicion para que el ſacramẽto cauſe la gracia de la remiſsion de los pecados. Eſta concluſion la enſeñan todos los Theologos, y diſcipulos de Sancto Thomas, y modernos, quãto a la atricion de la ſegunda manera, determinalo expreſſamente el Concilio Tridentino en el lugar vltimamente citado. Lo ſegundo ſe prueua, porque la tal atricion es ſobrenatural, y dõ de Dios, que procede de la interior mocion, y inſpiracion del Eſpiritu Sancto. Luego la tal atricion ſera ſuficiente con el ſacramento de la penitencia, que es ſacramento de muertos para cauſar la remiſsion de los pecados. De la terce ra manera de atricion que es mas ſubida, y perfecta, ſe prueua facilmente. Porque ſi la ſegunda manera de atricion es ſuficiente con el ſacra mento de la penitencia para cauſar la remiſsiõ de los pecados, mucho mas baſtara la tercera con el ſacramẽto de la penitencia, pues es mas perfecta atricion. Demanera, que la atriciõ perfecta qual es la ſobrenatural, aunque de ſi no es ſuficiente para juſtificar vn hombre, pero por juntarſe con el ſacramento de la penitencia tiene fuerça para juſtificar el pecador. De lo qual ſe ſigue, quan gran fuerça tenga el ſacramento de la penitencia para ſanctificar.

La tercera duda es, ſi por lo menos todo genero de atricion ſea ſuficiente para conſtituyr verdadero ſacramento, aunque informe. Demanera que ſea verdadera parte de ſacramento, aũ que no ſuficiente diſpoſicion para dar gracia. Hablando de la ſegunda y tercera manera de atricion, que tiene perfecta manera de atriciõ, es coſa llana y aueriguada, que es ſuficiente para conſtituyr verdadero ſacramento, pues lo es para dar gracia de remiſsion de pecados, como ya hemos dicho. Toda la dificultad eſta, hablando de la primera manera de atricion, que es imperfecta, y meramente natural. Deſta tiene dificultad, ſi ya que no baſta para que el ſacramento de gracia, ſi baſtara para conſtituyr verdadero ſacramento, aunque informe. De ſuerte, que el que ſe llegaſſe a confeſſar con eſta manera de atricion, recibiria verdadero ſacramento, pero no gracia. En eſta dificultad algunos modernos Theologos enſeñan, que cõ la primera manera de atricion ay verdadero ſacramento, aunque informe. De ſuerte, que la tal atricio es verdadera parte del ſacramento de la penitẽtia, y conſtituye verdadero ſacramento, aunque informe: porque no tiene razon de ſuficiente diſpoſicion.

Sexta concluſion, con la qual ſe reſponde a eſta duda. La primera manera de atricion es meramente natural, y no es ſuficiente para conſtituyr verdadera eſſencia de ſacramento de penitencia, aunque informe. De ſuerte, que no ſolamente no tiene razon de ſuficiente diſpoſicion, para que el ſacramento de la penitencia haga ſu efecto, pero aun no es parte con la qual ſe pueda hazer verdadero ſacramento. Eſta concluſion tienen todos los diſcipulos de Sancto Thomas, con el miſmo Sancto que enſeña, que las obras del penitente que ſon materia deſte ſacramento, hã de ſer ſobrenaturales, y hechas con diuina inſpiracion interior, mouiẽdo Dios interiormente ſu coraçon. Eſta concluſion ſe prueua con los miſmos argumentos q̃ ſe prouo la concluſion paſſada. Fuera de eſſo ſe prueua lo primero, porque eſto es particular en el ſacramento de la penitẽcia, que las miſmas obras del penitente ſon materia del ſacramento, y diſpoſicion para recibir el efecto del ſacramẽto, q̃ es la remiſsion de los pecados. Y coſa certiſsima es, como deziamos en la concluſion paſſada, que la atricion meramente natural, no es ſuficiente diſpoſicion para recibir la gracia ſacramental. Luego tampoco puede tener razon de verdadera parte del ſacramento de la penitencia. Lo ſegundo ſe prueua eſta concluſion porque la penitencia Chriſtiana de que vſa la Igleſia, y que inſtituyo Chriſto, no es otra coſa, ſino vna determinacion de la penitencia que deuian hazer los hõbres por ſus pecados. De ſuerte, que lo que ellos miſmos eſtauan obligados a hazer, determino Chriſto en la ley Euangelica, que fueſſe por el ſacramento de la penitencia. La penitencia que los hombres eſtauã obligados a hazer en toda ley, era ſobre natural. Luego tambien la penitencia que eſtan obligados a hazer en la ley de gracia, ha de ſer ſobrenatural. Y por conſiguiente, la materia neceſſaria del ſacramento de la penitencia, ha de ſer actos ſobrenaturales, y no baſta atricion, y dolor natural.

D. Thom. 3. par. q. 84. ar. 1. ad 1.

De lo dicho en eſta concluſion, bien facilmẽte ſe colige, que el que ſe llega al ſacramento de la penitencia con ſola atricion natural, no ſolamente no recibe gracia, y peca mortalmente, pero no haze uerdadero ſacramento de penitencia, y anſi eſta obligado a reyterar la confeſſion.

Hemos haſta agora dicho que coſa ſea contricion, y atricion, y qual ſea neceſſaria para llegarſe al ſacramento de la penitencia. Y agora es neceſſario declarar algunos caſos particulares pertenecientes a toda eſta materia. El primer caſo es, ſi vno tiene propoſito de hazer alguna coſa, de la qual duda ſi es pecado mortal, o no, no llega deuidamente al ſacramento

to de la penitẽcia, y no deue ser absuelto en el tal caso, sino propone firmemente de no lo hazer. Esto enseña Cayetano, y despues del todos los Doctores modernos. La razon esta clara, porque el que se llega al sacramento de la penitencia con el tal proposito peca mortalmente: porque el que ama el peligro perecera en el. El que lleua proposito de pecar mortalmente, no lleua atricion, ni contricion, y ansi no puede ser absuelto, ni llega dignamente al sacramento. La contricion no se compadece con pecado mortal, ni la atricion con proposito de pecar mortalmente. Qualquiera atricion excluye del alma el proposito de pecar mortalmẽte.

Caiet. in summa v. periculum.

El segundo caso trata de aquellos que estan en la ocasion de pecar mortalmente. El penitẽte que esta en ocasion propinqua de pecar mortalmente, no llega al sacramento de la penitencia con deuida atricion, para ser absuelto: y ansi el sacerdote no le deue absoluer, y si le absuelue, el vno y el otro pecara mortalmente, y seran sacrilegos, y el sacramento no sera valido. Declaremos primero este punto, y luego probaremos esta verdad. Ocasion propinqua se llama aquella, que esta muy cercana y vezina al pecado, y por estarlo tanto es pecado mortal, o tan particular, que deue creer el penitente que nunca, o rarissimas vezes se via della sin auer pecado mortal. Como quando vn hombre esta amancebado, y tiene la muger de las puertas adentro, tiene la ocasiõ muy particular, y muy cercana y propinqua, este tal no deue ser absuelto, ni llega dignamente al sacramento de la penitencia. Esta verdad enseñan todos los Theologos, y todos los Summistas. Muy en particular Cayetano, y Nauarro. La razon es clara por que este tal no llega con atricion, ni contriciõ al sacramento de la penitencia, pues no excluye todo el afecto, y voluntad de pecar mortalmente, estandose en la ocasion y en el peligro de pecar. De lo qual se sigue claramente, que el logrero, sino dexa el trato de los logros, y vsuras, no llega deuidamente al sacramento de la penitencia, y no deue ser absuelto por la misma razon. Lo mismo es de otras cosas, que de suyo son pecado mortal. Pero quando la ocasion no es tan particular, bien puede ser que el penitente sin dexar la tal ocasion llegue dignamente, y con deuida atricion al sacramento de la penitencia. Pongo exemplo para declarar este punto. Algunos oficios ay que dan ocasiõ remotamente de pecar mortalmente, como se ve claramente en el oficio del sastre, que da ocasion para hurtar, y en otros semejantes oficios, y artes. Pero esta ocasion es remota y general, si sin dexar la puede vno tener verdadera contricion, y llegar dignamente al sacramento de la penitencia, y puede muy bien ser absuelto de sus pecados. Porque aqui no corre la razon que ya hemos platicado. Como dize Sancto Thomas seria necessario salirse vn hombre del mundo, si vuiesse de quitar todas las ocasiones de pecar mortalmente, porque todo quanto ay en el mundo por lo menos, es ocasion remota de pecar mortalmente.

Caieta. in summa ver. periculum. Naua. in man. c. 3. num. 14.

D. Thom. 2. 2. q. 43. a. 1. & 4. Naua. in man. c. 3. nu. 5. cap. 14. n. 18.

Nauarro trae la doctrina de Sancto Thomas, y dize, que no ay oficio mas ocasionado en el mundo para pecar, q̃ el ser soldado, y con todo esso San Iuan Baptista no mando a los soldados que dexassen la milicia para saluarse. De suerte que como los tales penitentes que estan en generales ocasiones de pecar, tengan proposito firme de nunca mas pecar en tales ocasiones, llegan deuidamente al sacramento de la penitencia, y por lo menos con atricion bastante para recibir, no solamente el sacramento, sino tambien el efecto del mismo sacramento.

La dificultad es, quando la ocasion de suyo no es pecado mortal sino tan solamente por la flaqueza del subjecto, de la qual tiene experiencia, si sera obligado el penitente a proponer de quitar la tal ocasion, para llegar con deuido dolor al sacramento de la penitencia. Es el caso, yr a lugar, y compañia donde ay peligro de pecado mortal, como yr a los bayles de mugeres, y hombres, y danças, no es de suyo pecado mortal, aunque es pecado venial de poca cautela, como lo enseña el Reuerendissimo Cayetano. Empero ay algunos, que tienen experiencia de su flaqueza, y dudan, o creen probablemente, que caeran en pecado mortal yendo al dicho lugar. La duda es, si los tales estan obligados a dexar esta ocasion.

Caietano in summa verb. periculum.

En la qual dificultad el Doctor Nauarro en el lugar arriba citado enseña, que estos tales no estan obligados a apartarse de semejantes ocasiones, que de suyo no son pecado mortal. Y que no basta que algunas vezes ayan sido ocasion de pecar mortalmente, sino que es necessario que siempre, o casi siempre lo sea. Parecele a este Doctor, que esta ocasion no es particular y propinqua, sino general, y remota. A esta duda se responde, que los tales no pueden llegar con deuido dolor, y con deuida disposicion al sacramento de la penitencia, ni deuen ser absueltos, sino tienen proposito de apartarse, y desuiarse de semejantes ocasiones. Esto enseña el Reuerẽdissimo Cayetano, sobre aquel lugar de San Matheo. Si tu pie te escandaliza, cortale y arrojale de ti. Esto mismo enseñan todos los modernos Summistas. La razon esta clara, porque los tales yendo a aquellos lugares pecã mortalmente, pues segun su flaqueza se ponen a peligro muy comun de pecar mortalmente. Luego no lleuan bastante proposito de no pecar, ni lleuan suficiente dolor para llegarse al sacramento de la penitencia, y ansi no deuen ser absueltos. Esto se confirma muy claramente, porque el que ha prometido dos, o tres vezes de restituyr, y no lo ha hecho, se presume muy justamente que no llega deuidamente al sacramento de la penitencia, ni lleua bastante contricion, y dolor, ni proposito de enmendarse: y ansi no deue ser absuelto, como lo enseñan todos los Doctores. Luego tampoco deue ser absuelto el que en semejantes ocasiones cae muy ordinariamente.

Caiet. super illum loc. Matthei.

Desto facilmente se coligira lo que se deue hazer en otros casos semejantes, y parecidos a estos. Siempre el penitente para llegar dignamente

mente al ſacramento de la penitencia, por lo menos ha de lleuar vna de aquellas dos maneras de attricion, las quales excluyen del alma el afecto y voluntad de pecar mortalmente. Quãdo ſe preſume que el penitente no llega cõ eſta diſpoſicion en ninguna manera puede ſer abſuelto, y el que le abſoluiere ſera ſacrilego, ſi preſume de las ocaſiones, o de la coſtumbre del pecar, o de otra qualquiera coſa que el tal no trae propoſito de enmendarſe, ni ſuficiente dolor.

Cap. VIII. De la confeſsion quanto a ſu neceſsidad.

VNA de las partes del ſacramento de la penitencia, es la confeſsion que haze el penitente delante del ſacerdote. Eſta es parte de la materia: porque como arriba deziamos, tres obras del penitente que ſon contricion, confeſsion, y ſatisfaction, ſon materia deſte ſacramento. Ante todas coſas ſe ha de tratar en eſte Capitulo de la neceſsidad de la confeſsion. Como conſta de lo dicho arriba, dos maneras ay de neceſsidad, vna neceſsidad de medio para la ſalud eterna, otra neceſsidad de precepto: de ſuerte, que vna coſa es neceſſaria, porque cae debaxo de precepto. Diremos primero de la vna neceſsidad, y luego diremos de la otra. Tambien ſe ha de conſiderar, que la confeſsion ſacramental tiene dos efectos. El primero, y mas principal es la remiſsiõ de los pecados mortales. El ſegundo y menos principal es la remiſsion de las penas temporales deuidas en el purgatorio. Y la neceſsidad de los ſacramentos, o de las partes de ſacramento, haſe de tomar del efecto del ſacramento.

Primera concluſion. Cierta coſa es, ſegun nueſtra fe, que la confeſsion es medio neceſſario para la ſalud eterna, y como tal la inſtituyo Chriſto nueſtro Señor en la ley Euangelica. *D. Thom. en las additiones, q. 6. ar. 1.* Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores Catholicos. De ſuerte, que deſpues de auer pecado vno mortalmente, no puede alcançar ſalud eſpiritual de ſu alma, ſin eſte medio, que es la confeſsion de los pecados mortales. Demanera, que aunque no vuiera precepto de confeſſarſe, no pudiera el pecador alcançar perdon de ſus pecados, ſino es por eſte medio. Eſta concluſion ſe prueua. Lo primero de la Sagrada Eſcritura, de la qual conſta, que Chriſto inſtituyo *Matthæi 16. et 18. Ioan. 20.* la confeſsion, como medio neceſſario para alcãçar perdon de los pecados. Eſto coligen los Sãctos, de que Chriſto dio a los Apoſtoles poteſtad, y authoridad de abſoluer de los pecados. A la manera que los Sanctos coligen la neceſsidad del ſacramento del baptiſmo, de que Chriſto mando a los Apoſtoles que baptizaſſen todas las gentes en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Eſpiritu Sancto. Anſi tambien la neceſsidad de la confeſsion ſe colige, de que Chriſto dio authoridad a ſus Diſcipulos de abſoluer *De peniten. d. 1. Can. perfecta, & Cano. non* de los pecados: lo qual no ſe puede hazer ſin la confeſsion del penitente. Lo ſegundo ſe prueua eſta verdad de la determinacion de la Igleſia, que lo determina en el derecho. Tambien lo determina el Concilio Conſtancienſe, contra cierto Hereje llamado Vvicleph, y en el Cõcilio Tridentino, contra los herejes que ſe han leuantado en eſtos infelices tiempos. Lo tercero ſe prueua eſta verdad, porque todo el ſacramento de la penitencia es neceſſario como medio, para aquellos que pecaron mortalmente deſpues del baptiſmo: como lo enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos, y Doctores. Luego tambien es neceſſaria la confeſsiõ, pues es parte del ſacramento de la penitencia. Pero haſe de aduertir con Sancto Thomas en el lugar alegado al principio, q̃ la confeſsion no es medio neceſſario para la ſalud eſpiritual en orden al afecto menos principal, que es la remiſsion de la pena temporal que ſe deue en el purgatorio. Porque eſta pena ſe puede perdonar por otros muchos medios, quales ſon las obras ſatisfactorias que vno puede hazer en eſta vida. Y anſi ſolamente tiene razon de medio neceſſario para la ſalud, reſpecto del primario, y del principal efecto que es la remiſsion de la culpa. Demanera, que la confeſsiõ fue inſtituyda como vnico medio, y como vnica medicina para los pecados actuales, cometidos deſpues del baptiſmo.

proteſt Cõcil. Conſtan. ſeſſ. 8 art. 7. Conc. Tri. ſeſ. 14. c. 2. Cano. 6. & 7. & ſeſ. 9 Cano. 29. D. Thom. 3. par. q. 84. art. 5.

Segunda concluſion. La confeſsion es neceſſaria para la ſalud eſpiritual, o recibiendola actualmente, o teniendo voto y deſſeo de recibirla. De ſuerte, que como el ſacramento del baptiſmo es neceſſario, o recibiendolo actualmente, o por lo menos teniendo propoſito y deſſeo de recibirle, quando no ay como poder recibirle. Anſi tambien puede vn hombre alcançar la ſalud eſpiritual ſin confeſſarſe actualmente, con el propoſito, y deſſeo que tiene de confeſſarſe a ſu tiempo.

Eſta concluſion ſe prueua claramente de la determinacion del Concilio Tridentino, que expreſſamente lo determina anſi. Lo ſegundo ſe prueua, porque el miſmo Concilio en el miſmo lugar dize, que la contricion diſpone al pecador, y apareja ſuficientemente para la gracia, y remiſsion de los pecados, ſi eſta junta con el voto, y deſſeo de la confeſsion. Y eſto miſmo enſeñan todos los Theologos. Luego el medio neceſſario para la ſalud es la confeſsion actual, o el voto, y deſſeo della. Haſta agora hemos tratado tan ſolamente de la neceſsidad de la confeſsion, en razon de medio, de lo qual ſe ha de ver Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Agora hemos de dezir de la confeſsion, ſi es neceſſaria como coſa mandada, y que cae debaxo de precepto.

Conc. Tri. ſeſ. 14. ca pit. 4.

D. Thom. 3. part. q. 84. ar. 5.

Tercera concluſion. La confeſsion no es de derecho natural, de tal ſuerte que cayga debaxo de precepto natural, pero tampoco es contra derecho natural. Eſta concluſion tiene dos partes. La primera parte la enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos. La razõ es clara, porque la confeſsion es vna proteſtacion de la fe:

D. Thom. q. 6. additionum art. 2.

fe: la qual es sobrenatural, y ansi la confesion no puede pertenecer al derecho natural. Confirmase esta razon, porque como deziamos arriba, la confesion fue instituyda en la ley de gracia por Iesu Christo nuestro Señor. Luego la cõfesion no es de derecho natural, porque si fuera de derecho natural, vuierala desde el principio del mundo. La segunda parte de la conclusion tambien la enseñan todos los Doctores arriba alegados, como cosa cierta segun nuestra fe, como tambien lo es la primera parte de la conclusion. Esta segunda parte se prueua lo primero, porque la confesion fue instituyda por Christo nuestro Señor, como ya hemos platicado. Christo nuestro Señor no pudo instituyr cosa alguna contra derecho natural, siendo el mismo Author del derecho natural. Luego la confesion no es contra derecho natural. Declaremos esta razon. El mismo Author es el de la ley de gracia, que el de la ley de naturaleza. Luego en la ley de gracia no auia de instituyr cosa alguna contra el derecho natural. Lo segũdo se prueua esta verdad, porque como dizen los Theologos, la gracia no es contra naturaleza, sino antes la perficiona, y hermosea. Y las cosas que pertenecen a la ley de gracia son cosas que perficionan la ley de naturaleza. Luego la confesion instituyda en la ley Euangelica, no es contra la ley natural, sino antes le da grandissima perfection.

Acerca desta segũda parte ay vn poco de duda, porque parece contra derecho natural reuelar a otro su proprio pecado siendo oculto, y infame. Porque es infamarse acerca del confessor. Luego no es licito reuelar sus pecados al confessor. Esto se confirma, porque contra derecho natural es descubrir el delicto de otro tercero, por ser cosa infame para el. Luego tambien sera contra derecho natural, reuelar y descubrir al confessor su proprio pecado, porque se infama acerca del. A esta duda se responde facilmente, que estas razones no conuencen. La razon primera es clarissima, porque los pecados manifiestanse al sacerdote, en quanto tiene lugar de Dios en la tierra. Y no es contra derecho natural manifestar a Dios sus pecados, aunque sean muy ocultos y infames. La segunda razon es, porque el descubrir sus pecados sin causa, y necessidad, es contra derecho natural. Pero descubriendolos con causa y razõ, y por alguna necessidad, no es contra derecho natural. Como si lo hiziesse para rec̃ibir consejo de otro tercero, o para que le remediasse. El penitente descubre sus pecados al confessor cõ causa, y para que le remedie su propria necessidad. Y aunque el penitente padezca algun detrimẽto en la fama, se recompensa muy bien con el excelentissimo bien de la gracia, que se le da por virtud del sacramento. No es la misma razon de descubrir el pecado ageno: porque no quiso Christo que con detrimento de tercera persona, yo alcance gracia y remission de pecados, sino tan solamente con detrimento alguno en su propria fama, y honra.

Hasta aqui hemos dicho de la necessidad de la confesion, en razon de medio, y como no es contra derecho natural. Agora hemos de dezir de su necessidad en razon de precepto, y como es necessaria, por caer debaxo de precepto.

Quarta conclusion. Todos aquellos que despues del baptismo pecaron morralmente, estan obligados a confessarse, por fuerça y virtud de precepto diuino sobrenatural. De suerte, que aunque no vuiera precepto ninguno Ecclesiastico, estauan obligados los tales a confessarse, y dezir lo contrario es Heregia.

Esta conclusiõn enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esto tambien enseñan otros muchos Doctores San Buenauentura, Alexandro de Ales, Escoto, Ricardo de Media Villa. Esta conclusion se prueua lo primero, porque por San Iuan en el Capitulo vigesimo, Christo nuestro Señor expressamente enseña, ser necessaria la absolucion de los pecados para aquellos que pecaron mortalmente. Luego tambiẽ es necessaria la confesion: porque no puede auer absolucion sin confesion.

En las addicio. q. 6. art. 3. D. Bona. 11. in 4. d. 17. in 1. d. art. 2. quæst. 1. Alex. 4. p. q. 69. memb. 1. Esco. in 4. dist. 17. q. 1. Ricar. ibid. art. 2. Conc. Trid. sess. 14.

Lo segundo se prueua esta conclusion de la determinacion del Cõcilio Tridentino, el qual dize, que la confesion sacramental, no solamẽte fue instituyda por el Derecho diuino sobre natural, sino tambien mandada: de suerte, que vuo precepto sobrenatural puesto por Christo de confessarse.

Lo tercero se prueua, porque como ya hemos determinado, la confesion fue instituyda como medio necessario para nuestra justificacion, y salud. Luego cae debaxo de precepto diuino, y sobre natural. Porque todos los medios necessarios para la salud espiritual del alma, que son obras nuestras, como el creer en Dios, y amar a Dios caen debaxo de precepto.

Quinta conclusion. Este precepto diuino sobre natural, solamente obliga a los fieles baptizados. Esta conclusion tienen comunmente todos los Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, en la conclusion passada. Y se prueua lo primero del Concilio Tridentino, el qual expressamente determina que el sacramento de la penitencia fue instituydo para reparacion de aquellos que cayeron en pecado mortal despues de auer recibido el sacramento del baptismo. Luego por derecho diuino, solamente estan obligados los baptizados a confessarse. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el precepto diuino de la confesion, nace, y procede de ser medio necessario para nuestra salud: y no tiene razon de medio necessario para la salud espiritual, sino es en los baptizados, que cayeron en pecado mortal. Luego solos estos tales estan obligados por Derecho diuino a confessarse. Lo tercero se prueua esta conclusion, porque el sacramento de la penitencia, requiere jurisdiction y poder en los sacerdotes que le administren: y en la Iglesia no ay poder, ni jurisdiction sobre aquellos que no estan baptizados. Luego solos los baptizados estan obligados a confes-

Conc. Trid. sess. 14. c. 1.

sarse,

ſarſe,hablando por fuerça,y virtud del precepto diuino ſobrenatural. Lo vltimo ſe prueua muy claramente eſta concluſion,porque por el baptiſmo ſe perdonan todos los pecados cometidos antes del baptiſmo. Luego el ſacramento de la penitencia, ſolamente quita los pecados cometidos deſpues del baptiſmo,y anſi tan ſolamente obliga a los fieles baptizados.

Sexta concluſion. Por fuerça y virtud del precepto diuino ſobrenatural, ſolamente eſta el hombre obligado a confeſſar los pecados mortales,ora ſean interiores, ora ſean exteriores.Eſta concluſion, es comun entre todos los Theologos.Que los pecados mortales ſe ayan neceſſariamente de confeſſar, prueuaſe lo primero de que Chriſto nueſtro Señor por *S.* Ioan inſtituyo la neceſsidad del ſacramento de la cõfeſsion,como ſe determina en el Concilio Tridentino, en el lugar alegado en la concluſion paſſada.Porque ſe da authoridad a los Apoſtoles de perdonar pecados. Lo qual no ſe puede entender,ſino de los pecados mortales,que no ſe pueden perdonar de otra manera.Luego los pecados mortales de derecho diuino, es neceſſario que ſe confieſſen. Lo ſegundo ſe prueua eſta concluſion de la determinacion del Concilio Tridentino, que determina eſta verdad muy claramente.Lo tercero ſe prueua eſta concluſion,porque el precepto de la confeſsion,ſe funda en ſer medio neceſſario para la ſalud eſpiritual del alma,y es medio neceſſario,reſpecto de todos los pecados mortales,como es cosa notoria.Luego todos los pecados mortales ſe han de confeſſar por fuerça y virtud del precepto diuino.Lo vltimo ſe prueua eſto miſmo, porque el poder que Chriſto nueſtro Señor dio a ſus Apoſtoles, fue para abrir la puerta del Reyno de los Cielos,la qual ſe cierra por qualquier pecado mortal. Luego de derecho diuino todos los pecados mortales ſe han de confeſſar.Que los demas pecados de derecho diuino no ſea neceſſario confeſſarlos, ſe prueua. Del pecado original,y de los actuales cometidos antes del baptiſmo eſta claro:porque ſe perdonan por el ſacramento del baptiſmo : y anſi no es neceſſario confeſſarlos. De los pecados veniales ſe prueua lo primero de la determinacion del Concilio Tridentino,en el lugar vltimamente citado, en el qual ſe determina que los pecados veniales eſtando en derecho diuino,no pertenecen neceſſariamente al ſacramẽto de la confeſsion, porque no excluyen de la gracia de Dios.Lo ſegundo ſe prueua, porque la confeſsion de los pecados veniales,no es medio neceſſario para la ſalud eſpiritual: porque los pecados veniales, no excluyen del Reyno de Dios. Lo vltimo ſe prueua,porque para el perdon de los pecados veniales ay otros muchos medios en la Igleſia,como ſon el agua bẽdita,y el herirſe en los pechos. Luego la confeſsion de los pecados veniales no cae debaxo de precepto diuino. Verdad es,que como dize el Concilio Tridentino, los pecados veniales ſe pueden muy bien confeſſar, y ay poder en la Igleſia para abſoluer dellos. De lo dicho en eſta concluſion ſe colige bien facilmente, que ſi vn hombre no entiende que tiene pecado mortal,eſtãdo en derecho diuino,no eſta obligado a confeſſarſe. Dixe eſtando en derecho diuino,porque hablando del precepto Eccleſiaſtico deſpues diremos lo miſmo.

Ioan. 20. Quorum remiſeritis, &c.

Conc. Trid. ſeſ. 14. c. 5. & Can. 7.

Acerca deſtas concluſiones ay dos dudas. La primera es,quando vn hombre no ſabe que tiene pecado mortal,pero duda ſi ha cometido algun pecado mortal. La duda es,ſi por fuerça y virtud del precepto diuino , eſtara eſte tal obligado a confeſſarſe.La razon de dudar para prouar que no eſta obligado a confeſſarſe es bien fuerte : porque ſi alguno duda ſi hizo vn voto,o no,no eſta obligado de derecho diuino a cumplirlo,como lo enſeñan muchos Theologos grauiſsimos. Luego de la miſma ſuerte,el que duda ſi ha cometido pecado mortal, por fuerça y virtud del derecho diuino : no eſtara obligado a confeſſarſe.

A eſta duda ſe ha de reſponder , que en el tal caſo ſeria buen conſejo confeſſar otro pecado mortal,o venial, aunque ſe vuieſſe ya confeſſado del en otra confeſsion . En el tal caſo no auria peligro ninguno de pronunciar la forma ſobre no deuida materia. Eſto es conſejo, y no es neceſſario eſtando en derecho diuino, y anſi ſupueſto q̃ no vuieſſe otro pecado , ſino aquel de que duda , ſe ha de dezir , que por fuerça y virtud del precepto diuino, eſta obligado a cõfeſſarſe. Anſi lo enſeñan todos los Doctores: porque aũque en realidad de verdad pueda ſer que no ſea pecado por razon de la duda eſta obligado a confeſſarſe. Porque dudando ſi tiene la tal enfermedad, eſta obligado de derecho diuino a buſcar el remedio, que es el ſacramento de la penitencia. En el tal caſo tambien la abſolucion ha de ſer condicional , porque la confeſsion en alguna manera es condicional. A la razon de dudar la primera ſolucion es muy facil,diziendo,que en caſo de duda eſta vno obligado a cumplir el voto , y anſi es la miſma razon de vno que de otro. Eſta doctrina enſeñan algunos Doctores,pero no es tan comun y ordinaria entre los Theologos.Por lo qual es dificultoſa coſa declarar, porque no obliga el tal voto en caſo de duda , y obliga el precepto diuino de la confeſsion.A lo qual breuemente ſe reſpõde, que ay alguna diferencia entre lo vno y lo otro.El ſacramento de la penitencia,no ſolamente cae debaxo de precepto diuino, ſino q̃ es medio neceſſario,y medicina neceſſaria parã la ſalud eſpiritual,a aquellos que pecaron mortalmente.Antes el precepto diuino de confeſſarnos nace y procede de ſer la confeſsion vna medicina para los pecadores: pero el cumplimiento del voto,tan ſolamente cae debaxo de precepto diuino,y no tiene razon de medio neceſſario para la vida eterna, como conſta de la comun doctrina de todos los Theologos.Eſto ſupueſto ſe ha de dezir,que porque en aquel caſo duda ſi tiene enfermedad, eſta obligado a buſcar el medio neceſſario para conſeguir la ſalud eſpiritual del alma, y por conſiguiente eſta obligado a confeſſarſe en caſo de duda. Pero

no

no esta obligado a cumplimiento del voto en caso de duda, por no ser medio necessario para la salud espiritual del alma. La segũda duda es, si estamos obligados a confessar los pecados mortales interiores, que tienen su assiento en el coraçon, que por ser tan ocultos parece que no pertenecen al juyzio humano. A esta duda se responde, que estamos obligados por fuerça y virtud del precepto diuino, a confessar todos los pecados mortales, por ocultos que sean. Esto enseñan todos los Theologos, particularmẽte Cayetano. Esta verdad se colige de aquellas palabras que Iesu Christo dixo a sus Apostoles por San Ioan, quando les dio el poder de absoluer diziendoles indiferentemente, que qualesquier pecados que perdonassen seriã perdonados. De manera que les dio authoridad de absoluer de los pecados ocultissimos, que tienen su assiento en el coraçon. Esta absolucion no la puede auer, sin el conocimiento de la causa, y sin que el pecador voluntariamente confiesse su pecado. Luego esta obligado a confessar todos sus pecados por ocultos que sean. Lo segundo se prueua esta verdad, de la determinacion del Concilio Tridentino, en el lugar vltimamente citado, y assi se ha de dezir, que la Iglesia en el foro interior de la confession, tiene authoridad de Dios para juzgar en lugar de Dios de los pecados, por muy ocultos que sean.

Caie. q. 1. de confes.

En este mismo Capitulo se ha de tratar de la necessidad del precepto de la Iglesia: por ser como despues diremos como determinacion del precepto diuino, que Iesu Christo puso a todos de confessarse.

Primera conclusion, acerca desto. Certissima cosa es que ay en la Iglesia vn establecimiẽto, o estatuto saludable, q̃ todos los fieles se cõfiessen vna vez en el año. En esta conclusion cõuienen todos los Theologos, y todos los Iuristas, sin exceptar ninguno. Esta conclusion se prueua muy claramente, de aquel famoso capitulo del derecho, en el qual se determina que todos los fieles en llegando a los años de discrecion se confiessen vna vez en el año. Esta determinacion de la Iglesia, llama el mismo Capitulo estatuto muy saludable. De manera que no ay duda ninguna en la Iglesia, sino que esta establecido firmissimamente, que todos los q̃ tuuieren vso de razon se confiessen vna vez en el año. Es necessario declarar este estatuto Eclesiastico, por ser tan necessario, y tan saludable. Acerca deste capitulo, y deste establecimiento ay algunas dudas muy dignas de ser sabidas.

Cap. omnis vtriusque de pœnit. & remissio.

La primera duda y muy substancial, y de grandissima importancia es, si aquel estatuto es tan solamente exhortacion, y consejo, o precepto que obligue debaxo de pecado mortal. En esta dificultad Durando duda, si aquel estatuto es precepto, o exhortacion: y mas inclina en parecerle que no es precepto, sino tan solamente vna exhortacion, y consejo. Esta sentencia se puede prouar lo primero, porque en todo aquel Capitulo no parece que ay palabra alguna que tenga fuerça de obligar debaxo de pecado mortal: porq̃ la palabra de mayor fuerça que ay se encierra en aquella palabra estatuto saludable: la qual palabra no parece que tiene fuerça y virtud de precepto, sino tan solamẽte de consejo. Luego tan solamente es exhortacion, y no precepto. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque si se coligiesse precepto de aquel estatuto, principalmente se auia de colegir de la pena que pone a los que hizieren lo contrario que es, que en vida esten prohibidos de entrar en la Iglesia, y que en la muerte carezcan de sepultura Ecclesiastica. Esta no es tan graue pena, que della se colija ser precepto que obligue debaxo de pecado mortal. Porque no es cierta cosa entre los Theologos, que lo que se manda so pena de descomunion, siempre es precepto, y la descomunion es mas graue pena: luego de la grauedad de la pena no se colige bien ser precepto. Lo tercero se prueua, porque no puede constalle a la Iglesia que los fieles confiessen todos sus pecados: luego no ay precepto Ecclesiastico de confessarlos todos: porque seria cosa en vano poner la Iglesia precepto de aquello que no le puede constar a la Iglesia, si los fieles lo cumplen, o no. Que no le pueda constar a la Iglesia, que vno confiesse todos sus pecados es cosa manifiesta, porque puede confessar algunos, y dexar todos los demas, sin que lo entiẽda la Iglesia. Lo vltimo se prueua esta sentencia, porque parece cosa impertinente que la Iglesia mande alguna cosa debaxo de alguna pena, si no puede castigar los trãsgressores como en hecho de verdad no puede, no sabiendo quienes son los que no confiessan todos sus pecados.

Durã. in 4. d. 17. q. 14.

Segunda conclusion. Certissima cosa es, que en aquel Capitulo se pone precepto Ecclesiastico que obliga debaxo de pecado mortal, a que se confiessen todos los fieles que tienen vso de razon vna vez en el año. De suerte, que no solamente es exhortacion de la Iglesia, sino grauissimo precepto. Es esto tan cierto, que lo cõtrario en nuestros tiempos seria heregia. Esta conclusion enseñan todos los Theologos con Sancto Thomas, y los Canonistas sobre aquel Capitulo, y los Summistas tratando del precepto de la confession. Particularmente el Doctor Nauarro. Esta conclusion se prueua lo primero de la determinacion del Concilio Tridentino, que lo difine expressamente. Lo segundo se prueua del comun consentimiento de todos los fieles, que tiene grãdissima fuerça en Theologia. Todos los fieles tienẽ por cosa muy cierta y aueriguada que estan obligados a confessarse vna vez en el año, so pena de pecado mortal. Lo tercero, porque la materia del tal statuto es grauissima, como es cosa notoria, y es regla de todos los Doctores Theologos, y Canonistas, que de la grauedad de la materia se colĩge la fuerça del precepto en el Derecho. Esta razon se puede confirmar, porque como dizen todos los Doctores, de la grauissima pena que se pone en Derecho se colige ser precepto que obliga debaxo de pecado mortal, y la pena

D. Thom. q. 3. add. ar. 3. Nauar. in man. c. 1. n. 1. & 10. Conc. Trid. sess. 14. Can. 8.

puesta

puesta en tal estatuto al que no se confiessa vna vez en el año es grauissima, que es no poder entrar en la Iglesia en vida y carecer de sepultura Ecclesiastica en la muerte: luego obliga debaxo de pecado mortal. Lo quarto se prueua esta misma verdad, porque como diremos abaxo, el precepto Ecclesiastico no es otra cosa sino vna determinacion quanto al tiempo del precepto diuino. El precepto diuino obliga debaxo de pecado mortal. Luego tambien el Ecclesiastico. Esta razon se confirma, porque en el precepto diuino de confessarse, no ay determinacion clara, quanto al tiempo como se vee en el mismo precepto, por ser afirmatiuo. Luego fue necessario, que la Iglesia determinasse el tiempo en que obligaua este precepto diuino. Y ansi lo determino, poniendo precepto de confessarse cada año vna vez. A las razones de dudar puestas en el principio se responde muy facilmente. A la primera razon se respõde, que en aquel Capitulo se colige auer precepto que obliga debaxo de pecado mortal de la grauedad de la materia, y de la pena grauissima que pone, y tãbien se colige de ser aquel estatuto vna determinacion del precepto diuino.

A la segunda razon se responde, que conforme a la sentencia de algunos Doctores, en poniendose en el derecho pena de descomunion mayor, aunque no sea latæ sententiæ es precepto que obliga debaxo de pecado mortal. Conforme a esta sentencia, facilmente se responde a la razon que esta puesta. Otros Doctores dizen, que no luego que en el Derecho se pone pena de descomunion se entiende ser pecado mortal lo que se manda, sino que esso se ha de colegir de la grauedad de la materia, y de otras circunstancias. En este Capitulo del Derecho, la materia es graue, y la pena tambien, y tiene muchas circunstancias, que ya hemos dicho, de las quales se colige ser precepto que obliga debaxo de pecado mortal.

A la tercera razon se responde, que aunque la Iglesia no pueda saber ni entender, quien es el que confiessa todos los pecados mortales, cõ todo esso puede obligar con su precepto a la confession de todos los pecados. Esto se declara por vn exemplo bien manual. No puede saber la Iglesia, que los Ecclesiasticos rezen el oficio Diuino con atencion, y con todo esso puede poner precepto de rezar con atencion, como en hecho de verdad le ay. Principalmente esto tiene verdad afirmando, que el precepto Ecclesiastico no es otra cosa, sino vna determinacion del precepto Diuino, y ansi el precepto Ecclesiastico, como determinatiuo del precepto Diuino, pudo obligar a confessar todos los pecados. A la vltima razon se responde, que a la Iglesia muy bien le puede constar en algun caso de los transgressores del precepto, como se vee claramente quando vn hombre en todo vn año no se confessasse, y ansi la Iglesia puede poner precepto, y debaxo de pena contra los transgressores.

La segunda duda es, supuesto que es precepto el que se contiene en aquel Capitulo, *Omnis utriusque sexus*, si es determinacion del precepto diuino: demanera que no sea otra cosa, sino como vn determinar el precepto Diuino de cõfessarse, el qual de su naturaleza esta indeterminado. La razon de dudar es esta: porque el precepto Ecclesiastico de comulgar vna vez en la Pascua, no parece determinacion del precepto Diuino, por estar aligada la obligacion al tiempo de la Pascua: luego tãpoco el precepto Ecclesiastico de la confession, es determinacion del precepto Diuino: porque es la misma razon de vno que de otro.

Tercera conclusion que declara esta duda. El precepto Ecclesiastico de la confession, es determinatiuo del precepto Diuino. Esta es probabilissima sentencia, la qual tienen hombres grauissimos. El Padre Maestro Soto, el Padre Maestro Cano, y comunmente los modernos Theologos. La razõ es, porque el precepto Diuino de confessarse, como abaxo diremos, es afirmatiuo, que obliga en algun tiempo, pero no esta el tiempo tan claramente determinado por aquel precepto Diuino: luego fue necessaria cosa que la Iglesia mas claramente determinasse el tiẽpo, y mas en particular. Lo segundo se prueua esta conclusion con vna razon muy vrgẽte: porque de otra manera seguirsehia, que el que se confiessa vna vez en el año, no cumplicsse con el precepto Diuino de la confessiõ: porque siendo dos preceptos totalmẽte distinctos: de suerte que el vno no es determinacion del otro, seria necessario auer dos confessiones, con las quales se cumpliessen aquellos dos distinctos preceptos. Lo qual es contra la comun doctrina de los Doctores, y contra el vso comun de los fieles. De lo qual se sigue bẽ claramente que el que cumple el precepto Ecclesiastico de confessarse, con la misma confession cumple con el precepto Diuino, y el que no cũple con el precepto Ecclesiastico, tampoco cumple con el precepto Diuino, y lo mismo se ha de dezir del precepto de la Eucharistia, de lo qual diremos mas largamente abaxo. Y ansi la razon de dudar facilmente se declara, teniendo atencion a lo que esta dicho. De suerte, q̃ aquel estatuto saludable, es precepto que obliga debaxo de pecado mortal, y este precepto es determinacion del precepto Diuino. Este precepto hemos de yr explicando a quienes obligue, y como y quando obligue.

Mag. Soto in 4. d. 18. q. 1. art. 4. Mag. Cano in rel. 8. de pœniten.

Quarta conclusion. Este precepto obliga solos a los fieles baptizados, pero no a todos. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de S. Thomas, y todos los Theologos, y todos los Iuristas. Esta cõclusion tiene dos partes. La primera parte se prueua lo primero del Capitulo, *Omnis*, en el qual se determina que solamente obliga a los fieles baptizados. Lo segundo se prueua esta misma parte, porq̃ el precepto Diuino de la confession tan solamente obliga a los fieles baptizados, como ya hemos platicado arriba, y el precepto Ecclesiastico tã solamente es vna determinacion del precepto Diuino, quanto al tiempo, como consta de lo dicho en la cõclusion passada, luego el precepto Ecclesiasti-

D. Thom. in add. q. 6. art. 3. Iuris periti super c. omnis.

co tan solamẽte obliga a los fieles baptizados. Lo vltimo se prueua porque solos los fieles baptizados son capaces del sacramento del baptismo. Pues como dizen todos los Theologos, el baptismo es puerta y entrada para todos los sacramentos: luego a solos los tales puede mãdar la Iglesia que se confiessen. De donde viene, q̃ en el Capitulo, *Omnis*, en nombre de fieles se entienden los fieles baptizados, que no solamente tienen fe como la pueden tener algunos antes que se baptizen, quando se disponẽ para ser baptizados, sino tambien que ayan recibido el sacramento del baptismo. La segunda parte de la conclusion consta facilmente de lo que luego hemos de dezir, que este precepto tan solamente obliga a los que han pecado mortalmẽte, y han llegado a tener vso de razõ, y assi no obliga a todos los fieles baptizados, sino a los fieles baptizados que tienen vso de razon, y hã pecado mortalmente.

Quinta conclusion. Este precepto Ecclesiastico, tan solamente obliga a los fieles que hã llegado a vso de razon, y que tienen discreciõ para hazer diferencia entre el bien y entre el mal. De manera, que los fieles que no tienen bastante vso de razon, no estan obligados a confessarse. Ora les falte el vso de razon por la edad, como en los niños, ora por algun impedimento, como en los furiosos y locos. Esta conclusion enseñan comunmẽte todos los Theologos en el lugar citado en la precedente conclusion, y todos los Canonistas sobre este mismo Capitulo. Esta cõclusion se prueua lo primero del mismo Capitulo q̃ vamos declarãdo, en el qual expressamente se determina, q̃ estan obligados a confessarse los fieles, quando llegarẽ a los años de discrecion. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque los que no tienen bastante vso de razon, escusanse del cũplimiento de los preceptos aun Diuinos: luego mucho mas se escusaran del precepto Ecclesiastico de la confessiõ. Pero hase de aduertir acerca desta conclusion, que quando vn hombre no tiene perpetuo impedimento, ni le falta el vso de razon siempre, sino en algunos tiempos, este tal esta obligado a confessarse en el tiempo que tiene vso de razon, y sino se confiessa peca mortalmente. Assi lo enseñan todos los Doctores, y se colige claramente del mismo texto.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, si todos los que llegan a vso de razon, de suerte que esten obligados a confessarse, estaran obligados a comulgar. Parece que si, y la razõ de dudar es, porque en aq̃l Capitulo, *Omnis*, de la misma suerte se habla del precepto de la comunion, que del precepto de la confession. El vno, y el otro obliga a aquellos que han llegado a los años de discrecion, luego por el mismo caso que vn niño llegue a los años de discrecion, y este obligado a confessarse, estara obligado juntamente a comulgar. Particularmente esta razon haze fuerça, porque la confession se pone en aquel Capitulo, como cosa previa, y antecedente a la misma comunion.

A esta duda se respõde, que aunque en aquel Capitulo parezca, que es la misma razõ del precepto de la confession y de la comunion, quanto a aquellos que han llegado a vso de razon: pero en realidad de verdad, no es la misma razon, y algunos estan obligados a confessarse por fuerça y virtud de aquel precepto, los quales no estã obligados a comulgar, como se vee claramente en los niños q̃ tienen siete, o ocho años: los quales tienen obligacion de confessarse, y no de comulgar. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmente el Maestro Cano. Esto se prueua lo primero del vso de la Iglesia declarador de sus preceptos. La Iglesia no da la comunion a los niños, aunque los obliga a confessar: si han llegado a vso de razõ. Luego no es la misma razon de ambos preceptos. Lo segundo se prueua esta misma verdad del mismo Capitulo, del qual se colige clarissimamente auer diferencia entre el vn precepto y el otro. Porque quãdo habla del precepto de la confession, tan solamente dize, que estan obligados los fieles a confessarse, quando llegaren a los años de discrecion. Pero quando habla del precepto de la comunion, dize que reciba con reuerencia el sacramẽto del altar. En aquella palabra con reuerencia, se da muy claramente a entender, que para el cumplimiento deste precepto, no basta tener vso de razon de qualquiera suerte, sino que es necessario tener vso de razon perfectamente: de suerte que pueda recibir el sacramento de la Eucharistia con gran reuerencia, y respectãdo alli a Christo nuestro Señor, que esta debaxo de aquellas especies sacramentales. Lo tercero se colige esta diferencia destos preceptos, de la naturaleza del vn sacramento, y del otro. Mayor discrecion es necessaria para recibir el sacramento reuerendissimo del Altar, que no para recibir el sacramento de la confession: porque en el sacramento de la penitencia, el hombre se acusa de los pecados, que son contra la razon natural: lo qual puede el hombre saber muy facilmente. Y aunque es verdad que es necessario saber la virtud del sacramento de la penitencia, no es tan dificil de entender. En el sacramento de la Eucharistia, por su alteza y excelencia, se exercita grandemente la fe, y es necessario entender que Christo Señor nuestro esta debaxo de aquellas especies sacramentales. Lo qual es dificillimo por ser muy sobre la razon natural: y assi es necessario mas discurso y saber. De lo qual se colige muy facilmente, la solucion de la razon de dudar puesta al principio desta duda.

Mag. Cano in relectio. de pœnit. p 5 circa fi. nem.

La segunda duda, acerca desta cõclusion es, si hemos de obligar a confessarse a aquellos de quienes dudamos si tienen vso de razon, o no. Pongo por exemplo. Vn niño a los siete años del qual dudamos si tiene bastante discrecion para confessarse, y pecar mortalmente. La razõ de dudar se toma del mismo Capitulo, en el qual se dize, que los fieles quando llegarẽ a los años de discrecion, esten obligados a cõfessarse vna vez en el año. Luego quando no consta clara-

claramente que tienen vso de razon, no estan obligados a confessarse. Esto se confirma porque los tales no pueden ser absueltos en caso de duda, por el peligro que parece que ay de pronunciar la forma sobre materia no deuida. Luego no estan obligados estos tales a confessarse.

A esta duda mi parecer es, que estan obligados a confessarse, quando se duda si han pecado mortalmente. Esto se prueua lo primero, del mismo Capitulo, en el qual se dize, que todos los fieles quando llegaren a vso de razon se cõfiessen de todos sus pecados. Luego en caso de duda estaran obligados a confessarse. Lo segundo se prueua esta verdad, de lo que arriba dezimos, que en caso de duda, si vno tiene pecado mortal, esta obligado a confessarse. Luego tambien en este caso esta obligado a confessarse. Porque es la misma razon. Lo vltimo se prueua, porque este tal por fuerça del precepto Diuino, esta obligado a confessarse, pues duda si tiene en su alma la enfermedad del pecado: luego tambien estara obligado a confessarse por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, el qual no es otra cosa sino vna determinacion del precepto Diuino.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que mandandose en el Capitulo, que se confiessen los que han llegado a vso de razon, queda tambien mandado que se cõfiassen aquellos de quien se duda si han llegado a vso de razon. A la confirmacion responden algunos Doctores, que en caso de duda, si vno tiene vso de razon, o no, se ha de seguir aquella parte, a que mas nos inclinamos. Si nos parece que tiene vso de razon, y nos inclinamos mas a esta parte, hemosla de seguir, y absoluelle, aunque no estemos ciertos. La razon destos Doctores es, porque es razon defraudar al tal del derecho que tiene al sacramento de la penitencia. Pero si nos inclinamos mas a la parte cõtraria, y nos parece que no tiene vso de razon, no se ha de absoluer, por el peligro de tratar con poca reuerencia al sacramento de la penitencia. Pero sino inclina mas a vna parte que a otra, sino q̃ duda ygualmente, dizen estos Autores, que le han de absoluer, fundandose en aquel comun prouerbio de los Theologos, que en caso de duda, se ha de seguir la parte mas segura. Y la parte mas segura es absoluelle: porque no le absoluiendo ay peligro de hazer injuria de defraudarle del beneficio de la absolucion. Tambien porque podria ser q̃ el tal viuiesse pecado mortalmente, y que no tuuiesse contricion, sino sola atricion, y ansi seria grandissimo inconuiniẽte no absoluer a este tal: porque se quedaria sin justificar. Y poniendoles a estos Doctores objection que tambien se pone a peligro el que los absuelue en este caso de hazer injuria al sacramento, pronunciando la forma sobre materia no deuida. Responden, que quando el ministro de Dios en este caso absuelue con buena fe, no ay peligro ninguno, moralmente hablando. En este caso mi parecer es, que el tal de quien se duda, le han de absoluer debaxo de condició. Absoluiendo desta manera, no ay ningun peligro. Lo mismo digo quãdo se duda de vno si tiene juyzio, o no. Entonces banle de absoluer debaxo de condicion.

Sexta cõclusion. Por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, esta vn hombre obligado a confessar todos los pecados mortales, por ocultos que sean. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados en las conclusiones precedẽtes. Esta conclusion se prueua lo primero del mismo Capitulo, en el qual se dize, que confiessen todos sus pecados. Lo qual por lo menos se ha de entender de los pecados mortales: luego esta obligado a confessallos todos. Lo segundo se prueua esta conclusion, porque el precepto Ecclesiastico no es otra cosa sino vna determinacion del precepto diuino. El precepto diuino obliga a confessar los tales. Luego tambiẽ el precepto Ecclesiastico. Lo tercero se prueua, porque la Iglesia obliga a confessar pecados mortales: y ay precepto diuino que la confession sea entera de todos los pecados mortales. Luego mandando la Iglesia que los fieles se confiessen, de necessidad se ha de entender que se han de confessar de todos los pecados mortales, sin dexar de confessar alguno dellos.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, si vno por virtud del precepto Ecclesiastico esta obligado a confessar los pecados muy ocultos, quando no tiene otros. Cosa cierta es, que por fuerça y virtud del precepto diuino esta vno obligado a confessar los pecados por muy ocultos que sean. Tambien es cosa cierta, que por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, esta vno obligado a confessarse de los pecados mortales ocultos, quando tiene tambien otros pecados mortales exteriores, por hazer confession entera. La duda es, quando tan solamente tiene pecados ocultos, que tienen el assiento en el coraçon. La razon de dudar es, porque segun el comun prouerbio de los Theologos, y Iuristas, la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Luego tampoco puede mandar confessar los pecados tã ocultos.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna, por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, estamos obligados a confessar los pecados mortales, por muy ocultos que sean: y aunque sean tan solamente interiores. Esta verdad enseñan todos los Doctores, ansi Theologos como Iuristas. Esta verdad se prueua, porq̃ el mismo Capitulo, sin excepcion ninguna dize, que se cõfiessen todos los pecados. Lo qual por lo menos se ha de entender de los mortales. Luego esta obligado qualquier fiel a confessar los pecados mortales, por ocultos que sean. Lo segũdo, porque siendo el precepto Ecclesiastico determinacion del precepto Diuino, quãto al tiẽpo como el precepto Diuino obliga a cõfessar todos los pecados por ocultos que sean, tãbien el precepto Ecclesiastico obligara a lo mismo. Lo tercero, porque esto no es juzgar de las cosas ocultas, ni mandar cosas ocultas:

porque la Iglesia tan solamente manda la confesion de las cosas ocultas, la qual confesion no es cosa oculta. Luego puede mandalla la Iglesia. Lo vltimo, porque la Iglesia en el foro de la consciencia puede mandar, que el hombre confiesse los pecados ocultissimos, porque en aquel tribunal el hombre tiene lugar de Dios, y los pecados se le dizen como a Dios. Luego la Iglesia puede poner el tal precepto. De lo dicho se responde muy facilmente a la razon de dudar.

La segunda duda es, si los fieles por virtud del precepto Ecclesiastico, estan obligados a cõfessar los pecados veniales. De suerte que la duda es, quando vn hombre tan solamente tiene pecados veniales, si la Iglesia le obliga a cõfessarlos. Parece que si. Lo primero, porque en aquel Capitulo se manda, que confiessen todos los pecados, sin distinctiõ ninguna. Luego los pecados veniales, que son pecados verdaderamente, deuense confessar. Lo segundo, porque la Iglesia manda sin limitacion ninguna, que se confiessen todos los pecados, y cierta cosa es, que la Iglesia no supone que todos los fieles tienen pecado mortal. Luego los pecados veniales se han de confessar, conforme al precepto Ecclesiastico de la confesion. Lo vltimo, porque la Iglesia manda cõfessar a todos aquellos que manda comulgar: y todos los fieles estan obligados a comulgar. Luego todos estan obligados a confessarse, aunque no tengan pecado mortal.

En esta dificultad algunos Doctores sientẽ, que el que no tiene sino pecados veniales, tan solamente esta obligado a confessarse, por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia. Assi parece que lo tiene San Buenauentura, Alexandro de Ales, y Ricardo de Mediauilla, y Sancto Thomas, parece que duda en esta dificultad.

D. Bona. in 4.d.17 in 2.p.distinct.art. 2.q.1. Alex. de Ales 4.p. q.77. mem. 1. Ricar. in 4.d.17. q.2.ar.2. D.Thom. in addit. q.6.ar.3.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna, el precepto Ecclesiastico no obliga a confessar los pecados veniales. De suerte que si vn Christiano no tuuiesse sino pecados veniales tan solamente no estaria obligado a confessar se vna vez en el año. Esta verdad enseñan comũmente los Doctores con Sancto Thomas. Particularmente Cayetano, y el Maestro Cano. Tãbien enseña esta verdad Escoto, y Medina Cõplutense, y Durando. Esta conclusion se prueua lo primero del mismo Capitulo, en el qual se manda, que el fiel cada año vna vez confiesse todos sus pecados. Y esto es imposible entenderse de los pecados veniales: porque moralmente hablando, es imposible confessarlos todos, por ser muchos. Luego hase de entender de los pecados mortales tan solamente. Lo segundo se prueua esta verdad, porque en el mismo estatuto se manda, que confiesse todos sus pecados al sacerdote proprio. Y los pecados veniales, no es necessario confessarlos al proprio sacerdote, pues los puede absoluer qualquier simple Sacerdote. Luego aquel precepto se ha de entender de pecados mortales. Lo tercero se prueua esta verdad, porque en aquel Capitulo se pone pena grauissima a los fieles que no cõfiessan todos sus pecados. Luego hase de entender que habla de los pecados mortales: porque no era razon poner tan graue pena a aquellos que no confiessan los pecados veniales. Lo vltimo se prueua esta verdad, porque como hemos repetido muchas vezes, y se determina el Concilio Tridentino el precepto Ecclesiastico, es determinacion del precepto Diuino: y el precepto Diuino tan solamente obliga a confessar los pecados mortales. Luego tampoco el precepto Ecclesiastico obliga a confessar los pecados veniales, sino tan solamẽte los pecados mortales.

Canus in relect. de pœnit. in 3. q.Scot. in 4.d.13 q.vnica. Durã. in 4.d. dist. q.4. Med. Cõplu. q.7. de confessione. Con. Trid. sess. 14. c. 5.

Hase de aduertir acerca desta conclusion q̃ si algun fiel no tiene pecado mortal, sino tan solamente pecados veniales, este tal por fuerça, y virtud del precepto de la confession, no esta obligado a yr a su proprio sacerdote y presentarse delante del, como lo dezia Alexandro de Ales en el lugar immediatamente citado, y otros Doctores. La razõ es clara, porque aquel precepto de la confession tan solamẽte obliga a los que han pecado mortalmente. Pero estara obligado a yr al proprio sacerdote, por razon del escandalo: porque sino fuesse, y se presentasse delante del, todos pensarian que aquel tal esta de assiento en algun grauissimo pecado, o que siente mal del sacramento de la penitencia. Y assi Sancto Thomas enseña, que en el tal caso, el Christiano que no ha cometido pecado mortal, ha de parecer delante del proprio Cura, y dezirle que no siente en su consciencia pecado mortal, de suerte, que este obligado a confessarse.

D. Thom. in add. q. 6. art. 3. in solu. 3.

Al primer argumento que haziamos en contrario se responde muy facilmente, que en el mismo Capitulo facilmente se colige que no obliga a confessar sino tan solamente los pecados mortales como se conuence de los argumentos hechos del mismo Capitulo. Ni era razon, y cosa conueniente, que el precepto general para todos los fieles obligasse a confessar los pecados veniales. Lo mismo se responde al segundo argumento. Al tercero argumento se responde muy facilmente, que aunque la Iglesia en aquel saludable estatuto mande dos cosas, comulgar y cõfessar, pero el vn precepto, y el otro, obligã de diuersa manera. Lo qual se colige de la diuersa naturaleza de ambos sacramẽtos. El sacramẽto de la penitẽcia, es sacramento de muertos, y assi tã solamente obliga a aq̃llos q̃ cometierõ pecado mortal, por el qual se pierde la vida del alma. El sacramẽto de la Euchari stia es sacramẽto de viuos, y assi a todos obliga el precepto de la comunion. Fuera desto, si este argumento fuesse fuerte, y conuenciesse algo, conuenceria q̃ aquel q̃ por priuilegio Diuino, no tiene pecado venial, estaria obligado a confessarse, porque en hecho de verdad estaria obligado a comulgar. Lo qual bien facilmente se vee ser falso. Demanera, que bien puede vno estar obligado a comulgar, y no a confessarse.

Septima conclusion. Por fuerça y virtud del precepto

precepto Eclesiastico, está todos los fieles obligados a confessarse, por lo menos vna vez cada año. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y todos los Canonistas en los lugares citados en las conclusiones passadas. Esta cõclusion se prueua del Capitulo, *Omnis vtriusque sexus*, en el qual expressamente se determina esta verdad. Consta tambien del vso vniuersal de toda la Iglesia. Todos los fieles se tienen obligados debaxo de pecado mortal a confessarse vna vez en el año. Y los Obispos y Prelados de la Iglesia descomulgan aquellos que no cumplen con este precepto.

Acerca desta conclusion ay muchas dudas, las quales es necessario declarar por ser muy ordinarias. La primera duda es, si el precepto Eclesiastico de confessarse vna vez en el año, obliga en cierto y determinado tiempo. Põgo por exemplo en la Quaresma, o en la Pascua, como obliga el precepto de la comunion. Parece que

D. Thom. in add. q. 6. art. 5.

si. Lo primero, porque Sancto Thomas expressamente enseña, que la obligacion a confessarse, nasce y procede de que la Iglesia obliga a comulgar vna vez en el año. Y siendo assi que el precepto de comulgar obliga vna vez en el año, en tiempo determinado, porque obliga en la Pascua de Flores. Luego tambien el precepto de confessarse vna vez en el año, obliga determinadamente en el tiẽpo de la Pascua. Esto se confirma porque la intencion de la Iglesia parece ser, que los fieles se confiessen en el tiempo de la Pascua. Y assi el precepto de confessarse se pone en aquel Capitulo, como preuio, y que antecede al precepto de la comunion. Esto mismo parece que declara el vso de los fieles, que se confiessan por la Pascua: y los Prelados descomulgan a aquellos q̃ no se han confessado en el tal tiempo.

A esta duda se responde, que el precepto Eclesiastico tan solamente obliga vna vez en el año, no determinando tiempo alguno. Demanera, que si vno se confiessa por Nauidad, o en otro qualquier tiempo del año, cumple con el precepto Eclesiastico de la confession. En esta doctrina conuienen todos los Theologos, y todos los Canonistas en los lugares ya citados.

Esta verdad se prueua lo primero del mismo Capitulo, *Omnis vtriusque sexus*, en el qual se dize, que esten obligados a confessarse vna vez en el año. Lo segũdo se prueua esta misma verdad, porque de otra manera seguirsehia, que el que peco mortalmente, y se confessó antes de la Quaresma, que estaria obligado a confessarse otra vez en el tiempo de la Pascua, aunque no viuiesse pecado mortalmente despues de la confession. Lo qual no se puede admitir, porque se siguiria que estuuiesse obligado a confessarse dos vezes de vn mismo pecado mortal. Lo tercero se prueua, porque si el hombre tiene legitimo impedimento para no comulgar, (pongo por exemplo) sino tiene bastãte edad, y discrecion, este tal no esta obligado a confessarse en orden a la comunió de la Pascua, pues no deue comulgar. Luego si se confiessa vna vez en el año, muy bien cumple con el precepto de la confession. Demanera, que el precepto de la confession, no esta tan junto con el precepto de la comunion, que obligue por el mismo tiempo. De lo qual se sigue, que si algun fiel en tiempo de Pascua comulgo sin confessarse, por que no tuuo copia de confessor, esta despues obligado a confessarse, para cumplir con el precepto de confession. Verdad es, que el que quiere comulgar, o deue comulgar, si tiene conſciencia de pecado mortal, esta obligado a confessarse primero que comulgue. Pero no por fuerça y virtud del precepto Eclesiastico, sino por fuerça y virtud del precepto Diuino, que obliga en el tal caso a confessarse primero que comulgue.

A la razon de dudar se responde, que el Angelico Doctor Sancto Thomas habla segun el comun vso de los fieles. Los fieles comunmente se confiessan en el tiempo de la Pascua: no habla segun la intencion de la Iglesia, que es que los que han de comulgar se confiessen primero que comulguen. Y por esta razó junta aquellos dos preceptos. A la confirmacion se responde, que aunque sea assi verdad que la intencion de la Iglesia es, que se confiessen en el tiẽpo de la Pascua, quando han de comulgar los que estan obligados: con todo esso esta intencion no cae debaxo de precepto: porque la intencion del que manda, nunca cae debaxo de precepto. Solamente cae debaxo de precepto, lo que manda. La Iglesia no manda que se confiessen en tiempo de la Pascua, sino tan solamente vna vez en el año: y los Prelados de la Iglesia juzgan segun el vso comun de los fieles, los quales se confiessan por el tiempo de la Pascua. De lo qual se sigue, que si algun fiel se confessó en otro tiempo del año, no le puede descomulgar el Obispo, o Prelado: porque no se confessó en la Quaresma. Porque el Prelado no puede descomulgar, sino aquellos que no cumplen cõ el precepto de la Iglesia. Y este tal cumplio conforme a lo que ya hemos platicado.

La segunda duda es de aquel fiel que se confessó legitimamente vna vez en el año, y por oluido natural se le oluido algun pecado mortal, o algunos. La dificultad es, si este tal, por fuerça, y virtud del precepto Eclesiastico, estara obligado dentro de aquel año a confessarse del pecado, o pecados que se le oluidaron. Parece q̃ esta obligado: porq̃ el Capitulo, *Omnis*, expressamente manda, que confiesse todos sus pecados mortales vna vez en el año. Este tal no ha confessado todos sus pecados mortales: luego estara obligado a confessarlos dentro de aql año. Esta razon se puede esforçar, porque como hemos dicho muchas vezes, el precepto Eclesiastico, es vna determinacion del precepto Diuino. El precepto Diuino obliga a confessar todos los pecados mortales: Luego tambien el precepto Eclesiastico.

En esta dificultad algunos Doctores sientẽ, que por fuerça y virtud del precepto Eclesiastico, este tal dẽtro del año esta obligado a bolueršé a confessar de los pecados que se le oluidaron

daron en la confesion. De suerte, que el precepto Ecclesiastico obliga a confessarse dentro del año todos los pecados mortales. Esta sentencia tiene el doctissimo Maestro Medina en su Súma, y le han seguido algunos Doctores.

A esta duda se responde, que quando la confesion fue legitima, mas probable sentencia, y mas comun es, que este tal no esta obligado a confessarse dentro de aquel año, hasta el año siguiente. Este parecer tiene el Maestro Soto, y todos los Theologos, y el Doctor Navarro. Esta verdad se prueua, porque este tal hizo entera confesion de todos los pecados que le vinieron a la memoria y se confesso suficientissimamente. Luego no esta obligado a confessar se otra vez aquel año. Lo segudo se prueua por que en aquel Capitulo, tan solamente se máda cófessar vna vez en el año. Y si este tal estuuiesse obligado a confessarse del pecado que se le oluido, no estaria obligado a confessarse tan solamente vna vez en el año, sino muchas vezes. Luego no esta obligado a boluerse a confessar. Lo vltimo se prueua del vso comun de todos los fieles, los quales vemos, que no se bueluen a confessar en aquel año, aunque se les oluide algun pecado mortal.

Sot. in 4. d. 18. q. 1. art. 4. Naua. in Manu. c. 2. nu. 17.

A la razon de dudar se responde, que el sentido legitimo de aquellas palabras del Capitulo, que confiesse todos sus pecados, es que haga entera confesion, como se suele hazer moralmente hablando.

A la confirmacion se responde, que el derecho Diuino, sin duda ninguna obliga a confessar todos los pecados mortales. Y ansi el que se confiessa, y se oluida sin culpa de algun pecado mortal, esta obligado a confessar aquel pecado en algun tiempo. Tambien el precepto Ecclesiastico obliga a confessar todos los pecados mortales: y ansi el que se oluida sin culpa suya de algun pecado mortal, el año siguiente esta obligado a confessarle. Pero no obliga a confessarlo luego aquel mismo año: porque seria pesado el precepto Ecclesiastico de la confesion.

Esto dicho se entiende, quáto es por fuerça, y virtud del precepto Ecclesiastico, pero podra estar obligado a cofessarle, por fuerça y virtud del precepto Diuino, si ha de comulgar.

La tercera duda es, quando la Pascua cae vn año mas alta, o mas baxa, q̃ el otro. Pongo por exemplo. Vn año cae la Pascua en Março, y el año siguiente en Abril. El año que cayo en Março confessose el penitẽte en el mes de Março. Dudase si el año siguiente, quando cae la Pascua en Abril, cumplira con el precepto confessandose en Abril, o si sera necessario preuenir el tiempo, y confessarse en Março. Parece que esta obligado a confessarse en Março. La razon es, porque el precepto Ecclesiastico manda, que se confiessen vna vez dentro del año. Y sino se confessasse en Março, no se confessaria vna vez en el año.

En esta dificultad algunos Doctores tienen, que en este caso esta obligado el hobre el año siguiente a confessarse, por lo menos en el mes de Março, y sino se confiessa pecara mortalmẽte contra el precepto Ecclesiastico de la confession. Esta sentencia tienen algunos Doctores escrupulosos. El P. Maestro Soto parece que inclina a esta sentencia, porque alli dize, que la obligació deste precepto es, desde el dia de vn mes hasta el dia mismo del mismo mes. De suerte, que si se confesso a veynte y cinco de Março, el año siguiente ha de estar confessado antes que passen los veynte y cinco de Março, de otra manera pecara mortalmente contra el precepto Ecclesiastico de confessarse vna vez en el año. A esta duda se responde, que si el fiel se confiessa en vn año por el tiempo de la Pascua, el año siguiente cumple con el mismo precepto, confessandose por el tiempo de la Pascua: aunq̃ cayga vn mes mas alta, o mas baxa. Esta sentencia es comun entre todos los Doctores, ansi Theologos como Canonistas. Esta doctrina se prueua lo primero, porq̃ este es el vso, y comun costumbre de todos los fieles: y los Obispos y Prelados nũca descomulgan a los que no se cõfiessan hasta que passe la Pascua, aunq̃ cayga vn año mas alta que otro. Luego señal manifiesta es, que todos entienden, que el tal precepto no obliga hasta el tiẽpo de la Pascua. Lo segundo se prueua esta verdad, porque en las cosas morales la poca distancia de tiẽpo se entiende, que no es distancia ninguna. Luego en este caso, moralmente hablando, se entendera, que el hõbre se confiessa dentro del año.

Sot. in 4. d. 18. q. 5. art. 4.

A la razon de dudar se responde lo primero, que en el tal caso el fiel se confiessa dentro del año, segun el vso y costumbre de la Iglesia, y de los fieles. Lo segundo se responde, que este tal se confiessa dentro del año, por ser muy poca la distancia que ay entre el tiempo, en que cae en vn año la Pascua, y el tiempo en que cae otro año.

La quarta duda es, en caso que algun fiel tenga por cierto, que en el tiempo siguiente de todo el año no ha de tener copia de confessor, si estara obligado a preuenir la confesion, y confessarse mucho antes. Declaremoslo por vn exemplo, para que se eche de ver en que esta la duda. Confessose vn fiel el año passado por la Pascua de Flores, y el año siguiente por la Nauidad, o por Henero se quiere embarcar, y hazer vna nauegacion muy larga, de manera que moralmente hablando, entiede y cree que no tendra copia de confessor hasta despues de la Pascua muchos dias, por no lleuar consigo confessor. La duda es, si en este caso, o en otro semejante estara obligado a preuenir la cõfession, y confessarse antes que se embarque. Parece que no esta obligado en el tal caso. Lo primero, porque los fieles no estan obligados a cõfessarse sino es dentro del año: luego antes del año no esta obligado a confessarse. Lo segũdo se prueua esto mismo, porq̃ si vn clerigo al principio del dia esta sano y bueno, y sabe q̃ despues le ha de venir vna enfermedad, no esta obligado a preuenir el oficio diuino, y rezarlo todo al principio del dia. Lo mismo es del ayuno de la Quaresma, o de la Vigilia de algũ Sãto. Luego

tam-

tambien en nuestro proposito, este tal no estara obligado a confessarse tan con tiempo. Lo tercero, porque en este caso no esta obligado a preuenir la comunion de la Pascua, comulgando antes de la Pascua. La razon esta clara, porq̃ no cumplira con el precepto de la comunion, que obliga determinadamente en el tiempo de la Pascua. En esta dificultad algunos Doctores mouidos con estos argumentos, sienten, q̃ en este caso este tal no esta obligado a anticipar la confesion, como no esta obligado el Clerigo a preuenir el rezo, ni el Christiano a ayunar cõ tiempo. Esta sentencia no es del todo improbable por las razones hechas.

A esta duda se responde, que la contraria sentencia es muy mas probable, y para mi cierta. Desuerte, que en este caso el fiel esta obligado a confessarse con tiempo, y no imposibilitarse para el cumplimiento del precepto de la confesion. Esta sentencia tiene el Maestro Cano, y Nauarro en el Manual, y cita a Hostiense, y Panormitano. Tiene la Durando, S. Antonino, y Medina, Complutense, y Ledesma.

Esta verdad se prueua lo primero, porque el precepto de la confesion obliga dentro de vn año, y es carga de todo el tiempo de vn año. Luego este tal dentro de vn año esta obligado a confessarse, y sino puede confessarse al fin del año, esta obligado a anticipar la confesion. Lo segundo se prueua esta verdad, porque el precepto Ecclesiastico, es vna determinacion del precepto Diuino, quanto al tiempo. Luego no es licito passar el año sin confessarse. El Maestro Cano en el lugar citado declara esta verdad, diziendo, que ay dos maneras de preceptos, vnos que obligan al hombre determinadamente en cierto tiempo, como el precepto del ayuno de la Quaresma, o de la Vigilia de algun Sancto, y el cumplimiento destos preceptos, no le ha da preuenir y anticipar, aunque sepamos que ha de auer impedimento para el tiempo, en el qual obligan. La razõ es, porque aquello que cae debaxo de precepto, es carga de aquel tiempo, o dia determinado, y assi no es necessario anticipar el cumplir con el tal precepto. Otros preceptos ay sin determinacion de tiempo, que obligan a cumplirse en algun tiempo, sin determinacion alguna: porque lo que se manda y cae debaxo de precepto, es medio necessario para la salud espiritual del alma. Esto se vee claramente en el precepto Diuino del Baptismo, de la Confesion, y de la Cõmunió. El que supiesse que no ha de poder despues cumplir con estos preceptos Diuinos estaria obligado a anticipar el tiempo, y cumplirlos. Como si vno supiesse que despues no se ha de poder baptizar, porque ha de auer peligro de muerte, estaria obligado a baptizarse antes, preuidiendo el tiempo. Deste fundamento se colige la resolucion desta duda, diziendo, que en el tal caso, esta obligado a anticipar la confession, y que es diferente en los demas casos: porque el precepto de la confesion obliga en algun tiempo del año, y su obligacion nasce de ser la confesion medio necessario para la salud espiritual del alma. Lo qual se declara mucho mas en las soluciones de las razones hechas en contrario. A la primera razon se responde, que aunque no estamos obligados a confessarnos, sino es dentro del año, con todo esso estamos obligados en aquel caso anticipar la confession para confessarnos dentro del año, porque de otra manera, no se podra cumplir con el precepto de la confesion. A la segunda razon se responde con el Maestro Cano en el lugar ya citado, que puede auer dos maneras de impedimentos. Vn impedimento puede ser voluntario, el qual escoge el hombre por su propria voluntad, como yrse a holgar, o a entretener. Y si fuere tal el impedimento, esta obligado el hombre a preuenirse, y rezar con tiempo el diuino oficio. Pero si el impedimento no fuere voluntario, sino natural, como lo es la enfermedad, o si es violento, entonces no esta obligado a preuenirse y rezar el oficio diuino. La razon es, porque la tal anticipacion no es necessaria. Porque la licencia que ay en la Iglesia de anteponer, o posponer el oficio diuino, es priuilegio y no cosa que obligue: y assi no es necessario preuenir rezando el oficio diuino tan con tiempo. Estara obligado a dezir la parte del oficio diuino, que corre hasta aquel tiempo, como si es hora de Visperas, estara obligado a rezar hasta la hora de Visperas. Pero el precepto de confessarse por la razon ya dicha, esta obligado a cumplirlo, anticipando la confesion. A la tercera razon se responde, que es lo mismo del precepto de la comunion, que esta obligado en aquel caso a comulgar antes que embarque. Porque el precepto de la comunió obliga vna vez en el año, determinadamente en la Pascua, quando no pudiere cumplir en la Pascua determinadamente, quedale la obligacion de comulgar vna vez en el año. Lo qual puede cumplir, anticipando la comunion. Y assi se entendera lo que dize el Doctor Nauarro, que si vno hizo voto de entrar en Religion el año siguiente en el dia de la Pascua, si sabe que ha de sobreuenir impedimento para el año siguiẽte, esta obligado a preuenir el tiempo, y cumplir el voto antes que venga el año siguiente: porque aunque se obligo para el dia de Pascua, entiendese que no lo dilatara mas, ni passara de aquel dia.

Cano. in relect. de pœnit. p. 5. Naua. in Man. c. 21. nu. 8. Durã. in 4. d. 17. q. 10. B. Ant. 3. p. tit. 9. ca. 9. §. 3. Medi. de confes. q. 16. Ledesm. in 4. d. 17. q. 5. art. 5 dub. 5.

Naua. in Manu. c. 12. n. 54.

La quinta duda es, de vn hombre naturalmente oluidadizo, y que tiene poca memoria, si este tal esta obligado a confessarse antes que se cumpla el año. La razon de dudar es, porque por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico, no solamente esta obligado el fiel a confessarse vna vez en el año, sino a confessarse vna vez en el año enteramente de todos sus pecados. Y si este tal falto de memoria no preuiene la confesion, y la anticipa, moralmente hablãdo, es imposible que se confiesse enteramente de todos sus pecados. Luego esta obligado a anticipar la confesion.

En esta dificultad Marsilio enseña, q̃ en este caso este tal esta obligado a confessarse cõ tiẽpo, y anticipar la confesion: porque de otra manera,

Marsi. in 1. q. 11.

nera, este tal se pone a peligro de no cõfessarse enteramente. A esta duda se responde, que este tal no esta obligado a anticipar la confesion, ni a confessarse muchas vezes en el año, sino tã solamente vna vez, como todos los demas fieles, haziendo buenamente su diligencia, para que no se oluiden los pecados. Esta sentencia tiene el Maestro Soto en el lugar que ya hemos citado, y esta es comun sentencia de todos los Theologos y Iuristas. Esta verdad se prueua muy facilmente, porque las leyes humanas miran lo que regular y comunmente acontece, y no casos particulares, y extraordinarios. Y el tiempo y espacio de vn año, no es tan grande ni tan excessiuo, que no puedan los hombres (regularmente hablando) tener memoria de todos sus pecados, principalmente haziendo memoria dellos, y siendo preguntados de sus cõfessores. Luego este tal no estara obligado a anticipar la confesion, ni a confessarse mas que vna vez en el año. A la razon de dudar se responde, que el fiel esta obligado a cõfessarse vna vez en el año enteramente, como es possible, moralmente hablando. Y este tal se puede muy bien confessar enteramente de todos sus pecados, moralmente hablando, y con la entereza que pide la confesion. Ni se ha de entender que este tal se impossibilita para confessarse, porque dilate la confesion para su tiempo, ni se impossibilita para el cumplimiento del precepto de la confesion: porque el precepto de la cõfesion obliga, como ya hemos dicho. Y no es la misma razon de aquel que arroja el breuiario en el mar por no rezar: porque este tal impossibilitase absolutamente hablando a cumplir el precepto de rezar. Pero en nuestro caso no se impossibilita a cumplir el precepto de la confesion, porque obliga segun que ya hemos dicho.

La sexta duda es, si vno no se confiessa dẽtro del año, passado el precepto de la confesion, si estara obligado por virtud del precepto Ecclesiastico a confessarse luego. En esta dificultad algunos Doctores que tienen, que el precepto Ecclesiastico de confessarse esta adjuncto al precepto de la comunion: consiguientemente dizen, que obliga determinadamente en el tiẽpo de la Pascua: y por consiguiente es la misma razon del precepto de la confesion que de la comunion. Y esto parece que siẽte Sancto Thomas. Con todo esso se ha de dezir como ya hemos dicho, que el precepto de la confessiõ obliga tan solamente vna vez en el año, sin determinar el tiempo de la Pascua en particular. Pero el precepto de la comunion obliga vna vez en el año, determinando el tiempo de la Pascua. Esto supuesto, es la duda del precepto de la confesion, si el que le passa esta luego obligado a confessarse. En esta dificultad algunos Doctores afirmã que passado el año, en el qual no se confesso, no esta mas obligado a confessarse en orden a aquel año, por virtud del precepto Ecclesiastico. Esta sentencia tiene Syluestro, y cita algunos graues Doctores. Y la misma sentencia tiene San Antonino, y algunos Summistas. Esta sentencia se prueua lo primero, porque como queda determinado, el precepto de la confesion obliga en tiempo determinado de vn año, y es carga de aquel año, como el oficio diuino es carga propria de vn dia. Luego passado el año, no esta el fiel obligado a confessarse, como no esta obligado a rezar el oficio de aquel dia, passado el dia, quando vno dexo de rezar. Lo segundo se prueua de vn Capitulo, *Sicut*, del Derecho. Del qual coligen los Iuristas, que quando esta determinado el tiempo en algun contrato, passado aquel tiempo determinado se acaba la obligacion. Pongo por exẽplo. Si vno juro vn desposorio de futuro, y determino cierto tiempo y dia, passado aquel dia determinado, se acaba la obligacion. Pues siendo assi, que en aquel Capitulo, *Omnis*, se pone tiempo determinado de vn año para la confession, passado aquel tiempo no aura obligacion de confessarse. Lo tercero se prueua esta misma sentencia, porque si vno quiebra el precepto de comulgar la Pascua, no esta obligado mas a comulgar por aquel año, porque tiene determinado el tiempo de la Pascua. Luego lo mismo sera del precepto de la confesion, porque es la misma razon. Esta sentencia no es del todo improbable: porque la tienen Doctores graues, y por los argumentos que se hazen en su fauor. A esta duda se responde, que con todo esso lo contrario es muy mas probable, y a mi me es casi cierto. De suerte, que qualquier fiel que passando el precepto diuino dexa de confessarse dentro de vn año, esta luego obligado a confessarse, y sino se confiessa esta en pecado mortal. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas en los lugares arriba alegados, y el Doctor Nauarro, y otros muchos Authores. Esta verdad se prueua lo primero, porque todos los fieles estan obligados a cõfessarse vna vez dentro del año. Luego passado el año, siempre corre la obligacion de confessare: porque no se confiessa dentro del año. Declaremos la fuerça desta razon, la qual conuence llanamente. Si vno se confesso vn año, pongo por exemplo el dia de Nauidad, y el año siguiente dexa passar el dia de Nauidad sin confessarse, quebrãto el precepto de la Iglesia. Desde el dia siguiente de Nauidad del año passado hasta el dia siguiente de Nauidad deste presente año ay vn año entero, dentro del qual no se confiessa, y lo mesmo es haziendo la computacion, desde el dia tercero al tercero, y del quarto, al quarto. Luego siempre le corre el precepto, y esta obligado a confessarse, y sino se confiessa peca mortalmente. Lo segundo, porque en vn Capitulo del Derecho: que comiença, *Cum dilecti*, se determina que aquel que es citado para que parezca en Roma: cierto y determinado dia, sino puede parecer aquel dia determinado, esta obligado a parecer luego que comodamente pudiere, aunque esta el tiempo determinado. Y lo mismo es, sino quiso parecer. Luego en nuestro proposito, aunque el precepto de la confesion tenga cierto tiempo determinado, passado aquel tiempo estaran obligados

D. Thom. in 4. d. 17 q. 3. ar. 1. quæstiun. 4.

Syl. v. eucharist 3. p. q. 15. & citat

Archidia. conũ. D. Antoni. p. 2. ti. 9. c. 9. & 3. p. tit. 12. c. 19.

Ca. sicut, de sponsal. & matrimon.

Nauar. in Manu. c. 21. n. 4.

Ca. cũ dilecti. de dolo. & contumacia.

los fieles a confeſſarſe luego que comodamẽte pudierẽ. Declaremos mas eſte punto, para que ſe deſcubra mas la verdad. Como dize Panormitano ſobre aquel Capitulo, y es doctrina comunmente muy recibida, quando en el Derecho ſe determina tiempo para dilatar el pagar, no ſe acaba la obligacion, ni ceſſa porque ſe paſſe el tiẽpo determinado. Y en aquel Capitulo, *Omnis*, no ſe determina el tiempo para que ſe entienda que ſe acaba la obligacion, ſino para dilatar el cumplimiento del precepto: de ſuerte que el ſentido es, que no paſſe de vn año ſin confeſſarſe. Luego paſſado el año, eſta obligado a confeſſarſe luego que comodamente pudiere. Lo tercero ſe prueua eſta verdad, porque el precepto Eccleſiaſtico es determinacion del precepto diuino. Y el precepto diuino de la confeſsion, pretende que el hombre no perſeuere mucho tiempo en pecado mortal, y en la enemiſtad de Dios. Luego el precepto Eccleſiaſtico obliga a los fieles a que no eſten en pecado, y en enemiſtad de Dios por vn año entero, y por conſiguiente, paſſado aquel año, eſtan obligados los fieles a confeſſarſe. Lo vltimo ſe prueua eſta verdad, porque los Prelados de la Igleſia, deſcomulgan a los fieles que no ſe confieſſan aun deſpues de auer paſſado el año ſin confeſſarſe, y eſte es el vſo vniuerſal en toda la Igleſia. Luego ſeñal es manifieſta, que los Prelados entienden que eſtan obligados los fieles a confeſſarſe, aun deſpues de auer paſſado el año. Acerca deſta verdad ſe ha de aduertir, que aqui no hablamos quando algun Chriſtiano por cauſa juſta y razonable, paſſa el tiempo de la confeſsion. Como ſi el ſacerdote le dexaſſe de abſoluer, porque no eſta bien diſpueſto para ſer abſuelto. En el tal caſo ſe determina el tiempo para la confeſsion, al arbitrio del confeſſor. Aqui hablaſe, quando por malicia vno paſſa el precepto de la confeſsion. En el qual caſo eſta luego que comodamente pudiere, obligado a confeſſarſe. Las razones de la contraria ſentencia no conuencen.

A la primera razon ſe reſponde, que ay gran diſsima diferencia entre el precepto de ayunar tal dia, o de rezar el oficio diuino, y el precepto de la confeſsion. Aquellos preceptos mandan alguna coſa que es carga de aquel dia proprio, y en particular, y anſi paſſado aquel dia, no obligan mas. Pero el precepto de la confeſsion, no manda alguna coſa anexa a aquel tiempo, y como carga de aquel tiempo, y anſi paſſado aquel tiempo, toda via corre el precepto. Porque en eſte precepto, la Igleſia determino el tiempo q̃ no eſtaua determinado por el precepto Diuino. Y anſi, aunque ſe paſſo el año, no ſe paſſo ni ceſſo la obligacion de confeſſarſe: por el tiempo que eſtaua determinado, para que por lo menos ſe confeſſaſſe dentro de vn año, como ya hemos declarado.

A la ſegunda razon ſe reſpõde, que en aquel Capitulo ſe determino el tiempo, para que cõ el acabaſſe, y ceſſaſſe la obligacion. Y como conſta del texto, no quedo por el, cumplir con ſu obligacion, y anſi paſſado aquel dia, ceſſo la obligacio. Lo qual no tiene verdad en nueſtro propoſito.

A la vltima razon ſe podia reſponder, que no era la miſma razon del precepto de la comunion, y del precepto de la confeſsion, porque el precepto de la comunion tiene determinado el tiempo de la Paſcua, y anſi paſſado aquel tiempo, podiamos dezir q̃ el precepto no obliga. Pero el precepto de la confeſsion no ſeñala tiempo, y anſi no es la miſma razon. Pero eſto no lo tengo por cierto, como lo declararemos luego en declarando otra duda perteneciente al precepto de la confeſsion.

La tercera duda es, quando vn fiel ha dexado de confeſſarſe tres, o quatro años ſi paſſado aquel tiempo eſtara obligado a cõfeſſarſe tres, o quatro vezes, o ſi ſatisfara al precepto de la confeſsion confeſſandoſe vna vez. Y lo miſmo es quando ſe dexo de confeſſar diez, o doze años, o veynte. Parece que eſta obligado a confeſſarſe tres, o quatro vezes, o tantas vezes como años dexo de confeſſarſe. Porque como hemos dicho, paſſado el año, eſta luego obligado a cõfeſſarſe. Luego ſi paſſan muchos años, eſtara obligado a confeſſarſe muchas vezes. A eſta duda ſe reſponde, que en tal caſo no eſta obligado a confeſſarſe mas que vna vez. La razon eſta clara, porque ſi ſe confieſſa vna vez, por aquella ſola confeſsion ſe puede el hombre reconciliar con Dios, y conſeguir la remiſsion de los pecados, y anſi no eſta mas obligado a confeſſarſe con precepto diuino ni humano, haſta que buelua otra vez a pecar. Luego baſta confeſſarſe tan ſolamente vna vez. Eſto ſe confirma clariſsimamente, porque el que ſe confieſſa vn año, no eſta obligado el año ſiguiente a confeſſarſe, ſino es que peque de nueuo mortalmente. Luego eſte tal en el caſo pueſto, no eſtara obligado a confeſſarſe mas que vna vez. Lo ſegundo ſe prueua eſta verdad, porque el precepto Diuino no obliga en tal caſo mas que a confeſſarſe vna vez: luego tampoco el precepto Eccleſiaſtico obliga mas que a confeſſarſe vna vez, porque el precepto Eccleſiaſtico es determinacion del precepto Diuino. De lo qual y de lo dicho facilmente ſe reſponde a la razon de dudar hecha en contrario, diziendo, que la intencion de la Igleſia, no es obligar a cõfeſſar mas que vna vez en el tal caſo.

La duda octaua es, ſi es la miſma razon del precepto de la comunion: que del precepto de la confeſsion, quanto a eſte punto de obligar deſpues de paſſado el tiempo de la Paſcua. De ſuerte, que es la dificultad, ſi vno que quebro el precepto de comulgar por el tiempo de la Paſcua, ſi eſtara obligado luego que comodamente pudiere a comulgar, o ſi ſe podra quedar aq̃l año ſin comulgar. En eſta duda algunos Doctores afirman, que eſte tal no eſta obligado a comulgar aquel año. Eſta ſentencia tiene Syluеſtro, y San Antonino en los lugares citados en la ſexta duda. Y eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto, en el lugar vltimamente citado, y eſta tienen otros muchos Doctores. Ponen diferencia entre el precepto de la confeſsion, y

el precepto de la comunion, que el precepto de la confesion obliga vna vez en el año, sin determinar tiempo ninguno: pero el precepto de la comunion obliga vna vez en el tiempo de Pascua determinadamente. Y ansi passado el tiempo del año, toda via corre la obligacion del precepto de la confesion. Pero passado el tiempo de la Pascua, ya no obliga el precepto de la confesion, sino luego cessa su obligació. De lo qual infiere el Padre Maestro Soto, que el precepto de comulgar es puramente afirmatiuo, que no incluye cosa alguna de negatiuo. La razon es, porque se ordena a la nutricion, y augmento espiritual del alma. Por esta razon tiene determinado el tiempo de la Pascua, y passado aquel tiempo, no obliga. El precepto de la confesion es afirmatiuo, y incluye negacion. Porque su fin es, que dentro de vn año ningun fiel permanezca en pecado, y en enemistad de Dios. Y ansi el que no se confiessa dentro de vn año, siempre queda obligado a confessarse. Esta sentencia se prueua lo primero de lo dicho, y de la diferencia puesta entre el vn precepto, y el otro. El precepto de comulgar obliga en el determinado tiempo de Pascua. Luego passado aquel tiempo, no obliga mas.

Lo segundo se prueua, porque el precepto de comulgar, es carga de aquel tiempo determinado de la Pascua, como el precepto de ayunar alguna Vigilia de algun Sancto: o de rezar el oficio Diuino. Luego passado aquel tiempo determinado, no obliga mas el tal precepto. Esta sentencia no es del todo improbable, por las razones hechas, y por la authoridad de los Doctores que la tienen. Y hase de aduertir, que tiene mas probabilidad que la sentencia que dize, que no estamos obligados a confessarnos passado el año. Porque el precepto de la comunion, sin duda tiene el tiempo mas determinado que de la confesion.

A esta duda se responde, que es muy mas probable, y verosimil la contraria sentencia. De suerte, que si vno dexo de comulgar por malicia en el tiempo de Pascua de Flores, esta obligado a comulgar luego que comodamente pudiere, y sino comulga, siempre esta en pecado mortal: y mientras mas lo dilata es mas graue el pecado. Esta sentencia tiene Nauarro, y muchos discipulos de Sancto Thomas. Esta verdad se prueua lo primero, porque el que passa el precepto de la confesion, esta luego obligado a confessarse, auiendo comodidad, como ya hemos dicho. Luego ni mas ni menos, el que passa el precepto de comulgar, esta luego obligado a recibir el sacramento en auiendo comodidad. Porque es la misma razon de lo vno que del otro. Declaremos la fuerça desta razon. El que no se confiessa dentro del año, esta luego obligado a confessarse, porque manda el precepto que se confiesse vna vez dentro del año. Luego tambien esta obligado a comulgar passada la Pascua, porque tambien manda la Iglesia que sus fieles comulgue vna vez en el año. Para lo qual atentamente se ha de considerar, que el precepto de la comunion en la Pascua, como en virtud manda dos cosas. Lo primero es, comulgar vna vez en el año, y lo segundo comulgar determinadamente en el tiempo de la Pascua. Y aunque es verdad que passada Pascua no se puede cumplir este precepto quanto a lo segundo puede muy bien cumplirlo quanto a lo primero, que es comulgar vna vez en el año: y assi esta obligado a comulgar passada la Pascua: porque conforme a la doctrina comun, el vn precepto y el otro es determinacion del precepto diuino. Lo segundo se prueua, porq̃ los Obispos y Prelados de la Iglesia descomulgan a aquellos que passada la Pascua no comulgan, y este es el vso comun de la Iglesia. Luego señal es manifiesta, que entiende que el tal precepto obliga passado el año.

A la primera razon por la contraria sentencia se responde muy facilmẽte de lo ya dicho, que en el precepto de comulgar se incluyen dos cosas. Y quanto a lo primero, que es comulgar vna vez en el año, es la misma razon del precepto de la comunion, que del precepto de la confesion. Y ansi quanto a esto, como el precepto de la confesion obliga passado el año, ansi tambien el precepto de la comunion quanto a lo que es comulgar vna vez en el año.

A la segunda razon se responde, que quanto a lo primero que esta incluydo en el precepto de la comunion, no es carga del tiempo determinado de la Pascua, como el ayunar, o rezar, es carga de algun dia determinado. Y ansi quãto a esto, passada la Pascua, corre tambien la obligacion, como ya hemos dicho del precepto de la confesion. Verdad es, que quanto a aquello segundo, que es comulgar en la Pascua, determinadamente es carga de aquel tiempo: y ansi passado aquel tiempo, no obliga mas.

Naua. in Manu. c. 21. p. 11. nu. 45.

Cap. IX. Del precepto Diuino de la confesion, y contricion mas en particular, y quando obliga, y en que casos.

ES necessario mas en particular declarar algunas cosas tocantes al precepto diuino, y para que mas en particular sepamos quando corre el precepto de confessarnos, y hazer penitencia fuera de vna vez en el año.

Primera conclusion fundamental. Cierta cosa es en Theologia, que ay precepto diuino especial, y particular, de confessarnos y hazer penitencia de nuestros pecados. Esta conclusion es comun doctrina de todos los Theologos, particularmente Thomistas, aunque el Padre Maestro Victoria parece que dize que no ay particular precepto. Tiene esta sentencia Sancto Thomas, y todos los modernos Theologos. Esta conclusion se prueua lo primero, porque la contricion, y confesion, son vnas obras de la virtud especial de penitencia, como lo enseña

In addit. q. 6. ar. 5. D. Thom. 3. par. q. 84. ar. 7. ad 1. & q. 84. art. 2. & 3.

D. Thom. 3. p. q. 85. ar. 2. et 3. in add. q. 7. art. 1. & 2.

enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Y son obras necessarias para nuestra salud, como ya hemos declarado. Luego ay especial precepto de contricion, y confesion. Porque de las obras necessarias para nuestra salud espiritual, ay especial y particular precepto. Lo segundo se prueua esta verdad, de aquellas palabras de San Lucas. Sino hizieredes penitencia, todos perecereys. La qual manera de dezir, es preceptiua, y declaradora de diuino precepto: como se ve de otras semejantes maneras de hablar de Christo. Lo tercero se prueua, porque ay especial precepto de recibir el baptismo, como se determina en la Tercera parte, porque es medio necessario para conseguir la remissió del pecado original. Luego tambien ay especial precepto, para aquellos que pecaron mortalmente despues del baptismo. Porque para los tales la penitencia es necessaria para reconciliarse con Dios. Lo vltimo se prueua porque ay especial precepto de satisfacer a la injuria hecha al proximo. Luego tambien ay especial precepto de confessarse, y hazer penitencia, satisfaziendo a la injuria hecha a Dios.

Luc. 13.

Tertia p. q. 68. art. 2.

Segunda conclusion. Certissimo es, que no esta el hombre obligado a confessarse, y hazer penitencia, luego que peco. Esta conclusion se pone contra Innocencio, contra el Arcediano, y contra Guillermo. Estos Doctores tienẽ, que en pecando vn hombre, luego le corre precepto de confessarse, y hazer penitencia: y sino lo haze anssi, peca de nueuo mortalmente. Nuestra conclusion tienen comũmẽte todos los Theologos con Sancto Thomas. Esta conclusion se prueua lo primero del comun consentimiento de todos los fieles. Ningun fiel se tiene por obligado a hazer penitencia, y cõfessarse luego en pecando: luego argumento claro es de no auer tal precepto. Lo segundo se prueua esta cõclusion, porque el hombre adulto no esta luego obligado a baptizarse, sino puede aguardar oportunidad, y tiempo conueniente: luego tãbien el hombre no estara obligado luego a hazer penitencia, y confessarse. Lo vltimo se prueua esta conclusion, porque el precepto de confessarse, y hazer penitencia es afirmatiuo: luego ha de obligar por el tiempo de la necessidad, como los demas preceptos afirmatiuos, y no corre luego su obligacion.

Innoc. super c. omnis Archidia. super c. illæres de pœnit. distin. 3. Guille. in tracta. de pœnit. D. Thom. in add. q. 6. art. 5. & in 4. d. 17. q. 3. art. 1. quæstiũc. 1.

Acerca desta conclusion ay vna duda, porque Sancto Thomas enseña, que no es licito detenerse en el pecado por poco tiẽpo, sino que luego esta obligado a dexar el pecado: luego esta obligado a hazer penitencia, y confessarse para que no permanezca en el pecado.

D. Thom. in 2. 2. q. 12. ar. vltimo.

A esta duda se responde, que el pecador luego esta obligado a dexar el pecado, quanto a esto que es cessar de pecar, y no passar adelante con el pecado: y esto es lo que enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Pero no esta obligado luego a quitar la manzilla del pecado, por la penitencia, o por el sacramento de la penitẽcia. Que esta sea la legitima inteligencia de Sancto Thomas, consta manifiestamente, porque va hablando de la restitució que vno esta obligado a hazer, la qual se ha de hazer luego que comodamẽte pudieremos. Porque de otra manera, no cessariamos de pecar, porque estariamos siempre hurtando.

La segunda dificultad es, que es la razon por que vn hombre esta luego obligado debaxo de pecado mortal a buscar el remedio de vna graue enfermedad corporal, y poner luego la medicina en execucion, y no esta obligado a confessarse luego, y remediarse del pecado, haziendo penitencia del. La razon de dudar es, porq̃ mas graue es la enfermedad del alma, que la del cuerpo, y mas obligados estamos a amar el alma, que el cuerpo. Y la penitencia, o sacramẽto de la penitencia, no es otra cosa sino vna medicina espiritual de las enfermedades del alma.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia entre lo vno y lo otro. Porque la enfermedad corporal, sino se le aplica luego el remedio procede adelante, y va creciendo, y augmentãdose hasta llegar a quitar la vida, como se ve en qualquier enfermedad corporal. De suerte, que es necessario atajarla luego, y el no la atajar aplicandole la medicina y el remedio, sera pecado mortal. Pero la enfermedad espiritual del pecado, no siempre acontece assi. Porque no luego que vno haze penitencia del pecado que cometio, moralmente hablando, se sigue que se agraue el pecado, y se augmente la enfermedad.

La segunda diferencia es, porque como dize Cayetano de la propria vida y salud no somos señores, sino guardas constituydas por el Author de la naturaleza. Y assi para hazer bien el oficio de guardar, estamos obligados a poner luego el remedio a la enfermedad corporal. Pero de los bienes espirituales, aunque son mas altos por ser en alguna manera grangeados, con nuestras obras, tenemos en alguna manera mas dominio y señorio. Por esta razon no estamos luego obligados, a hazer penitencia, y confessarnos, poniendo remedio al pecado, sino quando vuiere comodidad, y necessidad, como hemos dicho, y despues diremos mas largamente.

Caiet. in 2. 2. q. 64. art. 6.

La tercera duda es, porque es necessario satisfazer luego que comodamente podemos la injuria hecha al proximo: y no estamos obligados luego a confessarnos, y a hazer penitencia, y satisfazer a la injuria, que se hizo a Dios: pues es mayor la injuria hecha a Dios, y Dios es la cosa mas excelente.

A esta duda se responde, que quando vno hizo injuria a otro, esta obligado a satisfazerle por el bien del mismo injuriado, al qual tan solamente se ha de tener atencion, y por su prouecho. Porque realmente padecio detrimento, y no se ha de tener atencion al bien de aquel q̃ satisfaze. Y por esta razon estamos luego obligados a satisfazer la injuria que se hizo al proximo: pero la ofensa que se hizo a Dios no estamos obligados a satisfazerla, por el detrimento que se dio al mismo Dios. Porque Dios no puede recibir en si mismo algun detrimento.

Y assi

Y ansi la injuria que se hizo a Dios quanto era de nuestra parte, hase de recompensar, y satisfazer por nuestro comodo, y bien, ordenando todo esto a la gloria del mismo Dios. Y ansi Dios no pide luego esta satisfaction que se haze por la penitencia, sino a su tiempo mas conueniente, como luego diremos.

La quarta duda es, que es la razon que estamos luego obligados a corregir al proximo, procurando que se enmiende del pecado, o pecados que cometio contra la Diuina Magestad, y no estamos obligados nosotros a corregirnos y emendarnos luego de nuestros pecados, haziendo penitencia dellos.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia entre lo vno y lo otro. Porque de los bienes espirituales del proximo, no somos señores de suerte que podamos hazer dellos lo que quisieremos, sino somos guardas de charidad, y ansi estamos luego, que comodamente pudieremos, obligados de charidad a corregir al proximo, si ay todas las condiciones necessarias, y no podemos ceder a esto. Pero de los bienes espirituales que estan en nosotros, somos en alguna manera señores, como se dize en la materia de dominio. Y ansi no estamos luego obligados a corregirnos, y a hazer penitencia, y confessarnos para reconciliarnos con Dios. Lo segundo se responde, y mucho mejor, que a nuestro proximo y hermano estamos obligados a corregille, para que cesse del pecado tan solamente. De suerte, que si el no procede adelante a pecar, no estamos obligados a corregirle, para que luego haga penitencia, y se confiesse. Y ansi en nuestro proposito, el hõbre esta obligado a corregirse a si mismo, de suerte que luego cesse del pecar: pero no esta obligado a corregirse luego, haziendo penitencia, y confessandose para reconciliarse con Dios. De suerte que es la misma razon en vn caso, que en el otro.

La vltima duda acerca desta conclusion es, si sera licito querer diferir la penitencia, y no hazer penitencia, de manera que la dificultad es, si esta obra de voluntad, quiero no hazer penitẽcia, sera obra licita. La razon de dudar es, porque es licito diferir la penitencia, y no hazer penitencia luego: luego tambien sera licita aquella obra de la voluntad, quiero no hazer penitencia. Para responder a esta dificultad se ha de aduertir, que como hemos dicho el diferir la penitencia, y no la hazer es cosa licita, y no es pecado. Porque no estoy luego obligado a hazer penitencia, y confessarme. Pero el diferir la penitencia, y no hazer penitencia no es hazer, sino antes es no hazer. De lo qual se sigue, segun algunos, que no es licito el querer diferir la penitencia, y aquel querer no es obra buena. La razon es: porque tiene por objecto al qual mira, vna negacion, la qual no tiene bõdad ninguna. Y ansi segun esta sentencia, aquel querer dilatar la confession, y penitencia, no es pecado mortal, porque no mira como a objecto cosa mortal. Pero es pecado venial, porque es acto ocioso, que no tiene buen fin. Y dizen, que el tal querer no puede ser bueno, ni puede tener buen fin. Porque no puede auer cosa tan forçosa que haga cosa conueniente y buena, el no hazer penitencia. Esta manera de dezir tiene dificultad, porque el diferir libre, y voluntariamente el hazer penitencia, no es pecado ni venial, luego el querer diferir la penitencia, no es pecado venial. A esto se puede dezir, que comunmente, y regularmente, siempre es pecado venial el tal querer, porque no tiene buen fin, y ansi es cosa ociosa. Pero en algun caso podria ser que no fuesse pecado ninguno, como si se hiziesse por algun fin bueno, y honesto. Lo qual podria acontecer, quando corriesse algun otro precepto, con el qual no se compadeciesse el hazer luego penitencia.

Tercera conclusion. No esta el hombre obligado a hazer penitencia, y confessarse siempre que los pecados se le vienen a la memoria de qualquier suerte que le vengan. Esta conclusiõ es de todos los Theologos, particularmente Thomistas, que lo enseñan ansi. *In addit. q. 6. ar. 5.*

Esta conclusion se prueua lo primero, porq̃ en todo el precepto de penitencia, y de confession, no se halla palabra alguna de la qual se colija, que el tal precepto obliga, quando los pecados se vienen a la memoria. Lo segũdo se prueua muy facilmente, porque ningun precepto Diuino ay que obligue, quando la materia del tal precepto se viene a la memoria. Esto se vee facilmente en el precepto Diuino de la fe, y charidad, cuya propria materia es Dios, y no obligan luego estos preceptos en acõrdandose nos de Dios. Luego tampoco obliga el precepto de la confession, y contricion en acordandosenos de los pecados, que son la materia de la penitencia, y confession. Esta conclusion se pone contra algunos Doctores, que sin razon y fundamento alguno, enseñan que el pecador esta obligado a confessarse, y hazer penitencia de sus pecados luego que los pecados le vienẽ a la memoria, alomenos practicamente.

Quarta conclusion por fuerça y virtud del precepto Diuino, no esta el pecador obligado a confessarse, o tener contricion en los dias de fiesta. Esta conclusion es contra Escoto, Gabriel, y San Antonino Arçobispo de Florencia, y contra la Summa Angelica. Nuestra conclusion es de todos los Theologos, particularmẽte Thomistas en el lugar alegado en la conclusion precedente. *Scoto in 3. d. 17. Gab. ibidem. D. Anto. 2. p. tit. 9. Sum. Angel. ver. feria.*

Esta conclusion se prueua lo primero, porque en el precepto Diuino de confession, o de contricio, no se halla alguna palabra, de la qual se colija, que el pecador esta obligado a confessarse, o hazer penitencia en los dias festiuos, como se puede ver en el mismo precepto. Lo segundo se prueua del comun consentimiento de todos los fieles: porque ninguno se siente obligado a confessar, o hazer penitencia en los dias solemnes y festiuos. Lo vltimo se prueua, porque si en algun precepto se auia de mandar aquesto, principalmente auia de ser en el precepto de guardar las fiestas. Y en este precepto no se mandan sino obras de Religion, como es

oyr

oyr missa, y no trabajar. Y aunque se pretende que el alma repose, y descãse con Dios, lo qual no puede hazer el que esta en pecado mortal, sino es saliendo del por la confession, o contricion, con todo esso este fin pretendido en aquella ley no cae debaxo de precepto. Porque el fin del precepto, no cae debaxo de precepto, como se vee en el precepto del ayuno, cuyo fin es leuantar la mente a Dios: y con todo esso este fin no cae debaxo de precepto.

La quarta conclusion. El precepto diuino de la confession y contricion, obliga en el articulo de necessidad. Esta conclusion es comũ sentencia de todos los Theologos, particularmente Thomistas en el lugar citado en las conclusiones passadas. Esta conclusion se prueua ansi en comun, porque todos los preceptos diuinos afirmatiuos obligan en sus tiempos, y articulos, como se vee claramente en el precepto diuino de la limona, que obliga en tiempo de necessidad. Lo mismo es de otros preceptos semejantes, luego el precepto de la confession, y de penitencia obliga en el articulo de la necessidad.

Acerca desta conclusion, ante todas cosas es necessario declarar, quando es articulo de necessidad, para que obligue este precepto. Articulo de necessidad es, quando ay peligro de muerte, en el qual esta obligado el pecador a cõfessarse, y hazer penitencia por fuerça y virtud del precepto diuino. En esto conuienen los Theologos en el lugar citado. Esto consta del yso de toda la Iglesia, y de todos los fieles. Todos ellos se sienten obligados a confessar, y hazer penitencia quando ay peligro de muerte. La razon es clara, porque despues del pecado mortal, por fuerça y virtud del precepto diuino, esta vno obligado a hazer penitencia, y confessarse en algun tiempo. Y si se passa aquel articulo, no queda tiempo quando pueda cumplir con el tal precepto. Luego esta obligado a confessarse, y hazer penitencia en aquel articulo. Toda via es necessario declarar, que cosa sea peligro de muerte, en el qual esta el hombre obligado por precepto diuino a confessarse, y a hazer penitencia. A esto se ha de dezir, que esto se ha de juzgar, y mirar moralmente. Y ha de ser especial peligro de muerte, y no basta general, y comun peligro de muerte. Para entẽder este punto se ha de considerar, que ay vn peligro de muerte general y comun, en el qual estan todos los hõbres por estar subjectos a la muerte, sin saber ciertamente el dia, ni la hora. Este general peligro, no es bastante para que el hombre pecador este luego obligado a confessarse, y a hazer penitencia. Porque si esse peligro bastara, luego en pecando estaria obligado a confessarse, y a hazer penitencia. Porque siempre esta el hombre en este general peligro de muerte. Otros peligros ay mas particulares, en los quales esta el hombre por derecho diuino obligado a confessarse luego, y hazer penitencia de sus pecados. El exemplo es, quando vno tiene vna enfermedad graue, que le pone en peligro de muerte, o quando los soldados entran en alguna batalla, en la qual ay peligro de muerte, o quando vn hombre ha de hazer vna larga nauegacion, en la qual ay peligro de muerte, sino es que lleuen consigo confessor que los confiesse, como lo aduierte muy bien el Maestro Cano. Estos peligros son claros, y llanos, en los quales es cosa notoria que obliga el precepto de la confession, y de la penitencia. Otros peligros ay no tan claros, de los quales se puede dudar, si obliga el precepto de la confession, y penitencia. Pongo por exemplo: Quando ay peste en vna ciudad, o replica, de tal suerte, que los hõbres se mueren de repente, en este caso se puede dudar, si estan todos los hombres de aquella ciudad, o republica, obligados a confessarse, y hazer penitencia. Lo mismo es, quando vn hõbre entra en el cosso a aguardar vn toro. En estos casos, y en otros semejantes, con razon se duda, si el hombre esta obligado por precepto diuino a confessarse, y hazer penitencia. Y cierta cosa es, que en semejantes casos lo mas seguro es confessarse, y hazer penitencia. En semejãtes casos se ha de dezir, que se ha de mirar el peligro de muerte, conforme al juyzio de los hõbres prudentes y discretos. Y considerando todas las circunstancias, y si fuere peligro moral, estara obligado a confessarse, y hazer penitencia. Particularmente en el caso de la peste, quando es muy encendida, me parece que todos estaran obligados a confessarse. Porque me parece moralmente peligro de muerte. Del parto de las mugeres tambien ay diuersos pareceres, y diuersas sentencias entre los Doctores, si es moral peligro de muerte, o no, de suerte que esten obligadas a hazer penitencia, y confessarse. A lo qual se ha de dezir, que esto se ha de juzgar conforme al juyzio de los hombres prudẽtes, y discretos, considerando todas las circunstancias de la persona, y del tiempo. La razõ es, porque como consta de la experiencia, no es igual peligro en todas las mugeres, vnas peligran mas, y otras menos, conforme a su disposicion, y complexion. A mi me parece cierto, que las mugeres primerizas, que no han experimentado la dificultad del parir, estan todas obligadas sopena de pecado mortal a confessarse, y hazer penitencia: porque regular y comunmente tienen peligro de muerte.

Acerca desta manera de peligros, que no son tan ciertos puede auer vna dificultad, y es quãdo consideradas todas las cosas, y todas las circunstancias al parecer de hombres discretos, queda en duda, si es peligro moral, o no, si estara obligado, o obligada la tal persona a confessarse por fuerça y virtud del diuino precepto. La razon de dudar es, porque el precepto diuino, solamente obliga en peligro de muerte, y en tal caso no es claro el peligro de muerte, luego no estara obligada la tal persona a confessarse, por fuerça y virtud del diuino precepto. Esto se cõfirma, porque en caso que vno este cierto, sino dudoso si ha hecho voto de alguna cosa, no esta obligado a cumplirlo segun la mas probable sentencia, por ser carga y pesadũbre. Luego tampoco estara obligado el fiel en caso de

Mag. Cano. in relect. de pœnit. p. 5. circ. 3. casum.

de duda a confessarse, porque el confessarse es carga y pesadumbre. A esta duda mi parecer es, que en el tal caso esta obligada la tal persona a confessarse, y tener contricion. Esta verdad se prueua lo primero, porque en el tal caso la tal persona duda si le obliga el precepto diuino de confessarse, y hazer penitencia: luego esta obligada a confessarse, y hazer penitencia. Porque de otra manera, pondriase a peligro de quebrãtar el precepto diuino. Esta razon se esfuerça y confirma, porque quando vno en particular duda si le obliga algun precepto diuino, esta obligado a cumplirle por el peligro a que se pondria de passar el precepto diuino haziendo lo contrario: luego lo mismo ha de ser de nuestro caso. Lo segundo se prueua esta verdad, porque como hemos dicho arriba, el que duda si tiene pecado mortal: o no, esta obligado a confessarse, y hazer penitencia: luego lo mismo sera en nuestro caso: porque en el vno, y en el otro se duda, si obliga el precepto diuino.

A la razon de dudar se responde, que no solamente estamos obligados a confessarnos, quando ay claro peligro de muerte, sino tambien quando ay duda moral, si es peligro de muerte, o no, por la razon arriba dicha. A la confirmacion se responde, que la mas probable sentencia es, que el voto no obliga en el tal caso, y entonces ay diferencia entre el caso del voto, y el nuestro, que en caso del voto, el tal dudoso se ha de conseruar en la possession de su libertad. Porque conforme a la regla de derecho, en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Por lo qual este tal se ha de juzgar por libre del voto. Esta razon en ninguna manera corre en el caso de nuestra duda.

Acerca desta conclusion, y de todo lo dicho en ella, se ha de aduertir con el Maestro Cano, en el lugar immediatamente citado, vna cosa digna de aduertencia, y es, que ay gran diferencia para cierta cosa entre articulo de muerte, y peligro de muerte. El peligro de muerte, no dize tanta cercania a la muerte, ni es cosa tã apretada como articulo de muerte. Declaremos lo mas, porque de aqui depende vna cosa moral, y muy graue. Peligro de muerte es en aquellas cosas, en las quales regular y comunmente sue le acontecer el morir, aunque no llegue ya al punto de morir, o este proximamente para morir. Articulo de muerte es, quando el hombre esta ya puesto en el peligro de morir, de suerte, que al juyzio de los hombres discretos, esta ya vezino, y cercano a la muerte: ora proceda de enfermedad, o de herida alguna, o por sentẽcia de juez. En peligro de muerte, y en articulo de muerte, esta el hombre obligado por precepto diuino a confessarse. Pero ay gran diferencia quanto a la absolucion de los casos reseruados, y la absolucion plenaria que se concede por la Bula, o por derecho diuino, como abaxo declararemos. En el articulo de la muerte es licito absoluer de los casos reseruados, y conceder plenaria absolucion de los pecados. Pero en el peligro de muerte, no se conceden los casos reseruados, ni la plenaria absolucion, porq̃ vno se embarque, de suerte que aya peligro en la nauegacion, o porque vaya a vna guerra peligrosa, no le pueden absoluer plenariamente de los casos reseruados, hasta que puntualmente herido entre en el articulo de la muerte: desuerte, que este vezino a ella. Y anssi se ha de considerar, y aduertir, que las mugeres que se confiessan antes del parto, por el peligro de muerte q̃ puede auer, no pueden ser absueltas plenariamente de los casos reseruados, hasta que en el mismo parto peligren, y estẽ vezinas a la muerte, y en el articulo de la muerte, y lo mismo es de otros semejantes casos.

Acerca de todo lo dicho, se ha de aduertir, q̃ quando corre el precepto diuino de la contricion, se cumple muy bien con el tal precepto, teniendo atricion, y llegandose legitimamente al sacramento de la penitencia. La razon es: porque el sacramẽto de la penitencia tiene fuerça, y virtud de hazer de atrito contrito. Por lo qual la atricion junta con el sacramento, equiuale a contricion, y anssi es como tener contricion. Tambien, porque el precepto diuino de la penitencia y contricion, es precepto de reconciliarnos con Dios, y anssi aquella penitencia es necessaria, que es suficiente para causar esta reconciliacion. Este efecto haze marauillosamente aquella atricion, junta con el sacramento de la penitencia. Luego la tal arricion assi junta con el sacramento, es suficiente para cumplir con el precepto diuino de la contricion y penitencia.

Quinta conclusion. Muchas vezes estamos obligados a confessarnos, y hazer penitencia, no por si, y directamente, sino por razõ de otro precepto, que corre entonces, el qual no se puede cumplir sin confessarse, y tener contricion. Declaremos esta conclusion con exemplos, para que se entienda facilmente. Si vno ha de recibir algun sacramento, o ministrarle de oficio, esta obligado si tiene pecado mortal a confessarse: o tener contricion. En este caso no obliga el precepto diuino por si, sino por razon del otro precepto que corre, de recibir, o ministrar dignamente los sacramentos. Lo mismo es, si vn hombre por estar en pecado mortal sintiesse en si que esta en peligro moral de caer en otro pecado mortal. Entonces estaria obligado a salir del tal pecado, y hazer penitencia teniendo contricion, o confessandose. Pero entonces no obliga directamente, y por si el precepto de penitencia y confesion, sino por razon del otro precepto que corre de no caer en el tal pecado mortal. Pero hase de aduertir, que este peligro moral de caer en otro pecado, no es comun y general para todos aquellos que estan en pecado mortal, y anssi no estã luego obligados a hazer penitencia, y confessarse.

Acerca desta conclusion ay vna duda, y digna de saber, si el que no se confiessa, o no haze penitencia en los casos desta conclusion, comete dos pecados. La razon de dudar es, porq̃ este tal peca contra el precepto de la confesion, y contricion, y tambien peca contra el otro precepto que corre entonces, de recibir, o minis-

ſtrar dignamente los ſacramentos, o de euitar algun pecado. Luego ſon dos pecados contra eſtos dos preceptos.

A eſta duda ſe reſponde, que en eſte caſo, no peca el hombre dos pecados, ſino ſe confieſſa, y haze penitencia, ſino vno tan ſolamente. Eſta es doctrina comun de todos los Doctores, particularmente Thomiſtas. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto, y el Padre Maeſtro Cano. La razon deſta reſolucion es clara, porque en eſtos caſos no obliga el precepto de la confeſsion, por ſi, ſino por razon de otro precepto, y aſsi ſolamente ſe peca contra el otro precepto, que obliga por ſi miſmo, y no contra el precepto de la confeſsion, o contriciõ que no tiene alli fuerça por ſi miſma.

In addit. q. 6. ar. 5. Sot. in 4. d. 18. q. 1. ar. 4. Canus in relect. de pœn. p. 4.

El Padre Maeſtro Cano en el lugar immediatamente alegado deſta regla general, ſaca vn ſolo caſo, y es quando vn hombre quiere recibir el ſacramento del Altar, y para recibirle no ſe confieſſa teniendo copia de confeſſor En el tal caſo enſeña eſte Doctor, que ſe cometẽ dos pecados, vno por comulgar ſin la deuida diſpoſicion, y otro por no ſe auer confeſſado, aunque en el tal caſo el precepto de la confeſsion no obligue por ſi, ſino en orden al precepto de recibir con deuida diſpoſicion el ſacramento de la Euchariſtia. La razon deſte Doctor es, porq̃ ay precepto diuino de confeſſarſe antes de recibir el ſacramento de la Euchariſtia: teniendo pecado mortal. Y que aya precepto diuino de confeſſarſe en el tal caſo, es coſa muy auerigua da en la Igleſia, y conſta del vſo de todos los fieles, y anſi el que comulga, no precediendo la cõfeſsion, peca mortalmente contra el tal precepto, y juntamente peca otro pecado contra el precepto de recibir con deuida diſpoſiciõ el ſacramento del Altar.

El Padre Maeſtro Soto en el lugar alegado ſiente lo contrario, y dize que en el tal caſo no ſe confeſſar para recibir dignamente a nueſtro Señor, no es ſino vn pecado tan ſolamente, que es recibir indignamente, y ſin deuida diſpoſicion eſte tan alto ſacramento del Altar. A eſta duda ſe ha de reſponder, que aunque es probable la ſentencia del Padre Maeſtro Cano, mas probable parece la ſentencia del Padre Maeſtro Soto. Porque Sancto Thomas enſeña, que en eſte caſo el precepto de la confeſsion no obliga por ſi, ſino por razon del otro precepto que ay de recibir con deuida diſpoſicion el ſacramento del altar, y lo miſmo enſeña el Padre Maeſtro Cano, luego no ſon dos pecados, ſino vno. Porque por eſta razon en los otros caſos de la concluſion, donde obliga el precepto de la penitencia, y confeſsion por razon de otro precepto no ſon dos pecados. Eſto ſe declara: porque quando vno eſta obligado a orar para no caer en el pecado de la fornicacion, pongo por exẽplo: ſino ora tan ſolamente comete vn pecado de fornicacion: porque el precepto de la oraciõ no obligaua por ſi, ſino por razon del precepto, no fornicaras, luego ſi el precepto de la confeſsion en nueſtro caſo no obliga por ſi, ſino en orden al otro precepto de comulgar dignamente, tan ſolamente ſera vn pecado. De ſuerte que el no ſe confeſſar en eſte caſo, tan ſolamente ſe ha de conſiderar, como vna omiſsion de la deuida diſpoſicion para llegar al ſacramento del altar. Al Padre Maeſtro Cano le parecia que en tal caſo aunque el precepto de la confeſsiõ obliga en orden a recibir dignamente el ſacramento de la Euchariſtia, con todo eſſo parece que en eſte caſo tiene mas fuerça por ſi el precepto diuino de la confeſsion, por ſer precepto diuino muy en particular, que la deuida diſpoſiciõ para el ſacramento del altar es la confeſsiõ, quãdo ha precedido pecado mortal. Por lo qual ſu ſentencia tiene probabilidad, aunque mas probable es lo contrario por ſer muy dificultoſo de poner diferencia entre los demas caſos, y eſte.

D. Thom. in add. q. 6. art. 5. Mag. Canus in relect. de pœn. p. 5. ad 4. argum. circa 2. caſ.

Sexta concluſion. Certiſsimo es, que fuera del peligro de muerte, el precepto diuino de la confeſsion y contriciõ, obliga alguna vez por ſi miſmo, y no por razon de otro precepto. En eſta concluſion conuienen comunmente los Theologos, particularmente modernos, y la enſeñan todos los Thomiſtas, y el Padre Maeſtro Soto en el lugar immediatamente citado. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque el ſacramento de la penitencia lo inſtituyo Chriſto nueſtro Señor, para que el hombre pecador ſe reconciliaſſe con Dios, y ſus obras le fueſſen agradables. Y la contricion de ſu naturaleza tiene hazer eſte oficio: luego no es coſa veroſimil, que Dios ſolamente quiſo obligar en peligro de muerte, quando no es tiempo ya de obrar por acabarſe la vida. Lo ſegundo ſe prueua eſta concluſion, porque el precepto diuino de Fe, y Eſperança, y Charidad, no ſolamente obliga en el peligro de la muerte, ſino otras muchas vezes en la vida, como lo enſeñã todos los Theologos: luego tambien el precepto diuino de la contricion y confeſsion, no ſolamente obliga en peligro de muerte, ſino tambien otras vezes en la vida: porque es la miſma razon, y tambien porque el pecador no puede amar a Dios ſobre todas las coſas, ſino es que primero haga penitencia. Lo vltimo ſe prueua, porque el precepto de recibir el ſacramento de la Euchariſtia, no obliga ſolamente en peligro de muerte, ſino tambien otras vezes en la vida: luego lo miſmo ſera del precepto de la confeſsion, porque es la miſma razon. De ſuerte, que aunque no vuiera precepto Eccleſiaſtico de confeſſarſe vna vez en el año, por fuerça y virtud del precepto diuino, eſtauamos obligados a confeſſarnos alguna vez, conforme a lo dicho en la concluſion. Toda la dificultad eſta, en determinar quando obliga el precepto diuino por ſi miſmo. Eſto es muy dificultoſo de declarar puntualmente, y eſta dificultad la tienen todos los preceptos affirmatiuos, los quales obligan ſiempre: pero por algun tiempo, el qual tiempo es dificilimo de declarar. Eſto ſe vee en el precepto de la Fe, de la Eſperãça, de la Charidad, y de la Oracion, en los quales es dificilimo declarar quando obliguen por ſi miſmos. En eſta dificultad el P. Maeſtro Soto en el lugar ya citado enſeña

In addit. q. 6. ar. 5.

seña que el precepto diuino de la confesion obliga quando ay peligro que se oluiden los pecados, y su razon es, porque el fin deste precepto es la remision de los pecados, causada por vna entera confesion. Lo qual no se puede hazer sin la memoria de los pecados, luego entonces obliga el tal precepto. Esta sentẽcia no me parece que tiene probabilidad. Lo primero: porque si esta sentencia fuesse verdadera, seguirsehia claramente, que por fuerça y virtud del precepto diuino, estaria obligado a confessarse muchas mas vezes el que tiene flaca memoria, que no el que la tiene muy tenaz. Lo qual claramẽte es falso, porque el precepto diuino es vno, è ygual para todos los fieles. Lo segundo, porq̃ si este fuesse el tiempo determinado para la cõfesion, por fuerça y virtud del precepto diuino, no pudiera la Iglesia alargar el tiempo, y estenderlo a vn año. Lo qual es falso, porque todos los Doctores enseñan, que el que se confiessa vna vez en el año, cumple con el precepto diuino.

Otros Theologos con el Padre Maestro Victoria, y el Padre Cano enseñan, que el precepto de la confesion, y de la comunion obligan alguna vez en la vida, pero estando en el derecho diuino no se puede determinar el tiempo en que obligan estos preceptos: y ansi la determinacion se dexo a la Iglesia, para que ella determinasse el tiempo en que obligan estos preceptos, y ansi el precepto Eclesiastico, no es otra cosa sino vna determinacion del precepto diuino. Esta manera de dezir, aunque no es del todo improbable, no me parece verdadera. Porque es dificilima cosa de entẽder, que para que obligue el precepto diuino en algun tiempo, sea necessaria la determinacion de la Iglesia, y la razon es clara, porque el precepto diuino lo puso Christo nuestro Señor, como arriba hemos platicado: y la determinacion de la Iglesia, quanto a el tiempo, se puso mucho tiempo despues de Christo, como consta del Capitulo, *Omnis vtriusque sexus*: luego la determinacion de la Iglesia no era necessaria para que el precepto diuino de confesion, obligasse en algun tiempo. De otra manera seguirsehia claramente, que todo el tiempo que no vuo determinacion de la Iglesia ni precepto suyo, que fue mucho, no obligasse el precepto diuino de la confesion. Lo qual no es verdad, ni puede ser. Lo segundo se prueua claramente, porque el precepto diuino de Fe, y de Charidad, y de Oracion, obligan en algun tiempo, y lo contrario seria mal dicho, y no tiene determinacion ninguna de la Iglesia, como es cosa clara, y muy sabida. Luego la determinacion de la Iglesia tampoco es necessaria, para que el precepto diuino de cõfesion, y contricion, y comunion obliguen, y ansi se ha de dezir, segun mi parecer, que el precepto diuino de la contricion, y confesiõ obliga en algun tiempo, o en algunos tiempos, aũque no aya determinacion ninguna de la Iglesia. De suerte, que aunque la Iglesia no vuiera instituydo ni determinado el tiẽpo de vn año para cõfessarse, el mismo precepto diuino obliga en algun tiempo cõmo obliga el precepto de la Fe, y de la Charidad, y de la Oracion, sin auer determinacion ninguna de la Iglesia. Verdad es, que en este precepto como en todos los demas preceptos diuinos afirmatiuos es muy dificultosa cosa señalar puntualmente quando obligan como ellos mismos no lo dizen puntualmente. Pero a mi me parece cosa cierta, que si algun hombre despues de auer pecado mortalmente passasse vn año entero, o vn poco mas sin confessarse, y hazer penitencia, pecaria mortalmente contra el precepto diuino de la contricion, y confesion. Esto parece que se colige de la determinacion de la Iglesia, hecha con acuerdo del Cielo. Tambiẽ se colige de lo que dizen comunmente los Doctores, que si vno estuuiesse vn año entero sin creer, ni esperar en Dios, ni amarle, ni orar, pecaria mortalmente contra los diuinos preceptos de Fe, Esperança, y Charidad, y Oracio: luego lo mismo sera del que despues de auer pecado mortalmente, se le passasse vn año entero sin confessarse, y hazer penitencia. La verdad es, que todos estos preceptos diuinos no estan determinados en particular, quanto al tiẽpo, y ansi quanto a esta en particular, y puntual determinacion, dexolo Christo a la determinacion de la Iglesia, y lo mismo es del precepto diuino de comulgar. Lo qual todo se cõfirma, porque si vn hombre por muy largo tiempo difiriesse el recibir el sacramento del baptismo, pecaria mortalmente contra el precepto de Christo nuestro Señor, aunque no ay determinacion ninguna de la Iglesia, luego tambien el precepto diuino de la confesiõn obliga en algun tiempo, aunque no vuiesse determinacion de la Iglesia.

Septima conclusion: Nadie puede dispensar en el precepto diuino de la confesion, y contricion, como no se puede dispensar con alguno para que no se baptize. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, con todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es porque el Papa, y los demas Prelados, no pueden dispensar en lo que es de derecho diuino, y ansi no puede dispensar en el precepto diuino de la confesion, y contricion. De suerte, que si vno ha pecado mortalmente, no ay poder en la tierra para dispensar con el que no se confiesse en algun tiempo. *D. Thom. in add. q. 6. art. 6.*

Acerca desta conclusion ay vna duda, que es la razon porque el Summo Pontifice puede dispensar en los votos que obligan de derecho diuino, y no puede dispensar en el precepto diuino de la confesion, y contricion. A esta duda se responde breuemente, porque su larga resolucion pertenece a la materia de voto, y hase de dezir, que el Summo Pontifice, quando dispensa en el voto, no dispẽsa en lo que es de derecho diuino, y en lo que es cũplir los votos. Porque los preceptos diuinos no se pueden dispensar, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y ansi no haze el Sũmo Pontifice, que auiendo voto no este obligado a cũplirle, sino quita el voto, y ansi no queda la obligacion del voto. Que esto lo puede hazer el Papa, *D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 8.*

Papa, y que tenga esta autoridad de Christo Señor nuestro, declarolo el perpetuo vso de la Iglesia vniuersal. Este mismo vso declara, que el Sūmo Pontifice no puede dispensar en otros preceptos diuinos: particularmente en los preceptos diuinos de los sacramentos, los quales se fundan en la necessidad de los mismos sacramentos. Como el Summo Pontifice no tiene potestad de excelencia para quitar la necessidad de los sacramentos, instituyda por Christo, ansi tambien no tiene authoridad para quitar los preceptos diuinos, que manan y proceden desta necessidad. Esto puede tener algun fundamento y principio, en que el voto depende de la voluntad mudable del hombre, y ansi fue necessario que Christo dexasse autoridad en la Iglesia para quitar los votos, quādo vuiesse causa y razon. Pero la necessidad de los sacramentos no depende de la voluntad humana, sino de la potestad excelentissima de Christo, que instituyo esta necessidad, y ansi no fue necessario que vuiesse poder en la tierra para quitar esta necessidad, y por consiguiente, ni el precepto diuino que se funda en la necessidad que tiene el sacramento en razon de medio necessario para la salud espiritual del alma.

Octaua conclusion. El Sūmo Pontifice puede muy bien dispensar en el precepto Ecclesiastico de la confession, segun que determina el tiempo muy en particular. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en el lugar citado en la cōclusion precedente. La razon es clara, porque el Summo Pontifice puede dispensar en todo lo que es derecho positiuo segun que es de derecho positiuo, luego puede dispensar en el precepto Ecclesiastico de la confession, y en su determinacion, segun que mana, y procede de la Iglesia.

Capit. X. De la verdad de la confession.

EN este Capitulo se ha de tratar de la verdad que se ha de tratar en el sacramento de la penitencia.

Primera conclusion. El pecado que el hombre tiene hase de confessar de la misma suerte, que se hizo, y como lo tiene en la conscia. Esta conclusion enseña Sācto Thomas con todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque el penitente se manifiesta al sacerdote que tiene lugar de Dios, y sino dixesse el pecado como el es en si, no se manifestaria al sacerdote, antes se ocultaria. Luego esta obligodo a confessar el pecado, nimas ni menos que lo tiene en la conciencia.

D. Thom. in add. q. 6. art. 4.

De lo qual se sigue, que si vn hombre duda de vna obra que hizo, si es pecado mortal, o no, no la ha de confessar, como pecado mortal cierto, sino como cosa dudosa. Esto enseña Sancto Thomas, con todos sus discipulos, en el lugar alegado. La razon es clara, porque lo ha de manifestar como lo tiene en la conciencia, y no de otra manera.

D. Thom. ad 2.

Segunda conclusion. Mentir en la confessiō de los pecados mortales, que son materia necessaria de confession, o en las circunstancias q̄ es necessario confessallas, es pecado mortal grauissimo, y sacrilegio contra la sanctidad del sacramento. Pongo por exemplo. Si preguntandole el confessor por algū pecado mortal, que era necessario confessarlo, o por alguna circunstancia, que pertenecia a la cōfession la niega, o si a sabiendas confesso algun pecado mortal, q̄ realmente no cometio, o si confiessa por pecado mortal cierto, el que realmente no lo es. En esta conclusion conuienen todos los Theologos con Sancto Thomas en el lugar citado. En particular el Maestro Soto, Syluestro, Nauarro, Cayetano. Esta conclusion se prueua, porq̄ mentir en el juyzio exterior en las cosas necessarias y pertenecientes a aquel juyzio, es pecado mortal, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Luego con mucha mas razon sera pecado mortal mentir en el foro interior de la penitencia, en el qual preside el sacerdote en lugar de Dios. Lo segundo se prueua, porque el que miente en la confession en estas cosas tan necessarias para este juyzio, haze que el sacramēto no sea valido, y que la forma sea falsa quanto es de su parte: luego es pecado mortal. De proposito diximos que era pecado de sacrilegio la tal mentira, porque es contra cosa sagrada: y porque es contra el sacramento, y contra el confessor que tiene lugar de Dios. De suerte, que bien assi como el mentir en el juyzio exterior, en las cosas necessarias aquel juyzio no solamente tiene razō de mentira, sino es mentira perniciosa contra la virtud de justicia, ansi tambien el mentir en el foro de la confession, no solamente tiene razō de mentira, sino de sacrilegio contra la sanctidad del sacramento. Acerca desta conclusion se ha de aduertir, para los escrupulosos vna doctrina de Cayetano, en el lugar alegado, la qual es muy verdadera, y es que si algun escrupuloso con la turbacion ordinaria, que suelē tener, no aduirtiendo enteramēte, dize vno por otro en la confession, y confiessa por pecado mortal lo que realmente no lo es, no es pecado mortal, aunque sea en cosas necessarias a la confessiō, y no lo diziendo con animo de engañar, sino pareciendole que era cosa mas segura confessarse ansi, como es costumbre de los escrupulosos. La razon es clara, porque este tal, aunque en la confession diga vna cosa falsa, no miente, porq̄ no lo dize con intencion de engañar, lo qual es essencial a la razon de mentira.

Sot. in 4. d. 14. q. 1. art. 3. Syl. v. confessio. 8. Naua. in Manu. cap. 21. n. 5. Caieta. v. confessio. circa illā cōditionē fidelis. D. Thom. 2. 2. q. 69.

Tercera conclusion. Mentir en la confession en las cosas que no son necessarias para la confession, aunque sean pecados mortales, no es pecado mortal. Pongo por exemplo. Si el sacerdote pregunta al penitente por vn pecado, que realmente ha cometido, pero halo confessado legitimamente, no peca mortalmente, diziendo que no ha cometido tal pecado. Y lo mismo es, si le pregunta por vna circunstan-

cia mortal,la qual no puede, ni deue confeſſar en la tal confeſsion, negando eſta circunſtãcia no peca mortalmente. Eſta es comun doctrina de todos los Thomiſtas en el lugar citado en la concluſion paſſada,y de todos los Doctores. Eſta concluſion ſe prueua. Lo primero porque mentir en el juyzio exterior en las coſas que no ſon neceſſarias para el tal juyzio, no es peca do mortal, porque no haze injuria ninguna,ni al juyzio,ni al juez: luego tampoco ſera pecado mortal mentir en eſtas coſas en el juyzio de la penitencia, porque no ſe haze injuria al juyzio,ni al juez. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſte tal no haze que el ſacramento no ſea valido, ni falſifica la forma quanto es de ſu parte: luego no peca mortalmente.

Acerca deſta concluſion ay vna duda,ſi a lo menos ſera pecado venial negar el tal pecado,o la tal circunſtancia en la confeſsion. La razon de dudar es, porque parece mentira, y ſiendo mentira de neceſsidad, es pecado venial: porque la mentira ſiempre es pecado venial.

A eſta duda ſe reſponde, que en la concluſion tan ſolamente ſe dize, que aunque fueſſe mentira el negar el tal pecado,o circunſtancia, no ſeria mas que pecado venial, y que no tendria razon de ſacrilegio contra la ſanctidad del ſacramento. De ſuerte que abſolutamente el mentir en la confeſsion en las coſas no neceſſarias para la confeſsion, tan ſolamente tiene razon de mentira,y es pecado venial. Lo ſegundo ſe reſponde, que ſi a alguno le preguntaſſen en la confeſsion de algun pecado mortal que ya ha confeſſado legitimamente,o ſe le pregunta alguna circunſtancia, que no puede,ni deue dezir,ſi lo niega no miente,ni peca aun venialmente. Declaremoslo por vn exemplo. Vn hõbre cometio vna fornicacion, y confeſſoſſe ya della, legitimamente, y en la ſegunda confeſsion preguntale el confeſſor ſi ha fornicado,no peca venialmente diziendo,que no,ni es mentira. Y lo miſmo digo de la circunſtancia. La razon es clara,porque ſe ha de entender, que el confeſſor pregunta de lo que pertenece a aquella confeſsion.

Lo que en eſta materia tiene alguna dificultad, es de lo que toca a los pecados veniales,ſi mentir en la confeſsion de los pecados veniales, es pecado venial, o es pecado mortal. Apartemos a vna parte las coſas ciertas, y luego pondremos las dudoſas.

Quarta concluſion. Si al penitente le pregunta el confeſſor algun pecado venial,que realmẽte ha cometido,no peca mortalmente, diziendo que no lo ha hecho. Como ſi dixeſſe,que no ha mentido auiendo mentido. En eſta concluſion conuienẽ todos los Theologos, y tambiẽ Cayetano en el lugar citado en las cõcluſiones paſſadas. Eſta concluſion ſe prueua claramẽte. Lo primero porque el pecado venial no es materia neceſſaria de confeſsion, ſino que eſta en mi mano confeſſarlo, y dexarlo de confeſſar. Luego por el miſmo caſo que el penitente niega el pecado venial, ſe entiende que no lo quiere confeſſar, ni hazerlo materia del ſacramẽto. Y anſi no haze agrauio, ni injuria al ſacramento. Lo ſegundo, el ſacerdote no tiene derecho para preguntar el tal pecado venial, ni me puede obligar a que le confieſſe. Luego el penitente no haze injuria ninguna al ſacerdote, que es juez,ni al ſacramento,que es juyzio, negando el pecado venial. Y anſi no ſera pecado mortal.

Quinta concluſion. Si algun penitente confieſſa algun pecado venial, que no hizo de ſuerte, que lo haga total materia del ſacramento, porque no confieſſa otro ninguno, es pecado mortal. Eſta cõcluſion es certiſsima,en la qual conuienen todos los Doctores,y particularmẽte Cayetano en los lugares citados en las concluſiones paſſadas. Y ſe prueua lo primero,porq̃ eſte tal no pone deuida materia para el ſacramento de la penitencia. Luego es ſacrilegio,y peca mortalmente,como el que puſieſſe no deuida materia al ſacerdote que conſagra. Lo ſegundo ſe prueua eſta concluſion, porque eſte tal es cauſa que el ſacerdote pronuncie la forma,ſobre lo que no es verdadera materia. Porq̃ no es verdadera materia el pecado que no ay real y verdaderamente. Luego peca mortalmẽte pecado de ſacrilegio. Lo tercero ſe prueua, porque el que confieſſa vn pecado mortal, que verdaderamente no ha cometido,peca mortalmente pecado de ſacrilegio: porque haze que la forma ſe pronũcie ſobre no deuida materia. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. En eſto no ay dificultad ninguna.

Acerca deſta concluſion ay vna coſa que tiene dificultad,y es quando vno miente en la cõfeſsion acerca de vna coſa que es pecado venial. Como ſi confeſſaſſe vn pecado venial que no ha hecho, y juntamente confeſſaſſe otros pecados veniales verdaderos. La duda es ſi en eſte caſo peca mortalmente,o ſolamente peca venialmente. En eſte caſo ya pone ſuficiente materia, ſobre la qual pueda caer la forma de la abſolucion: porque confieſſa pecados verdaderos. La dificultad eſta, ſi peca mortalmente, y es ſacrilego por confeſſar el pecado venial, que realmente no hizo juntamente con los demas pecados. En eſta dificultad el Reuerendiſsimo Cayetano enſeña vniuerſalmente, que mentir en el juyzio de la penitencia, y en el juyzio exterior de las coſas pertenecientes al juyzio ſiempre es pecado mortal, agora ſea mentira leue,agora ſea graue: y aunque ſea en pecado venial. La razon deſte Author es, porque ſe haze injuria al juez en lo q̃ toca al pronũciar la ſentencia: porq̃ ſiendo engañado con la tal mentira, no la puede pronunciar rectamente,y anſi dize Cayetano, que como no ay materia leue,reſpecto del juramẽto,ſino q̃ en jurãdo falſo,o mentira,es pecado mortal, por leue que ſea la materia: anſi tambien qualquiera mentira en juyzio es pecado mortal, y en eſto no ay materia leue. El miſmo Cayetano, en otro lugar templa algo eſta ſentencia, y dize dos coſas. La primera es, que ſi a alguno le pregunta el confeſſor en la confeſsion algun pecado venial

Caiet. in 2.2 q.69 a.2. ad 2.

Caiet. in Summa, v. confeſſio. circa 1. concl.

venial que hizo, y lo niega, no peca mortalmẽte: porque por el miſmo caſo que lo niega, no lo quiere hazer materia de confeſsion. Que eſto ſea verdad, ya queda explicado. Lo ſegũdo dize, que ſi alguno confieſſa algun pecado venial que no hizo, peca mortalmente, aunque no lo haga total materia del ſacramento. Eſte ſegundo dicho prueua eſte Author con algunos argumentos, y razones difciles. La primera es, porque eſte tal miente en el juyzio de la penitencia, y por conſiguiente haze injuria al ſacramento, y al miniſtro que tiene lugar de Dios. Luego peca mortalmente. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſte tal pone materia no deuida, y es cauſa que la forma ſe pronuncie ſobre la tal materia: porque haze que ſe pronuncie ſobre el pecado venial, que realmente no hizo. Luego peca mortalmente, y es ſacrilegio. Lo vltimo ſe prueua, porque ſi vno confeſſaſſe vn pecado mortal, que realmente no hizo, aun que juntamente confeſſaſſe otros verdaderos, peca mortalmente, porque haze que la forma ſe pronuncie ſobre aquel pecado mortal, que no es verdadero. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, porque es cauſa que la forma ſe pronuncie ſobre el pecado venial, que realmente no es verdadero. Eſta miſma ſentencia, y eſte miſmo parecer tiene el Padre Maeſtro Medina en ſu Summa, y le ſiguen otros Doctores bien aparentemente.

Otros Doctores ay que enſeñan, que el mentir en la confeſsion acerca de algun pecado venial, no es pecado mortal, pero es pecado venial graue, y mucho mas graue que el mentir en el juyzio exterior. Eſta ſentencia tiene Syl. v. cõfeſſio. 1. q. 8. Adria. q. 5. de confeſsione, dub. 5. Soto in 4. d. 18. q. 1. ar. 4. Sylueſtro, Adriano, y el Maeſtro Soto. La razõ deſtos Authores es, porque en qualquiera materia ſe peca venialmente, por ſer la materia leue, como ſe vee claramente en el hurto, que de ſu naturaleza es pecado mortal, y tan poca puede ſer la materia, que ſea pecado venial. Luego tãbien en lo que toca a la confeſsion, el mentir en coſas leues, como ſon los pecados veniales, no ſera pecado mortal. Eſta razon no es muy fuerte, como ſe conuence con el exemplo del juramento que trae Cayetano, el qual ſiempre es pecado mortal, ſi ſe jura mentira, aunque ſea muy ligera. Lo ſegundo ſe prueua eſta ſentencia mas fuertemente, porque el que miente en algun pecado venial confeſſandolo ſin auerlo hecho, no haze graue injuria al juez, porque no miente en alguna coſa neceſſaria a aquel juyzio, ni haze injuria al miſmo ſacramento, porque no lo irrita, porque por el miſmo caſo que miente en coſa que es pecado venial, ſe ha de la miſma ſuerte que ſino quiſieſſe hazer materia de confeſsion aquel pecado venial, y tan ſolamente pretende engañar al ſacerdote por eſta razon particular. Luego no es pecado mortal. Eſto ſe confirma, porque el pecado venial, no es materia neceſſaria del ſacramento de la penitencia, y anſi puede muy bien el ſacerdote abſoluer de los pecados mortales, ſin abſoluer de los veniales, y el ſacerdote ha de tener la intencion de la Igleſia, que es abſoluer por lo menos de los pecados mortales, que ſon materia neceſſaria, y de los veniales, los que fueren materia. Luego el que confieſſa el pecado venial que no hizo, no irrita el ſacramẽto, ſino tan ſolamente engaña al ſacerdote en vna coſa ligera, y por conſiguiente no es pecado mortal, ſino venial.

A eſta dificultad ſe reſponde, que ambas ſentencias ſon probables, y ſe pueden ſeguir, como conſta de las razones hechas por ambas ſentencias, que tienen fuerça para hazer las probables. La ſegunda ſentencia tendra mucha mayor probabilidad, en caſo que el penitente que confieſſa algun pecado venial que no hizo, no pretende hazerlo materia de la confeſsion, ſino tan ſolamente engañar al confeſſor en vna coſa ligera, como lo es el pecado venial, en razon de pecado venial. Haſe de aduertir, que conforme a eſta ſentencia ſegunda, ay grãn diferencia entre el que confieſſa el pecado mortal que no hizo, aunque lo confieſſe juntamente con otros pecados, y el que confieſſa el pecado venial que no hizo aunque lo confieſſe con otros pecados. El que confieſſa el pecado mortal que no hizo peca mortalmẽte, porque es cauſa que la forma ſe pronuncie ſobre aquel pecado que no es verdadero. La razõ es, porque como el pecado mortal es materia neceſſaria de confeſsion, por el miſmo caſo que lo confieſſa el penitente eſta obligado el ſacerdote a tener intencion de abſoluer del tal pecado: y anſi cae la forma ſobre no deuida materia, y haze ſacramento inualido. Pero el que confieſſa el pecado venial, que realmente no hizo, confeſſando otros pecados, no peca mortalmente, porque no es cauſa que la forma ſe pronuncie ſobre materia no deuida. La razon es, porque el pecado venial, no es materia neceſſaria de confeſsion, y anſi no es neceſſario que el ſacerdote tenga intencion de abſoluer de todos los pecados veniales que le confieſſan, ſino tan ſolamente de los verdaderos, que ſon capaces de abſolucion. De todo lo dicho en eſtas concluſiones ſe ſigue bien claramente, que todas las vezes que el confeſſor pregunta al penitente coſas impertinentes para la confeſsion, como lo ſuelen hazer algunos confeſſores indiſcretamente, el penitente aunque mienta en las tales coſas, no peca mortalmente. Los confeſſores han de eſtar aduertidos, y no preguntar ſemejantes coſas, porque muchas vezes los penitentes tienen ignorancia deſta verdad, y pienſan que es pecado mortal mentir en la confeſsion, aun en las coſas impertinentes a aquel juyzio, y mintiendo pecan mortalmente. De lo qual fue ocaſion el indiſcreto confeſſor, y anſi ſe ha de aduertir mucho en eſto para no poner lazo a los que ſe cõfieſſan.

Vltima concluſion. Quando el hombre duda ſi vn pecado fue mortal, o no, es neceſſario confeſſarlo, pero haſe de confeſſar con la miſma duda. Eſta concluſion tiene dos partes. La primera la enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos. La razon es, porque ſino D. Thom. in add. q. 6. art. 4. ad 1.

confessasse el tal pecado, se ponia a peligro de dimidiar la confesion, y hazer confesion no entera. Lo qual es grauissimo sacrilegio, como abaxo diremos. Porque puede ser que realmente aya sido pecado mortal. Esta parte desta conclusion se entiende, quando verdaderamente duda con razon, y no es escrupulo: porque si fuesse escrupulo, podria muy bien dexar de confessar el tal pecado: porque como enseñan los Doctores, declarando la doctrina de Sancto Thomas, no es pecado ninguno hazer contra el escrupulo, antes de ordinario es cosa meritoria. La segunda parte de la conclusion se prueua facilmente: porque en la confession se ha de tratar mucha verdad, y assi no se ha de confessar lo dudoso por cosa cierta, ni lo cierto por dudoso.

D. Thom. 2.2.q.19.

Cap. XI. De la essencia y quididad de la confesion.

DEspues de auer tratado de la necessidad de la confesion, es necessario declarar su essencia, y que cosa sea confesion. Lo qual declara muy bien Sancto Thomas con todos sus discipulos, y los Sumistas en sus Summas, poniendo sus difiniciones.

Primera conclusion. La confesion tiene quatro difiniciones, que declaran bien su naturaleza. Esta conclusion pone Sancto Thomas en el lugar alegado en el articulo primero. Esta conclusion se ha de prouar trayendo las mismas difiniciones, y declarandolas. La primera difinicion es de San Augustin. Confesion es por la qual se manifiesta la enfermedad oculta, con esperança de conseguir perdon. Esta definicion declara muy bien Sylvestro. En aquella palabra, enfermedad, se pone la materia de la confesion que es el pecado: porque en nombre de enfermedad en esta materia se ha de entender la enfermedad del alma, que es el pecado. Como arriba deziamos la materia de la confesion es el pecado actual: y assi en esta palabra se toca la materia de la confesion. Esta enfermedad del pecado, se manifiesta en la confession, y por la confesion. Porque aunque es verdad, que algunas vezes el pecado es manifiesto, y notorio a todos: pero no se ha descubierto al sacerdote, como a ministro de Dios, lo qual es necessario para que tenga verdadera razon de confesion, que es parte del sacramento de la penitencia. Tambien porque aunque el tal pecado publico sea notorio, y manifiesto al confessor, no sabe la rayz y causa de donde nasce el tal pecado. Por lo qual es necessario que el penitente descubra la rayz del pecado, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar alegado. De suerte, que en aquella palabra, enfermedad, se pone la materia de la confesion, y en la otra se pone la misma obra del penitente, que es la cõfession, por la qual se descubre la enfermedad del pecado. En aquella palabra, con esperança de perdon, senos significa y declara el fin de la confesion, la qual se ha de hazer por este fin, que es conseguir la remission de los pecados. Y si se haze con otro intento, no es confesion sacramental, como luego diremos. Sylvestro en el lugar citado dize, que esta difinicion no es enteramente buena, y que tiene vna falta, y es que conuiene a la confesion que tiene defecto por no ser entera, o por no ser con la deuida disposicion, porque a la tal confesion conuiene toda esta difinicion. Por la tal se descubre la enfermedad oculta del pecado, con esperança de perdon. Pero bien mirada esta difinicion, se puede acomodar de tal suerte, que solamente conuenga a la legitima y buena confesion. Demanera, que en aquella palabra descubrir la enfermedad, se entiende que ha de ser con las condiciones necessarias, y que pide la confession: o tambien que en aquella palabra con esperança de perdon, no solamẽte se signifique el fin, sino tambien se signifique que ha de ser tal el descubrir el pecado, y con tan buena disposicion, que pueda tener esperança de perdõ. Vltimamente se ha de aduertir, para declaracio desta difinicion, que ay tres confessiones. La primera es vna confesion interior, que el hombre haze en la presencia de Dios, acusandose delante de su Diuina Magestad. La segunda es, delante del Sacerdote, en el tribunal de la penitencia. La tercera es, en el tribunal exterior del mundo. En la primera no se manifiesta el pecado a Dios, porque todas las cosas por muy ocultas que sean las conoce. En la tercera descubrese el pecado delante del Iuez, pero regularmente hablando no se haze con esperança de perdon: pero en la segunda hazese con esperança de perdon: y esta ha de ser el fin de la confesion. De suerte, que si se descubre el pecado para otro fin, no seria confesion sacramental. Como si se descubriesse vn pecado para consultarlo, o para otro fin que no fuesse alcançar perdon de sus pecados, no seria confession sacramental. La segunda difinicion es de San Gregorio que la confesion no es otra cosa, sino vn aborrecimiento, y detestacion de los pecados, y vn abrir la herida. Esta difinicion se ha de explicar como la passada. Y aun esta tiene vn poco de mas claridad quanto a la falta que ponia Sylvestro en la passada. Porque el abrir de la herida manifestandola al confessor, significa que ha de proceder del aborrecimiento de los pecados, y del darles de mano. La tercera difinicion mas artificiosa, y mas Theologica es, que la confesion es vna declaracion legitima de los pecados, hecha en presencia del sacerdote. Esta difinicion pone Sylvestro en el lugar citado, y enseña que esta difinicion tan solamente conuiene a la confesion perfecta, y que no tiene falta ninguna. En esta difinicion aquella palabra, declaracion, excluye la confesion q̃ se haze a solo Dios. En aquella no es necessaria declaracion, porque Dios entiende las cosas por muy secretas que sean. Pero en la confesion sacramental, es necessaria declaracion. En aquellas palabras, delante del

D. Tho. in add. q.7. Sũmistæ, verb. confessio. Prima de finitio. Augusti. confessio est, per quã morbus latẽs spe veniæ aperitur. Sylu. verbo. cõfessio. 1.

Ad primum.

Secunda definitio Greg. confessio est peccatorũ detestatio & ruptio vulneris. Tertia definitio est coram sacerdote peccatorũ legitima declaratio.

del sacerdote, se excluye la cõfesion judicial, que se haze delante del juez, y no delante del sacerdote. Aquella palabra, legitima, se entiende, que sea hecha segun las leyes. Y assi se excluye la confesion sacramental, que no es entera, o que tiene algun defecto. Porque la tal confesion, no es declaracion legitima de los pecados.

Quarta definitio Confessio est peccatoris accusatio secreta de suis peccatis coram proprio sacerdote vt ab illi ab soluatur. Naua. in Man. c. 2. nu. 1. Gabriel in 4. d. 17. q. 1.

La quarta difinicion es, que la confesion es vna acusacion secreta de sus pecados, hecha delante del proprio sacerdote, para ser absuelto dellos. Esta difinicion trae Nauarro en el Manual, y tomola de Gabriel. Dizese acusacion, a diferencia de la confesion judicial, o de la que acontece fuera de juyzio, que no se haze para acusarse a si mismo, sino por otro fin muy diferente. Dizese secreta, para excluyr las confesiones generales, que se dizen en el principio de la Missa, y tambien otras vezes, las quales son publicas, y no secretas. Tambien se dize secreta, para significar que no es necessario que la confesion sacramental se haga publicamente, de suerte que la oyan los demas. Aũque es verdad, que si la oyessen, no por esso dexa de ser valida la confesion sacramental. De suerte, que el ser publica, no le quita la razon de confesion. Tambien se pone en esta difinicio aquella palabra, de sus pecados para diferenciarse de la confesion que se haze de las proprias virtudes, o de los pecados agenos, la qual no es confesion sacramental. Y assi en el Capitulo, *Omnis*, se dize, que confiessen sus proprios pecados. En aquella particula, delante del proprio sacerdote, se nos da a entender, que la confession sacramental se ha de hazer delante de sacerdote, que tenga jurisdiction propria, o por lo menos cometida del proprio sacerdote, como se dize en el Capitulo immediatamente citado, y en el Concilio Tridentino. Y assi la cõfesion que se haze al que no es sacerdote, o al que no tiene jurisdiction, no es confesion sacramental. Vltimamente se dize, en la difinicio, para ser absuelto dellos, porque la acusacion de los pecados, que no se haze con este fin, no es confesion sacramental: porque a la essencia de la confesion sacramental pertenece la absolucion de los pecados. Todas estas difiniciones son buenas, y conuenientes, como enseña Sancto Thomas en el lugar ya citado, porque en ellas se declara la substancia del acto de la confesion, y la materia de la confesion, que es el pecado, y a quien se ha de hazer esta confessiõ, y la causa final que es la esperança de alcançar perdon, y el efecto de la confesion es la absolucion de los pecados.

Conc. Trid. sess. 14. c. 5. & 6.

Segunda conclusion. La confesion sacramẽtal, que es vna parte del sacramento de la penitencia, y de su materia, es vna obra de la excelentissima virtud de la penitencia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. La razon es, porque como enseña el mismo Sancto Thomas, ay gran diferencia entre el sacramento de la penitencia, y otros sacramentos. Que el sacramento de la penitencia tiene por materia las obras del penitente, que reciben el sacramento: lo qual no tienen otros sacramentos. Y las obras del penitente que han de ser materia deste sacramento, han de ser obras buenas, y de virtud, vna dellas es la confesion sacramental. Pero hase de aduertir, que como deziamos arriba, de dos maneras puede llegar el penitente a confessarse. La primera manera, es quando llega con dolor perfecto: y con verdadera contricion, y entonces la confesion exterior que mana y procede deste dolor, es obra de virtud perfecta, qual es la penitencia, de la qual nace la contricion.

D. Thom. in add. q. 7. a. 1. & 3. par. q. 85. art. 3. & q. 84. art. 1.

De otra manera puede vno llegar al sacramento de la penitencia, con sola atricion, que es vn dolor imperfecto, y vna obra imperfecta de la virtud de la penitencia, que se reduze a ella: y entonces la confesion que procede deste dolor imperfecto, tambien es obra imperfecta de virtud, y que se reduze a la virtud de la penitencia.

Capitulo XII. Del ministro de la confessiõn.

EL ministro de la confesion en alguna manera pertenece a la essencia del sacramento de la confesion. Porque como dize el Concilio Florentino, los sacramentos se ponen en perfection con la materia, y forma, y intencion del ministro. Por esta razon en tratando de la essencia de la confesion, se trata del ministro: del qual trata Sancto Thomas, y sus discipulos. *D. Thom. in addit. q. 8.*

Primera conclusion. Cierto es segun la fe, que el ministro del sacramento de la penitencia, ha de ser sacerdote de missa. De suerte, que es necessario que la confesion sacramental, se haga a sacerdote. Esta conclusion se enseña cõtra algunos Herejes, es de Sãcto Thomas, y de todos sus discipulos, particularmente la enseña el Padre Maestro Soto. Y se prueua lo primero de la determinacion de la Iglesia, q̃ la determina assi en el Concilio Conitancien se, en la Bula de Martino Quinto, y en el Concilio Florentino, y en el Capitulo, *Omnis*, y finalmente en el Concilio Tridentino. Esta conclusion se prueua lo segundo, del vso comun y del comun consentimiento de los fieles. Lo vltimo se prueua con vna muy buena congruencia, porque la gracia que se da en este sacramento, desciende de Christo, como de cabeça a sus miẽbros. Luego solo aquel que tiene poder sobre el cuerpo de Christo verdadero, q̃ es el sacerdote, es ministro deste sacramẽto. Esta razõ es cõgruẽcia para algunos sacramẽtos, y no para todos. Esta razõ no conuence del sacramẽto del baptismo, que se da a aquellos que estan fuera de la Iglesia. Desta conclusion se sigue claramente, que en ningun caso confessandose cõ el que no es sacerdote, se haze verdadero sacramento, y assi en ningun caso por derecho diuino, ni humano esta el hombre obligado

D. Thom. loco citato art. 1. Soto in 4. d. 18. q. 4. ar. 1. Conc. Trid. sess. 14. c. 6. & 9.

a confessarse cõ el que nõ ẽs sacerdote, porque en ningun caso la tal confesion tiene virtud de justificar: como lo enseña el Concilio Tridẽtino. Antes en este tiempo ya no parece que seria muy vtil confessarse con seglar, aun en caso de necessidad. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Pero hase de aduertir, que si en algun caso la confession se hiziere con algun seglar por necessidad, y para humillarse, este tal que oye la tal confession estara obligado a guardar mayor secreto que el natural que se guarda, y deue guardar en las cosas secretas naturales: por dezir orden a la confession, y ser como vna imagen suya. Pero no ay obligacion de guardar tãto secreto, como ha de guardar el sacerdote cõfessor, que oye los pecados en confession. Porque la tal confession no es sacramental. Tambien se ha de aduertir, que el seglar que oye la confession, no ha de dezir la forma de la absolucion, diziendo, yo te absueluo, como dizen los sacerdotes, sino ha de vsar de palabras deprecatorias, diziẽdo absueluate Dios, ô, absueluate Christo.

Conc. Tri. sess. 14. c. 4.

Acerca desto ay vna dificultad, si el seglar que oye la tal confesion al tiempo del absoluer vsasse de aquellas palabras, yo te absueluo, si quedaria irregular. La razon de dudar es, porque en el Decreto se determina, que si alguno no ordenado celebrare solẽnemente los sacramentos de la Iglesia, le impidan la entrada de la Iglesia, y no le ordenen. Luego queda irregular. En esta dificultad, y por la fuerça deste argumento, algunos Doctores enseñan que este tal queda irregular. Ansi lo enseñan el Padre Maestro Soto, y Palude, y otros modernos Theologos.

Capit. 1. de cleri. ordinat.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. a. 1. Palu. q. 3. d. 17. Sylu. v. cõfessor 1. q. 1.

A esta duda se responde, que es muy mas probable que en este caso no se incurre irregularidad. Ansi lo enseña Sylvestro, y casi todos los modernos Theologos. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina, que la pena de irregularidad nunca se incurre, sino estuuiere expressa en el Derecho. Luego en nuestro caso no se incurre, porque no esta expressa en el Derecho. Esto se confirma tambien porque conforme a derecho, las penas se han de restringir, y no se han de estender. A la razon de dudar se responde, que este tal no ministra solemnemente el sacramento de la penitencia, porque absuelue en secreto. Y el Capitulo habla de aquel que ministra sacramentos solẽnemente.

Capit. is qui, de sent. excõmu.

Segunda conclusion. Cierto es segun nuestra fe, que el ministro del sacramento de la penitencia, que ha de absoluer de los pecados, no solamente ha de ser sacerdote, y tener potestad de orden, sino tambien de jurisdiction. De suerte, que ha de ser proprio sacerdote que tenga ordinaria jurisdiction, o por lo menos ha de tener jurisdiction delegada. Esta cõclusion enseñan todos los Theologos, particularmente todos los discipulos de Sancto Thomas, y los Canonistas. Y se prueua lo primero del comun consentimiento de todos los fieles, y de todos los Sanctos. Lo segundo se prueua de la determinacion de la Iglesia. Ansi lo determina el Concilio Florentino en el Decreto de Eugenio, adonde dize, que el ministro del sacramento de la penitencia ha de ser sacerdote, que tenga jurisdictiõ ordinaria, o subdelegada. Esto mismo determina el Concilio Tridentino. Lo tercero se prueua con vna razon que alli trae el Concilio Tridentino, y tambien la trae Cayetano: porque el sacramento de la penitẽcia tiene vna manera de juyzio, y la absolucion del sacerdote, no es otra cosa sino vna sentẽcia pronunciada en aquel tribunal. Luego es necessaria jurisdiction: porque sino es su subdito no podra pronunciar la tal sentencia.

D. Thom. in addit. q. 8. ar 4.

Conc. Tri. sess. 14. c. 7.

Caiet. in tom. 1. opusc. q. de minist. huius sacramenti.

Desta conclusion se sigue: que si algun sacerdote no teniendo jurisdiction, absuelue a alguno, en hecho de verdad no queda absuelto, ni es verdadero sacramẽto. Esto determina el Cõcilio Tridentino en el lugar immediatamente citado, y se colige de la razõ que alli hezimos: porque la sentencia que pronuncia el que no tiene jurisdiction no es valida.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si qualquier sacerdote quando le ordenã, y consagrã, recibe poder de absoluer de pecados. A todos los sacerdotes quando los consagran, se dizen aquellas palabras. *Quorum remiseritis peccata.* Luego todos los sacerdotes tienen poder de absoluer de los pecados.

A esta duda se responde, que todos los sacerdotes quando los ordenan reciben poder, y jurisdiction de absoluer de los pecados: pero no les dan luego subditos, en los quales puedan exercitar este poder. Es muy buen exemplo el de los Obispos titulares, los quales en su consagracion reciben el poder de Obispos, pero no les dan luego subditos, en los quales puedan exercitar su poder quando se los dieren lo podran exercitar. Hase de aduertir con Cayeno en el lugar ya alegado, que el principio de la absolucion de los pecados, es la potestad de la orden. Esta es la que verdaderamente concurre a absoluer, como el calor a calentar. Pero la potestad de la jurisdiction, no concurre a la absolucion, sino tan solamente a hazer subdito, y dar subditos, o absolutamente, o quanto a aquella confesion.

Tercera conclusion. Cierto es segun la fe, q̃ es necessario de derecho diuino, q̃ la confessiõ se haga a sacerdote, que tiene jurisdiction. De suerte, q̃ la confession se ha de hazer con proprio sacerdote, o con sacerdote que tenga comission del proprio sacerdote, y de otra manera la confession no es valida. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores en el lugar citado en la conclusion passada, y se prueua del Concilio Florentino, y Tridentino en los lugares citados en la conclusion passada. Y ansi lo determina Bonifacio Octauo, el qual dize que con ninguna costumbre se puede introduzir, que algun sacerdote absuelua al que no es su subdito, o que alguno elija por confessor al q̃ no tiene poder de su proprio sacerdote. Luego esto es de derecho Diuino: porque el derecho humano:

Capit. 2. de pœnit. & remiss.

mano, se puede abrogar por la contraria costúbre.

Quarta conclusion. Cosa necessaria es, que la confesion se haga al proprio sacerdote, o a otro que tenga licencia del proprio sacerdote. De suerte, que ha de tener jurisdiction ordinaria, o subdelegada. Esta conclusion tienen todos los Theologos con Sancto Thomas, y todos los Canonistas: y se prueua del Concilio Florentino, en el lugar ya citado del Capitulo, *Omnis*, en el qual se dize expressamente, que los fieles se han de confessar con el proprio sacerdote, o con el que tuuiere licencia del proprio sacerdote. Y esta conclusion conuencen las razones que se hizieron por la segunda conclusion.

D. Thom. in addit. q. 8. art. 4 Iurisperi. sup. c. omnis.

Acerca desta conclusion ante todas cosas se ha de declarar, quien es proprio sacerdote. Proprio sacerdote propriamente en rigor, es solo aquel que tiene ordinaria cura de almas, y es juez ordinario en el foro de la conscientia. El Summo Pontifice es proprio sacerdote en toda la Iglesia de Dios. El Obispo en todo su Obispado, el cura en su curato, y en su Parrochia. De los Arçobispos respecto de sus sufraganeos ay dificultad, si son proprios sacerdotes. Algunos Doctores tienen que si, y mueuense, porque en el Derecho se dize, que los Arçobispos quando visitan, puedan oyr las confessiones de sus sufraganeos, y absoluerlos, y imponerles saludables penitencias. De lo qual parece que se colige, q̃ son sacerdotes ordinarios, y proprios: y ansi parece que lo enseña el Padre Maestro Soto. A esto se dize, que los Arçobispos no son proprios sacerdotes, respecto de los sufraganeos, aunque tengan alguna jurisdictiõ en el foro exterior. La razon es clara, porq̃ no tienen jurisdiction ordinaria en el foro de la conscientia: y a aquel capitulo del Derecho se ha de responder, que aquel poder que tienẽ los Arçobispos en las visitas, es subdelegado del Papa, que les dio esta authoridad: y ansi no es poder ordinario.

Cap. finali, de censibus li. 6

Soto in 4. d. 18. q. 4. art. 12.

Tambien se podia dudar del Vicario General del Obispo, que se llama Prouisor. Sylueстro parece que dize que es proprio sacerdote: pero en realidad de verdad, no es proprio sacerdote, porque la authoridad q̃ tiene, es por comission del Obispo.

Syl. v. confessor. 1.

Tãbien los Religiosos tienẽ sus proprios sacerdotes, que tienen ordinario cuydado de las almas en el foro de la conscientia, como son los Prelados, y Superiores de las Religiones.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, quando el penitente que se quiere confessar, sabe que el proprio sacerdote es hereje, o que solicita a mal, o que es fragil, y facilmente se escandalizara, particularmente siendo muger la que se confiessa: o si es el pecado cometido contra el mismo cura, o teme razonablemente que reuelara la confesion. En estos casos es la duda grauissima, que ha de hazer el penitente. Sancto Thomas enseña dos cosas. La primera es, que el penitente en estos casos ha de acudir al superior, y pedirle licencia, y con su licencia confessarse con otro sacerdote. Dize lo segundo, que puede pedir licencia al proprio Parrocho para confessarse con otro sacerdote, y que sino alcança licencia del superior, o del proprio Parrocho, y no auiẽdo priuilegio ninguno (que ansi le suponemos) se ha de auer como sino tuuiera copia de confessor. La razon es, porque los preceptos diuinos positiuos de la Iglesia, no se han de estender fuera de la intencion de Dios, el qual pretende la charidad, como lo dize el Apostol San Pablo. Y en este caso el confessarse con el proprio sacerdote, seria contra la charidad y amor de Dios. Pero la duda es, quando en estos casos por malicia del proprio sacerdote no quiere dar licencia para que se confiesse con otro, si le sera licito al penitente elegir confessor para que le absuelua de sus pecados. A esta dificultad responden algunos Doctores, que en el tal caso puede el penitente elegir confessor que le absuelua de sus pecados. Esta sentencia tienen graues Doctores. Esta sentencia tiene Palude, Ricardo, y Sylueстro, Adriano, y parece que la tiene el Maestro de las Sentencias. Tienela Graciano, y la Glossa: y Panormitano. Esta sentencia tiene algun fundamento. Lo primero en este Capitulo, *Placuit* ya citado en el qual se dize, que por la ignorancia del proprio sacerdote, es licito elegir otro confessor. Luego mas licito sera elegir otro confessor por la malicia del proprio sacerdote. Lo segundo, porque en estos casos el proprio sacerdote esta obligado a dar la licencia, y sino la da es mal dispensador. Luego el penitente en el tal caso, podra elegir otro confessor: porque la malicia del proprio sacerdote, no ha de ser causa, que yo no me confiesse, y alcance gracia por el sacramento.

D. Thom. in addit. q. 8. ar. 4. ad 1.

Finis præcepti. est charitas.

Palud. in 4. dist. 17. q. 3. ar. 3. Ricar. q. 7. art. 3. Sylu. verb. confessor. 1. §. 6. Adria. q. 5. de confess. dub. 3. Magist. in 4. dist. 21. c. vlt. Gratia. de pœnit. d. 6. cap. placuit. Glo. ibi. Panorm. super cap. omnis. Caiet. in summ. v. absolutio ex parte absoluentis. Sotus in loc. immediate citat. Cano in relect. pœnit. Discipuli D. Tho. in addit. q. 8. art. 4. D. Thom. ad 6. D. Thom. ad sextũ.

A esta duda se responde, que la sentencia contraria es muy mas probable, y casi cierta. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Padre Maestro Victoria, y el Maestro Soto, y el Maestro Cano, y los discipulos de Sancto Thomas. Antes el mismo Sãcto Thomas expressamente dize, que si el tal penitente no puede alcançar licencia del proprio sacerdote que es como sino tuuiera copia de confessor, y ansi no le es licito elegir otro confessor. Esta sentencia tambiẽ se prueua del Capitulo, *Omnis*, en el qual se dize, que si el penitente se quiere confessar con otro que el proprio sacerdote hale de pedir licencia, y alcançarla: y de otra manera no le podra absoluer. Sancto Thomas en el lugar citado reprehende los Prelados, que son dificiles en dar licencias para confessarse con otros sacerdotes, y lo mismo es de los Parrochos. Y alguna vez podra ser que sea grauissimo pecado mortal, porque ponen lazos a las consciencias de los subditos. Al primer fundamento se respõde, que en aquel Capitulo *Placuit*, no se habla del proprio sacerdote, porque el caso de aquel Capitulo es, quando alguno por priuilegio tiene licencia de confessarse con el que el quisiere y de echo eligio ya vn confessor, el qual le oyo la confessiõ, y no le quiso absoluer. Y dize

Vrbano Segundo,que ningun confessor reciba tal penitente, sino es con licencia del primero que le oyo la confesion,sino fuesse por ignorá cia del tal sacerdote. Porque siendo ignorante el primer sacerdote que le confesso, podra elegir otro. De lo qual se vee claramente, q̃ aquel texto no es contra nuestra sentencia. Lo segun do se puede dezir,que el Capitulo, *Omnis*, y la determinacion del,fue despues de la determina cion del Capitulo, *Placuit*, y ansi se ha de estar a lo que determina el Capitulo, *Omnis*, como ya hemos dicho. Al segundo fundamẽto se responde,que aunque el proprio sacerdote negan do la licencia a su subdito peq̃ mortalmente,cõ todo esso sin su licencia no se puede confessar, ni le pueden absoluer. En el tal caso el subdito, procure tener contricion de sus pecados,y ponerse en gracia, hasta que aya mejor oportunidad de confessarse.

La segunda duda es,quien es el proprio sacer dote de los Peregrinos, con el qual estan obligados a confessarse estãdo en derecho. Hemos de suponer, que ay dos maneras de Peregrinos. Vnos ay que en ninguna parte tienen assiẽ to,ni casa,y son vagamundos. Otros ay,que tie nen assiento y casa en algun lugar,aunque por algun tiempo andan caminos, y son como Peregrinos: como algunos mercaderes, y algunos que verdaderamente son Peregrinos. Esto supuesto, Cayetano responde dos cosas a esta duda. La primera es, que hablando de los primeros,su proprio sacerdote es el proprio sacerdote de los vezinos y moradores del lugar dõde estan actualmente: con este estan obligados a confessarse,como con proprio sacerdote. La razon esta clara,porque estos Peregrinos no hã de ser de mejor condicion que los vezinos, y moradores de los lugares en que viuen,y estan actualmente. Luego como aquellos estan obligados a confessarse con el proprio Parrocho, ansi tambien estos Peregrinos. Lo segundo dize de la segunda manera de Peregrinos, que era costumbre antigua en la Iglesia, que estos pidiessen licencia a su proprio Parrocho para confessarse con otro, pero agora dize que Eugenio Quarto, dio licencia, *Viuæ vocis oraculo*, a estos tales Peregrinos,para que se vuiessen co mo moradores, y vezinos del lugar adonde lle gan,quanto a la confesion, y comunion de la Pascua. Esta sentencia de Cayetano quãto a estas dos cosas,me parece muy bien, y se ha de seguir.

Caiet. v. absolutio ex parte absoluentis.

Pero acerca desto, para declarar esta dificultad enteramente, ay vna duda, si el Peregrino tiene vn caso reseruado al Obispo del lugar dõde llega: y donde se ha de cõfessar, pero no esta reseruado a su proprio Obispo en cuyo Obispa do tiene casa y assiento. La duda es,si le podran absoluer en el lugar donde esta de aquel caso re seruado, sin licencia del Obispo del lugar donde esta actualmente. Declaremoslo con vn exẽ plo. Viene vno caminando desde Seuilla a Sala manca,siendo vezino de Seuilla. En Seuilla no esta reseruado vn sacrilegio,y estalo en el Obis pado de Salamanca donde ha de cumplir con el precepto de la confesion. La duda es, si en el Obispado de Salamanca le podran absoluer deste sacrilegio que cometio sin licencia del Obis po de Salamãca. A esta dificultad Cayetano en el lugar citado responde, que no. La razon es porque no ha de ser de mejor condicion el caminante, y peregrino que esta en Salamanca, que los moradores y vezinos de Salamanca: Luego como los de Salamanca no pueden ser absueltos del tal caso, sin licencia del proprio Obispo de Salamanca, ansi tambien ni los cami nantes y peregrinos. A esta duda mi parecer es que hablando de los caminantes y peregrinos de la primera manera, la sentencia de Cayeta no es verdadera, y su razon conueniente. Pero hablando de los caminantes y peregrinos de la segunda manera,no me parece verdadera,si no que pueden ser absueltos de aquel caso, sin licencia del Obispo de Salamanca. Y la razon de Cayetano no conuence hablando destos tales. Porque estos tales pueden ser de mejor cõdicion quanto al caso no reseruado en su Obis pado,que los moradores de Salamanca.

Toda via queda dificultad,quando el caso es reseruado a su proprio Obispo (pongo por exẽ plo) al Arçobispo de Seuilla, y no al Obispo de Salamanca,donde agora esta actualmente, y ha de cumplir con el precepto de la cõfesion. La duda es, si le podran absoluer de aquel caso re seruado sin licencia de su proprio Obispo, que es el Arçobispo de Seuilla. A esta dificultad algunos Doctores responden, que este tal puede ser absuelto de los casos reseruados a su proprio Obispo sin su licencia,con licẽcia del Obis po de donde esta actualmente. Esta sentẽcia tiene Fray Manuel Rodriguez en la Summa,conclusion segunda, capitulo 55. y en la declaracion de la Bula como el lo refiere alli. La razõ es, porque conforme a la doctrina de Cayetano,este tal se confiessa con licencia del Summo Pontifice Eugenio Quarto. Luego con licencia del Obispo del lugar donde esta lo podran absoluer. Y el tal Obispo por el mismo caso que no lo tiene reseruado parece que tiene dada licencia para que absueluan del. Esta sentencia se confirma, porque parece que esta es vniuersal costumbre en la Iglesia,que los fieles donde quiera que estan pueden ser absueltos con licẽcia del Obispo del lugar donde estan, de todos los casos no reseruados al Papa. Esta sentencia no me parece improbable. A esta duda se ha de responder, que hablando de los seglares,mas probable es,que en este caso no le pueden absol uer,de los casos reseruados a su proprio Obis po,sin su licencia. Esta parece sentencia mas co mun entre los Doctores. Algunos prueuan esta sentencia,porque este tal se confiessa con licencia interpretatiua de su Obispo, y su proprio Obispo no da licencia para que le absueluan de los casos reseruados: luego no lo pueden absol uer dellos.

Lo segundo se prueua,y mejor:porque aunque este tal se confiesse con licẽcia del Summo Pontifice, no le pueden absoluer de los casos reseruados a su proprio Obispo. Porq̃ el Papa

por

por auer dado licencia q̃ ſe confieſſe en el otro Obiſpado, no es viſto dar licencia para que le abſuelua de los caſos reſeruados a ſu proprio Obiſpo, ſin ſu licencia, como no la da para abſoluer de los caſos reſeruados del Papa. Lo vltimo ſe prueua eſta concluſion, porque no parece que es razon, que el caminante por ſerlo, ſea de mejor condicion que el que no camina. Luego como el que eſta en ſu Obiſpado, no puede ſer abſuelto de los caſos reſeruados a ſu proprio Obiſpo ſin ſu licencia. Anſi tambiẽ el que camina, no puede ſer abſuelto de los caſos reſeruados a ſu proprio Obiſpo ſin ſu licencia.

Eſto dixe que ſe ha de entender de los ſeglares, que hablando de los Religioſos, me parece mas probable lo contrario, por los priuilegios que tienen. De ſuerte, que ſi ſu proprio Prelado tiene vn caſo reſeruado, y no le tiene reſeruado el Prelado de la caſa donde es hueſped, ſe podran muy bien abſoluer de tal caſo, ſin licencia de ſu proprio Prelado. Tambien ſe ha de aduertir, que ſi ſu proprio Prelado no tiene reſeruado vn caſo, y lo tiene reſeruado el Prelado de la caſa donde es hueſped: a eſte tal lo podran abſoluer del tal caſo, ſin licencia del Prelado de aquella caſa.

La tercera duda es del Summo Pontifice, a quien eſta obligado a confeſſarſe como a proprio ſacerdote. Porque el Summo Pontifice no tiene en la tierra ſuperior, a quien le pertenezca tener ordinario cuydado de ſu alma: y anſi no parece que tiene proprio ſacerdote, con el qual ſe aya de confeſſar. Para declaracion deſta duda digo lo primero, que ſi el Papa peca mortalmente, ſin duda ninguna eſta obligado a cõfeſſarſe: porque el precepto Diuino de la confeſsion es vniuerſal para todos los que pecarõ mortalmente, ſin excepcion ninguna. Digo lo ſegundo, que nadie en la Igleſia tiene juriſdicion ordinaria ſobre el Papa: porque el Papa es cabeça de toda la Igleſia, en quien eſta la ſuprema juriſdiction. Digo lo tercero, que el Sũmo Pontifice, en caſo que aya pecado mortalmente, eſta obligado a eligir confeſſor para que le abſuelua de ſus pecados. Y por el miſmo caſo q̃ le elige por confeſſor, queda ſuperior al miſmo Pontifice, quanto a aquel acto en el foro de la conſciencia. Pero es la dificultad, quien da juriſdiction a aquel ſacerdote para abſoluer al Põtifice. El Padre Maeſtro Cano dize, que qualquier ſacerdote por el miſmo caſo que le elige el Papa, tiene juriſdiction de Chriſto nueſtro Señor ſobre el Pontifice, en el foro de la conſciencia. De ſuerte, que no ſe la da el miſmo Papa ſino Chriſto. Otros Doctores enſeñan, que el tal ſacerdote tiene la juriſdiction del miſmo Papa, que le elige, y conſiguientemente le da juriſdiction para que le abſuelua. De ſuerte, que el miſmo Pontifice en alguna manera es ſuperior à ſi miſmo, y tiene juriſdiction ſobre ſi, la qual no puede exercitar por ſi miſmo, ſino por otro tercero. Traen vn muy buen exemplo del Obiſpo electo, y confirmado, que tiene juriſdiction para abſoluer ſus ſubditos ſacramẽtalmente. La qual juriſdiction no puede exercitar por ſi miſmo, pero puede la cometer a otro tercero. Eſta ſentencia tiene Sancto Thomas, y el Padre Maeſtro Soto en el lugar, y a citado, y dize que todos tienen eſta manera de dezir. Y es bien conforme a razon: porque en el Summo Pontifice cabeça de la Igleſia, eſta toda la plenitud de la juriſdiction Eccleſiaſtica: y anſi nadie la puede tener en la Igleſia, ſino es recibida del miſmo Põtifice. Pero diole Chriſto que pudieſſe cometer a otro tercero el poder de abſoluerle en el foro de la conſciencia, por ſer neceſſario el ſacramento de la penitencia, para aquellos que pecaron mortalmẽte deſpues del baptiſmo. Pero no le dio poder para que pudieſſe cometer a otro que le deſcomulgaſſe, por no ſer neceſſario. Y tambien porque eſto pertenece al foro exterior, en el qual no eſta ſubjecto a nadie, ni era razon que lo eſtuuieſſe.

Cano in relect. de pœniten.

La quarta duda es, quien es el proprio ſacerdote de los Obiſpos que tiene juriſdiction ordinaria ſobre ellos, en el foro de la conſciencia. A la qual duda ſe reſponde, que el Summo Pontifice. Pero haſe de aduertir, que en el Derecho ſe concede a todos los Prelados, que puedan elegir el confeſſor que quiſieren, ſi es idoneo para oyr confeſsiones. Y anſi los Obiſpos, y los demas Prelados aun de las Religiones, pueden elegir confeſſor idoneo, y el tal tiene juriſdiction ſobre ellos del Derecho, y conſiguientemente del Pontifice, del qual mana y procede, y tiene fuerça el Derecho. La quinta duda es de los pecados veniales, ſi qualquier ſimple ſacerdote que no tiene juriſdiction ordinaria, ni delegada, puede abſoluer dellos.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi. Anſi lo enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos, y los demas Doctores, particularmente Cayetano, el Maeſtro Cano, y el Maeſtro Soto. Lo que haze dificultad es, porque para abſoluer de pecados veniales, es neceſſaria juriſdiction: porq̃ la abſolucion aun de los veniales es ſentencia. Luego no todos los ſacerdotes pueden abſoluer de los pecados veniales: porque aunque todos tengan poteſtad de orden, no todos tienen juriſdiction. Eſte argumento hizo tanta dificultad a Medina, que ſe aparto de la comun ſentencia de los Theologos, afirmando que los ſimples ſacerdotes, no pueden abſoluer de los pecados veniales. Pero la comun ſentẽcia es cierta, y verdadera.

A la razon de dudar hecha, el Padre Maeſtro Cano en el lugar citado enſeña, que para abſoluer de pecados veniales, es neceſſaria juriſdiction, aunque no tan perfecta: y que eſta juriſdiction la recibe el ſacerdote en ſu ordenacion quando le dizen. *Quorum remiſſeritis peccata.* Y que entonces reciba juriſdiction ſobre los pecados veniales, y no ſobre los mortales, conſta del vſo de la Igleſia, que nunca impide a los ſacerdotes que abſueluan de pecados veniales. Lo ſegundo ſe puede dezir, que todos los ſacerdotes tienen juriſdiction ſobre los pecados veniales, porque la Igleſia ha dado licencia tacita, y interpretatiua. La razon es, porque como el Pontifice, y la Igleſia manda que confieſſen

todos los pecados mortales al proprio Sacerdote,o al que tiene jurisdiction subdelegada,tacitamente,parece que concede a los demas sacerdotes,que puedan absoluer de pecados veniales,aunque no de mortales.Otra manera de dezir tiene Cayetano. El que quisiere verla,ay la puede ver. Estas referidas son muy buenas maneras de dezir.

Cai.v. absolutio & in q. de ministro confess.

La sexta duda es,si el simple sacerdote puede absoluer de los pecados mortales ya confessados vna vez legitimamente, y absuelto dellos. En esta dificultad el Padre Maestro Soto enseña,que el simple sacerdote no puede absoluer de los pecados ya dichos. Su razon es,porq̃ para absoluer los tales pecados mortales,es necessaria jurisdictiõ por ser mortales, la qual no tiene qualquier simple sacerdote.

A esta duda se responde, que aunque es probable la sentencia del Padre Maestro Soto por su razon, la contraria sentencia me parece mas probable, que qualquier simple sacerdote puede absoluer de los pecados mortales, ya legitimamente confessados. Deste parecer son muchos Doctores en el lugar de Sancto Thomas de las addiciones ya citado. Esto se prueua lo primero,porque los Doctores de la misma manera hablan quanto a esto de los pecados venia les,y de los pecados mortales ya confessados. Luego como qualquier simple sacerdote puede absoluer de pecados veniales, podra absoluer de los pecados mortales ya confessados. Lo segundo se prueua, porque bien assi como los pecados veniales,no son materia necessaria de confession,y por esta razon los pueden confessar a qualquier simple sacerdote, assi tambiẽ los pecados mortales legitimamente confessados,y absueltos, no son materia necessaria de confession. Luego qualquier simple sacerdote podra absoluer dellos. Lo tercero, porque los pecados reseruados a qualquier superior despues que se confiessan al superior,y absuelue legitimamente dellos, qualquier sacerdote que tiene jurisdiction, aunque no la tẽga sobre los casos reseruados,puede muy bien absoluer dellos, y quedan como sino fueran reseruados. Luego ni mas ni menos en nuestro caso, porque es la misma razon. A la razon de dudar del Padre Maestro Soto se responde que para absoluer de pecados veniales, y mortales, se requiere jurisdiction. Y assi dize el Concilio Florentino,que el ministro deste sacramento es el sacerdote,que tiene jurisdiction. Y aunque es verdad, que el simple sacerdote no tiene jurisdiction absolutamente para pecados mortales, pero tienela para pecados mortales ya confessados , porque son como veniales quanto a esto,que es no ser materia necessaria de confession.

Quinta conclusion.Cierta cosa es,segũ nuestra fe, que con licencia y priuilegio se puede vno confessar con otro que no sea su proprio sacerdote. Esta conclusion es doctrina comun de todos los Doctores,particularmente de Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esto se prueua del comun vso de la Iglesia, que el Sũmo Pontifice da muchas vezes licencia de elegir confessor,como se vee en la Bula de la Cruzada,y en otros priuilegios que ha dado a Religiosos. De suerte, que con licencia del Papa sin duda ninguna se puede vno confessar con otro que el proprio sacerdote. Y assi lo dize el Capitulo, *Omnis*, que con licencia del proprio sacerdote se puede vno confessar con otro sacerdote , y cumplir con el precepto de la confession.Y assi siendo el Papa proprio sacerdote respecto de toda la Iglesia,con su licencia se podra confessar con otro que el proprio cura.Lo mismo se ha de dezir de los Obispos , respecto de sus subditos,que con su licencia se podra cõfessar con otro que el proprio Obispo:y la confession sera valida,y con ella se cumplira con el precepto de la confession annual.Todo esto es cierto,y assentado en la Iglesia, y no tiene dificultad ninguna.

D. Thom. in addit. q. 8. ar. 5.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad despues del Concilio Tridentino , y grauissima,si el proprio Parrocho podra dar licencia a sus subditos,y a los de su parrochia, para que se puedan confessar con vn sacerdote que no tiene licencia del Papa,ni del proprio Obispo para confessar.Dixe despues del Concilio Tridẽtino,porque antes del Concilio Tridentino lo podia muy bien hazer como consta del Capitulo,*Omnis*,en el qual se dize,que los fieles se han de confessar con el proprio sacerdote,o cõ otro de su licencia.De lo qual se colige,que el Capitulo supone , q̃ el proprio Parrocho podia dar esta licencia antes del Cõcilio Tridentino.Tãbien se ha de entender , que assi como el Papa, y el Obispo pecarian mortalmente dando licẽcia a sus subditos para confessarse con sacerdote que no fuesse idoneo,y tuuiesse las calidades necessarias para oyr de confession , assi tambiẽ pecaria mortalmente el proprio Cura,si cometiesse sus ouejas , y sus subditos a vn sacerdote que no tuuiesse idoneidad , y las calidades necessarias para oyr de confession.Esto es cierto, y aueriguado entre los Doctores. Toda la dificultad esta,si assi como el Papa puede dar licẽcia en toda la Iglesia,y el Obispo en su Obispado,assi tambien el proprio cura en su curato, podra dar licencia para que se confiessen con vno que no tiene licencia del Papa,ni del Obispo para confessar. La dificultad toda consiste en vn Decreto del Concilio Tridentino , que dize desta manera. Determina el Sancto Concilio , que ningũ sacerdote aunque sea regular, pueda oyr confessiones de segiares , aunque sean sacerdotes , ni le tengan por idoneo para esse ministerio,sino es que tenga beneficio parrochial,o este aprobado,y juzgado por idoneo de los Obispos , por examen , o por otro camino , por el qual les pueda constar de su idoneidad.Y en fin deste Decreto , abroga todos los priuilegios,y costumbres , aunque sean immemoriales que aya en contrario. Deste decreto parece que se colige , que los proprios Parrochos,no pueden dar la tal licencia.Esto se confirma con el vso de los señores Obispos, que castigan grauemente a los Curas que hazen lo

Conc.Trid. sess.23. c. 15.

contra-

cõtrario. Y anſi parece no ſer licito. Por la parte contraria haze, que era de derecho antiguo que el cura pueda dar la tal licencia a ſus ſubditos, como conſta del Capitulo, *Omnis*, que ya hemos alegado. Y eſta licencia, y derecho, no eſta quitado por el Concilio Tridentino, que tan ſolamẽte dize, que abroga los priuilegios, y coſtumbres, que ay en cõtrario. Luego aquel derecho que tenia el proprio cura, agora ſe eſta en pie, y puede muy bien vſar del, no obſtante lo que dize el decreto del Concilio Tridentino. Confirmaſe eſto miſmo, porque el cura es juez ordinario en el foro de la cõſciencia. Luego en aquel miſmo foro puede muy bien ſubdelegar en otro ſacerdote. En eſta dificultad y por eſtos grauiſsimos argumentos que ay por ambas partes, ay diuerſos pareceres entre los Doctores. La primera ſentencia es, que el ſacerdote, que no tiene las condiciones que pone el decreto del Concilio, no puede oyr las confeſſiones, aunque le de licencia el proprio Parrocho, y que ſi las oye, y abſuelue con la tal licencia, la abſolucion no vale nada. Eſte parecer tienen algunos Theologos, y caſi todos los Canoniſtas, atendiendo a la letra del decreto del Cõcilio, y eſta ſiguen los Obiſpos, y anſi mandan en ſus Obiſpados, que los curas no den ſemejãtes licencias. Conforme a eſte parecer ſe ha de dezir a lo que ſe trae en contrario. Lo primero, que el nueuo derecho del Concilio Tridentino, reuoco el antiguo del Capitulo, *Omnis*. Para eſta reuocacion, no fue neceſſario que el Concilio Tridentino hizieſſe mencion del Derecho antiguo, abrogandole. Eſto es claro, porque es regla de derecho, que el Papa haziẽdo nueuo derecho contrario al antiguo, por el miſmo caſo abroga el antiguo, ſin hazer mencion del. Anſi lo determina Bonifacio Octauo, quando pone diferencia entre las coſtumbres particulares, y los priuilegios particulares, y el derecho: que el Papa por el miſmo caſo que haze nueuo derecho contrario al antiguo reuoca el antiguo: porque ſe entiende, que el Papa tiene en ſu pecho todo el derecho. Pero las coſtũbres particulares, y priuilegios particulares, no ſe entiende que los ſabe todos. Y anſi para abrogar los priuilegios, y coſtumbres particulares, es neceſſario que haga muy particular mencio dellos. Por lo qual no fue neceſſario que el Cõcilio Tridentino hizieſſe particular mencion del derecho antiguo, para que quedaſſe abrogado. Lo ſegundo ſe puede reſponder, que el proprio ſacerdote, y el proprio cura puede muy bien dar licencia a ſu ſubdito para que ſe confieſſe con otro, conforme al derecho antiguo del Capitulo, *Omnis*. Pero el Concilio Tridentino determino que auia de ſer con confeſſor idoneo, que tuuieſſe las condiciones que pone alli el decreto. De ſuerte, que agora el proprio Parrocho no podra dar licencia a ningun ſacerdote, para que confieſſe ſus parrochianos, ſino tiene aquellas condiciones. Aunque antiguamente algunos Doctores, y entre ellos Panormitano dezian, que conforme al Capitulo, *Omnis*, el proprio Parrocho no podia dar licencia a ningun ſubdito ſuyo, para que ſe confeſſaſſe con otro ſacerdote, ſino fueſſe idoneo el tal ſacerdote. Conforme a eſta ſentencia, el Concilio Tridentino reſtringio el poder al proprio cura a que eligieſſe idoneo confeſſor para ſus ouejas, pero no le quito el poder que tenia de dar licẽcia. Porque como luego diremos, muy diferente coſa es, ſer vno idoneo para oyr las confeſsiones, o tener juriſdiction. Y el Concilio no da alli juriſdiction, ni la quita, ſino tan ſolamente declara, que coſa ſea confeſſor idoneo, al qual ſe pueda dar juriſdiction para que confieſſe. Deſto miſmo ſe reſponde a la confirmacion, diziendo, que el cura proprio puede ſubdelegar: pero ha de ſer el confeſſor idoneo, conforme al Decreto del Concilio Tridentino. Eſta ſentencia anſi declarada, es muy probable, y ſe puede muy bien ſeguir.

Capit. licet Romanus de cõſtitutionibus, in 6.

La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que el proprio cura deſpues del Concilio Tridentino puede dar licencia a vn ſacerdote que no tiene las condiciones quẽ pone el Concilio Tridentino en aquel decreto, para que confieſſe a ſus ſubditos, y la confeſsion ſera valida. Pecara el cura mortalmente: ſi el tal ſacerdote no es habil, y ſuficiente para oyr confeſsiones. Eſta ſentencia tienẽ muchos grauiſsimos Theologos, y algunos que eſtuuieron preſentes en el Concilio Tridentino, quando ſe hizo eſte Decreto. Vno dellos fue el Maeſtro Fray Iuan Gallo de buena memoria, que era hombre de ciencia, y gran ſaber, y de mucha conciencia. Entre ſus papeles anda agora, yo miſmo ſe la oy. Eſta miſma ſentencia tiene el doctiſsimo Maeſtro Fray Iuan de Orellana, y otros muchos. Toda la dificultad conſiſte, en declarar aquel Decreto del Concilio, y explicar como no es contrario al derecho que tiene el proprio cura en el Capitulo, *Omnis*, para dar licencia a ſus ſubditos, para que ſe confieſſen con otro ſacerdote, porque ſino es contrario, eſtara en ſu fuerça y vigor aquel derecho. Para declarar eſto, ſe ha de aduertir, que aquel Decreto del Concilio, ſe hizo para declarar quien es idoneo confeſſor en derecho, y en priuilegios, y Bulas para oyr las confeſsiones de los ſeglares, aun ſacerdotes, y quien ſe ha de entender en nõbre de idoneo confeſſor, para poder oyr las tales confeſſiones con idoneidad. En el derecho ſe da algunas vezes licencia, para elegir cõfeſſor idoneo, como ſe da a los Prelados, ſegũ deziamos atriba. Y en priuilegios tambien ſe da muchas vezes licencia de elegir confeſſor idoneo. La Bula de la Cruzada, no ha muchos años que daua licencia de elegir confeſſor idoneo. Entre los Doctores auia gran dificultad que ſe entendia en nombre de confeſſor idoneo: anſi en el derecho como en los priuilegios y Bulas. Como luego diremos, y en eſto auia varios y diuerſos pareceres. Vnos Doctores dezian, que qualquier ſimple ſacerdote era confeſſor idoneo para oyr confeſsiones. Otros dezian, que auia de eſtar aprouado por el ordinario. El Concilio Tridentino hizo aquel Decreto, para determinar eſta dificultad, y puſo las condiciones, que auia

Cap. vlti. de pœnitent. & remiſſionibus.

auia de tener el confessor idoneo: y declaro lo que se entiende en nombre de cõfessor idoneo en Derecho, y en priuilegios. El que tiene aquellas condiciones del Concilio Tridentino es idoneo para poder con idoneidad, y deuidamẽte oyr las confesiones de los seglares, aun sacerdotes. Esta es la legitima inteligencia del decreto del Concilio. De lo qual bien facilmente se colige, que por virtud deste decreto, no esta abrogado el Derecho antiguo del Capitulo, *Omnis*, ni tampoco esta restringido, sino que se quedo con la misma fuerça que antes. Por lo qual, si antes del Concilio el proprio Parrocho podia dar licencia a sus subditos para que se cõfessassen con otro sacerdote, agora tambien la puede dar. Para que mas se declare esto mismo, se ha de aduertir lo segundo, que en aquel decreto no se da jurisdiction para poder confessar, ni tampoco se quita, sino tan solamente se declara, que se entienda en nombre de confessor idoneo. Esto se colige claramente del mismo decreto. Lo primero, porque este decreto dize, que es idoneo confessor para poder oyr las confesiones de los seglares, el que tiene beneficio parrochial. Y cierta cosa es, que estando en derecho, y no auiendo Bulas, el que no tiene beneficio parrochial, no tiene jurisdiction para oyr las confesiones de aquellos que no son sus subditos. Lo segundo, porque el aprouado por el Ordinario por idoneo, conforme al tenor deste decreto, es idoneo para poder oyr las confesiones de los seglares. Y cosa cierta es que no tiene jurisdicion para oyrlas, estando en rigor de derecho. De lo qual se colige euidentemente, que en aquel decreto, ni se da jurisdiction, ni poder de jurisdiction, ni tampoco se quita a los que la tenian. De suerte, que aquella palabra (no puedan) se ha de entender, que no puedan con idoneidad, y no habla del poder de la jurisdiction. Y aunque es verdad, que los Obispos castigan a los curas que hazen lo contrario, puedenlo hazer siguiendo la opinion contraria, que tambien es probable. Esta sentencia segunda ansi declarada la tengo por mas probable en Derecho, y se puede muy biẽ seguir. Y de lo dicho se responde facilmente al decreto del Concilio que parece que dezia lo contrario.

Antes que passemos mas adelante, ay vna dificultad acerca deste decreto, y es, si el cura que tiene parrochial beneficio en vn Obispado (põgo por exemplo) en Salamanca, sera idoneo para poder ser elegido como tal, por Derecho, o priuilegios, o Bulas que dixissen que puedan elegir confessor idoneo, no solamente en Salamanca, pero en toda la Iglesia. La misma duda es acerca de la segunda parte, en la qual dize, que es idoneo el aprobado y juzgado por tal por el Ordinario, si se ha de entender por el proprio Ordinario, respecto de su proprio Obispado. La razon de dudar es porque el que tiene parrochial beneficio en vn Obispado, no parece que es idoneo para poder oyr las confesiones de otro Obispado. Lo segundo, porque en nombre de Ordinario, en derecho se entiende el proprio Obispo, como se vee claramente en el Concilio Tridentino: adonde dize, que pueda estar presente otro sacerdote al matrimonio con licencia del Parrocho, o del Ordinario. Cosa cierta es, que alli en nombre de Ordinario se ha de entender el proprio Ordinario. Luego tambien en el Decreto que vamos declarando. *Conc. Trid. sess. 20. cap. 1. de reforma. matrimonij.*

A esta duda se responde, que lo mas probable, y para mi casi cierto es, que este decreto se ha de entender, que qualquiera que tiene beneficio parrochial, y es cura de almas, en qualquier Obispado que sea, es idoneo para ser elegido en toda la Iglesia por derecho, o priuilegio, o Bula que diga, que se puede elegir confessor idoneo. Lo mismo digo a la segunda parte de la duda, que por el mismo caso que vno este aprobado por vn Ordinario por idoneo, es idoneo, para ser elegido en toda la Iglesia por confessor por derecho, o priuilegio, o bula que diga, que puedan eligir confessor idoneo. De suerte, que teniendo parrochial beneficio, o estando aprobado por algun Obispo es idoneo. Este parecer tienen comunmente los Theologos: porque el Concilio solamente pretendio, que no se confessassen con simples sacerdotes, que no tuuiessen idoneidad. Consta esto del mismo Concilio, el qual no pone restriction ninguna, sino absolutamente dize, que es idoneo el que tiene parrochial beneficio, o el que esta aprobado por los Obispos.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que el Concilio no pone restrictiõ ninguna. A lo segundo se respõde, que en aquel lugar del Codcilio, en el qual trata de matrimonio, del mismo contexto se colige claramente que habla del proprio Ordinario, pero en este decreto no. Particularmente se ha de aduertir, que en nuestro decreto, no dize aprobado por el Ordinario, sino por los Obispos. Y aunque es verdad, que en esta palabra auia alguna dificultad, y parece que quiere significar, q̃ cada Obispo para su Obispado pueda nombrar idoneos, con todo esso se ha de entender, que los nombrados, por los Obispos, son idoneos para toda la Iglesia, verdad es, que la contraria sentencia tambien es probable, y la siguen algunos Doctores. De suerte, que segun esta sentencia, confessor idoneo sera aquel que tiene parrochial beneficio en el Obispado de aquel, que quiere elegir confessor: o el que esta aprobado por el Obispo de aquel que quiere elegir confessor. De manera, que el proprio cura es cõfessor idoneo, no para toda la Iglesia, sino tan solamente para el Obispado de donde es cura. El aprobado por el Obispo es idoneo confessor, no para toda la Iglesia sino tan solamente para aquel Obispado en particular. Con todo esso la primera sentencia me parece muy mas probable.

De la resolucion desta duda se sigue la resolucion de otra, y es, si aquel que tiene facultad de confessarse con confessor idoneo, por alguna Bula, o por algun priuilegio, podra eligir a qualquier sacerdote, Particularmente, que la Bula

Bula de la Cruzada ſolia dar licencia antiguamente, para poderſe confeſſar con otro que el proprio ſacerdote, con tal condicion que fueſſe idoneo. En eſta dificultad antes del Cõcilio Tridentino vuo grandes dificultades entre hõbres grauiſsimos, que ſe entendia en nombre de confeſſor idoneo en derecho, o en priuilegios, y particularmente en la Bula de la Cruzada, que daua licencia para elegir confeſſor idoneo. La primera ſentencia era, que qualquier ſacerdote, aunque no eſtuuieſſe expueſto como no eſtuuieſſe ſuſpenſo, o deſcomulgado, era cõfeſſor idoneo, de ſuerte, que era eligible por el derecho, o priuilegio, o Bula de la Cruzada, q̃ dieſſe licencia para poder elegir confeſſor idoneo. Bien podria ſer, que fueſſe pecado mortal, elegir el tal, por tener falta de ciencia, pero no tendra falta de juriſdiction, ſino que verdaderamente tendria juriſdiction para poder abſoluer. Eſta ſentencia tuuo el P. Maeſtro Soto, y por eſta ſentencia cita a S. Antonino, Gabriel, Adriano, Palude, y Syluestro.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 3.
D. Anto. 3. p. titu. 1. cap. 7.
Gabri. in 4. d. 17. q. 2. dub. 5.
Adria. de confeſ. q. 4. dub. 1.
Palud. d. 17. q. 8. art. 2.
Sylu. ver. confeſſ. 1. §. 5.

La ſegunda ſentencia era opueſta, y contraria a eſta, que debaxo de cõfeſſor idoneo en derecho, y en priuilegios, y en la Bula de la Cruzada, no ſe entendia qualquier ſacerdote que no eſtuuieſſe ſuſpenſo, o deſcomulgado, ſino tã ſolamente aquel que eſtuuieſſe examinado, y aprouado por el Obiſpo, o por el Ordinario. De ſuerte, que ſino tenia eſta condicion, no era eligible, por virtud del derecho, o priuilegio, o Bula de Cruzada, que dixeſſe que puedan elegir confeſſor idoneo. Eſta ſentencia tenia el Padre Maeſtro Cano, y muchos Theologos, y Canoniſtas, cõ la Gloſſa en el Capitulo, *Omnis.* Eſta ſentencia probauan con muchas razones, y eſta parecia la mas probable: porq̃ no parece q̃ el Papa miniſtro de Dios, en tal cõceſsiõ quiſieſſe vſar de ſu poder para deſtruyciõ de la Igleſia, y no para ſu edificacion. Lo qual ſe ſiguiria ſi el Papa concediera licencia de elegir confeſſor idoneo, y en nombre de cõfeſſor idoneo ſe entendieſſe qualquier ſacerdote, que no eſtuuieſſe ſuſpenſo, ni deſcomulgado.

Cano in relect. de pœnit. p. 5

Eſta dificultad en lo que toca a los ſeglares, la determino el Concilio Tridentino en eſte decreto que vamos declarando, diziendo que confeſſor idoneo es, el que tiene parrochial beneficio, o que eſta aprouado por los Obiſpos, y eſto tan ſolamente lo determina para los ſeglares que tienen priuilegio alguno de poder elegir confeſſor idoneo.

De lo qual ſe ſiguen dos coſas. La primera es, que ſi algun ſeglar tuuieſſe algũ priuilegio, o alguna licencia de poder elegir confeſſor idoneo, o ſi la Bula de la Cruzada diera licencia, como daua antiguamente, para poder elegir confeſſor idoneo, los ſeglares no podiã elegir qualquiér ſacerdote, ſino tan ſolamente los que tuuieſſen beneficio parrochial, o eſtuuieſſen aprouados por el Ordinario: porque eſta es la determinacion, y reſolucion del Concilio Tridentino en eſte decreto.

Lo ſegundo ſe ſigue, que en lo que toca a los Religioſos, eſte negocio ſe quedo como antes del Concilio Tridentino: porque el Concilio Tridentino, tan ſolamente determina, que coſa ſea idoneo confeſſor para los ſeglares, y no dize coſa alguna para los Religioſos. De ſuerte, que ſi agora vuieſſe algun priuilegio, o facultad que dieſſe licencia a los Religioſos para poder elegir confeſſor idoneo: o ſi la Bula de la Cruzada dixera como dezia antiguamẽte, que por virtud della ſe pueda elegir confeſſor idoneo, los Religioſos por virtud de la tal conceſſion, no eſtauan obligados a elegir por confeſſor al que tuuieſſe beneficio parrochial, o eſtuuieſſe aprouado por el Ordinario. En el tal caſo, las dos opueſtas ſentencias que referimos, que auia acerca del confeſſor idoneo ſe quedauan en pie para los Religioſos: por no auer determinado el Concilio que coſa ſea confeſſor idoneo para los Religioſos, ſino tan ſolamente para los ſeglares. Como antes del Concilio erã ambas ſentẽcias probables para todos, deſpues del Concilio ſe quedaron probables tan ſolamente para los Religioſos, de los quales no haze mencion el miſmo Concilio, y como la ſegunda ſentencia entonces era mas probable, anſi tambien agora para los Religioſos, ſi vuieſſe tal priuilegio, la facultad ſeria mas probable. Pero diziendo, como dize agora la Bula, q̃ podays elegir confeſſor aprouado por el Ordinario, no tiene dificultad. Ha de tener la tal condicion, el que ſe vuiere de elegir por la Bula de la Cruzada, como luego diremos.

Otra duda ay acerca deſte miſmo decreto, para q̃ quede del todo declarado, ſi los Maeſtros en Theologia, o los Doctores en Canones, o Licẽciados, o Lectores de Theologia, o de derecho Canonico, ſean idoneos confeſſores, ſin examen del Obiſpo. La razon de dudar es, porque en aquel decreto ſe pone vna diſiunctiua que tiene tres partes. La primera es, que ſea tenido por idoneo el que tuuiere beneficio parrochial. La ſegunda, o que del Obiſpo fuere aprouado por examen. La tercera, o por otro camino ſea juzgado por idoneo. Luego para ſer idoneo baſta que le conuenga, y quadre eſta tercera parte deſta diſiũctiua, y los arriba dichos parece que tienen eſta tercera parte de la diſiunctiua. Luego eſtos tales ſin examẽ del Obiſpo, y ſin aprouacion ſuya, ſon cõfeſſores idoneos, ſi ſon ſacerdotes, de tal ſuerte, que ſon elegibles, por fuerça, y virtud del derecho, o priuilegio que dize, que puedan elegir confeſſor idoneo.

A eſta duda ſe reſponde, que ningũ Maeſtro, ni Doctor, aunque ſea doctiſsimo en Theologia, o Canones, y ninguno de los pueſtos en la duda, es idoneo confeſſor, ni puede ſer elegido por priuilegio, o conceſsion que diga que puedan elegir confeſſor idoneo, ſino es que eſte aprouado por el Ordinario, o tenga parrochial beneficio. Lo qual ſe entiende quanto a los ſeglares. Eſta reſolucion es comun entre todos los Doctores, y ſe prueua claramente del miſmo Capitulo, en el qual ſe dize, que el que fuere idoneo ha de tener aprobacion del Obiſpo, la qual ſe ha de dar graciоſamente, y ſin inte-

res ninguno. A la razon de dudar se ha de responder, que aquella vltima parte, no es parte principal de la disiunctiua, sino antes es vna excepcion de la segunda parte, en la qual dize el Concilio, que ha de ser aprouado por examen del Obispo, o por otro camino, si se entiende y sabe sin examen, que es idoneo, y que tiene ciẽcia. Pero siempre ha de ser juzgado y aprouado por tal del Obispo, o por examen, o por otro camino, y assi suele acontecer, que los Obispos vnas vezes aprueuan precediendo examẽ, otras vezes sin examinar, porque le consta al Obispo de la suficiencia del tal confessor.

Despues de auer tratado de lo tocante al decreto del Concilio es necessario declarar bremente algunas dudas tocantes a las licencias que dan los Obispos para confessar.

La primera duda es, si el Clerigo o, Religioso que expuso el Obispo vna vez, y le dio licencia para que confessasse en su Obispado, si sera necessario que en acabando el tal Obispo, o en muriendo se presente otra vez al sucessor para que le exponga, y de licencia para confessar en su Obispado. No hablamos en esta duda de los Religiosos que tienen priuilegio alguno: porque los tales podran hazer conforme al priuilegio que tienen, sino hablamos de los demas Religiosos no priuilegiados, y de los Clerigos.

In extrauagãti inter cõctos de priuilegijs.

A esta duda se responde, que no es necessario boluerse a presentar al Obispo que sucede, para que le de licencia. Esto consta de vna extrauagante, la qual no esta reuocada, y determina esto. Lo qual se ha de entender, quando el sacerdote esta expuesto, y tiene licencia, absolutamente, y sin limitacion ninguna de tiẽpo. Porque quando esta limitada la tal licencia por algun tiempo, en cumpliendose el tal tiempo se acaba la licencia. Pero hase de aduertir, que los Obispos sucessores pueden reuocar las tales licencias, y exposiciones, y aun lo suelen hazer assi, y en caso que la reuoquen para confessar, tienen necessidad de boluerse a presentar al Obispo y alcançar licencia del para confessar.

La segunda duda es, acerca de las exposiciones y licencias que se dan limitadas hasta cierto tiempo. Pongo por exemplo, da vn Obispo licencia a vn Clerigo, o Religioso para que cõfiesse hasta la Dominica *in Albis*. Este tal la semana de Pascua oye vna confession de vn pecador, y es necessario dilatarle la absolucion al penitente por espacio de vn mes: y en este tiempo se le ha acabado la licencia, y exposicion del Obispo. La duda es, si en el tal caso este confessor sin nueua exposicion, y licencia podra absoluer a este tal. La razon de dudar es, porque parece que se le ha acabado el poder, y la jurisdiction. Por otra parte ay razon de dudar, porque el penitente despues de confessado, tiene derecho de justicia para que le absueluan. Porque el sacerdote le ha oydo sus pecados graues. Luego sin nueua licencia, y exposicion le podra absoluer, y demos caso que el Obispo esta lexos de aquel lugar, y es cosa dificultosa auer licencia. En esta dificultad algunos Doctores tienen por parecer, y por verdadera sentencia, que en el tal caso el sacerdote le puede absoluer sin nueua licencia, y exposicion. Porque dizen estos Doctores, que por el mismo caso q̃ el sacerdote tuuo licencia, y jurisdiction para oyrle de confession, como en hecho de verdad la tuuo en este caso, consiguientemente tiene jurisdiction, y licencia para concluyr el sacramento, y ponerle en perfectiõ, y para absoluerle. De suerte, que dizen, que la licencia se cumplio quanto a esto, que es no poder oyr de nueuo confessiones, pero no se cumplio y acabo quantó a lo que es acabar las comẽçadas, y poner en perfection el sacramento por la absolucion. Esta sentencia me parece bien probable, y verosimil. No es de creer de la voluntad de los Obispos, que dan licencia para confessar, que quieran que en tal caso no absueluan los sacerdotes. Porque seria querer vn agrauio, y injusticia que se haria a los penitentes. La segunda sentencia es, que en el tal caso, el sacerdote no puede absoluer al penitente, sin nueua exposicion y licencia del Obispo. Pero el sacerdote esta obligado a pedir licencia al Obispo, para acabar aquella confession, porque no haga injuria al penitente, cuya confession oyo, y el Obispo diziendole el caso, y lo que passa, esta obligado a dar licencia para absoluelle, y si el Obispo no diesse la tal licencia, pecaria mortalmente: pero el sacerdote no le podria absoluer. Esta sentencia tambien es grandemente probable, y es mas segura. Porque para la administracion de los sacramentos, es necessaria jurisdiction, la qual parece que no tiene en aquel caso. Ambas sentencias me parece que son muy probables, y se pueden seguir sin pecado ninguno.

La tercera duda es, si los Religiosos, y otros Clerigos que estan expuestos por algun Obispo, y tienen su licencia para confessar, si podrã exercitar esta facultad acerca de los subditos, del tal Obispo fuera de su Obispado. Declaremos esta dificultad con algun exemplo. Tiene vn Religioso, o Clerigo licencia del Obispo de Salamanca para confessar sus subditos. La duda es, si este tal Religioso estando el en Auila, y el subdito del Obispo de Salamanca en Auila, si le podra confessar y absoluer. No hablamos en esta dificultad de los Religiosos, que tienen priuilegio para esso: porque los tales podran hazer conforme al priuilegio. En esta dificultad Sylvestro enseña, que el tal confessor no puede absoluer fuera de su Obispado, en el qual esta diputado para confessar. Mueuese por vna Clemẽtina de Bonifacio, en la qual dize, que estos tales assi expuestos, principalmente los Religiosos tan solamente exerciten su poder en los Obispados donde estan diputados.

Sylues. v. confessor 1. §. 14. & v. confessor. 2. §. 4.

A esta duda digo lo primero, ser certissima cosa, que los Curas proprios en qualquier parte del mundo, y fuera de su Obispado pueden absoluer sus subditos. Esto enseña Sylvestro en el lugar citado: y la razon es clara, porque donde quiera que esta el tal penitente, es subdito del Cura, y tiene jurisdictiõ sobre el en el foro

de la

de la conſciencia. Luego dõde quiera que eſte, los puede confeſſar y abſoluer, y no es la miſma razon de la juriſdiction del Obiſpo, en el foro exterior: la qual no puede exercitar fuera de ſu Obiſpado, porque la juriſdiction en el foro exterior, procede publicamente, y ſeria grandiſsimo inconueniente, que el Obiſpo en otro Obiſpado exercitaſſe juriſdiction en el foro exterior, y perturbarſe hia la paz, y ſoſsiego. Pero la juriſdiction en el foro de la conſciencia, no tiene inconueniente, que ſe exercite fuera del Obiſpado, ſi es ſubdito. Como el Obiſpo eſtando fuera de ſu Obiſpado, puede confeſſar y abſoluer a ſus ſubditos, aſsi tambien lo puede hazer el cura, reſpecto de ſus ſubditos. Si eſto no fuera verdad, ſe ſiguiria, que en vna Ciudad el Cura de vna parrochia, no pudieſſe confeſſar a ſu miſmo ſubdito en otra parrochia: porque eſta como fuera de ſu territorio. Digo lo ſegundo, q̃ el Religioſo, o Clerigo expueſto por vn Obiſpo, puede abſoluer a los ſubditos de aquel Obiſpo donde quiera que eſten, aunque eſten fuera del Obiſpado. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto, y lo meſmo tiene Agles *quæſtione de confeſsione, articulo* 8. De lo que toca a los Religioſos lo prueuan algunos de la Clementina, *dudum*, en la qual haze yguales los Religioſos expueſtos en la poteſtad de abſoluer a los miſmos curas. Luego como los curas pueden muy bien abſoluer fuera del Obiſpado, tãbien pueden los Religioſos. De todos ſe puede prouar, porque los tales aſsi expueſtos, tienen la juriſdiction en el foro de la conſciencia del miſmo Obiſpo. Luego como el Obiſpo, y el cura pueden exercitar la juriſdiction en el foro de la conſciencia fuera de ſu Obiſpado, aſsi tambien eſtos expueſtos por el Obiſpo podran exercitar la juriſdiction fuera del Obiſpado. A la razon de dudar que ſe trae en contrario, es facil de reſponder, diziendo, que quando la Clementina dize, que eſtos expueſtos puedan exercitar la juriſdiction tan ſolamente en los Obiſpados dõde eſtan expueſtos, y diputados, aquella palabra, en los Obiſpados, no ſe ha de entender materialmente por los miſmos lugares, ſino formalmente, por los ſubditos de aquellos Obiſpos. De ſuerte, que quiere dezir, que tan ſolamente puedan exercitar ſu juriſdiction acerca de los ſubditos de aquellos Obiſpos, que les han dado licencia, y no acerca de los ſubditos de los otros Obiſpos.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 3.

Cap. XIII. Del miniſtro de la confeſſion eligible por la Bula de la Cruzada.

ES neceſſario tratar muy en particular del miniſtro de la confeſsion, que ſe puede elegir por virtud de la Bula de la Cruzada, por ſer coſa tan ordinaria, y comun en eſtos Reynos de Eſpaña, y porque tiene algunas dificultades, que es neceſſario ſaber los confeſſores, para que puedan miniſtrar deuidamente el ſacramento de la confeſsion, conforme al dicho priuilegio de la Bula.

Primera concluſion. Los que tienen la Bula de la Cruzada pueden elegir confeſſor aprouado por el Ordinario, ora ſea regular, ora ſea ſecular. Eſta concluſion es certiſsima, y conſta claramente del miſmo priuilegio de la Bula, q̃ lo dize aſsi expreſſamente. Eſta concluſion no tiene neceſsidad de mas probacion, pero tiene neceſsidad de declaracion. Antiguamẽte ſolia dezir la Bula, que los que la tomaſſen pudieſſen elegir confeſſor idoneo, y entonces conforme al decreto del Concilio, que declaramos en Capitulo paſſado, era muy facil de entender, q̃ coſa era confeſſor idoneo. Pero agora no dize la Bula, ſino aprouado por el ordinario, y eſte tal es el que ſe puede elegir por virtud deſte priuilegio. Para declaracion deſta dificultad ay algunas dudas muy graues, y de mucha importancia.

La primera duda es, ſi para ſer aprouado por el ordinario ha de tener juriſdiction, y poder de confeſſar, de ſuerte que el aprouado ſea el que eſta expueſto por el Ordinario. La razõ de dudar es, porque el vſo comun de todos los Obiſpos es, que el que aprueuan lo exponen para confeſſar, y le dan licencia y juriſdictiõ. Luego aprouado por el Ordinario es aquel que tiene juriſdiction y licencia de confeſſar. A eſta duda ſe reſponde, que hablando en rigor, aprouado por el Ordinario, no es lo miſmo que expueſto: y para ſer aprouado por el Ordinario, no es neceſſario que tenga juriſdiction y licencia de confeſſor. Sino baſta que el Ordinario con autoridad le declare por idoneo para oyr cõfeſsiones. De ſuerte, que podia muy biẽ el Obiſpo, y el Ordinario juzgar a vno por idoneo, y aprouarle por tal, ſin darle juriſdiction, ni licencia de confeſſar, y eſte tal aſsi aprouado, podra ſer elegido por virtud de la Bula de la Cruzada, y elegido el Papa por la tal Bula le da juriſdiction para abſoluer al que le eligio por virtud de la Bula. Eſto conſta de aquel Decreto del Cõcilio, en el qual ſe dize, que el que tiene parrochial beneficio, es confeſſor idoneo y conforme a derecho eſta juzgado, y aprouado por tal, y con todo eſto, ſino es por fuerça, y virtud de algun priuilegio, no tiene licencia, ni juriſdiction para confeſſar, mas que a ſus ſubditos. A la razon de dudar ſe reſponde, que los Obiſpos comunmente a los que aprueuan, dan licencia y juriſdiction para confeſſar, pero podrian muy bien aprouar a vno ſin darle licencia para confeſſar, y ſin darle juriſdiction.

La ſegũda duda es, ſi el que tiene parrochial beneficio ſin otra aprouacion alguna, ſe podra elegir por virtud de la Bula de la Cruzada. La razon de dudar es, porque eſte tal no eſta aprouado por el Ordinario. Lo qual conſta, porque aquel Decreto del Concilio Tridentino, diſtingue el que tiene beneficio parrochial, del que eſta aprouado por el Ordinario. Luego no es lo miſmo tener parrochial beneficio, y eſtar aprouado por el Ordinario. Eſto ſe confirma, porque puede ſer, que el que tiene parrochial

beneficio, no este aprouado por el Ordinario, antes puede ser que el Ordinario por justas razones le aya mandado que no confiesse. Como si estuuiesse viejo, y muy oluidado de lo que deue saber: de suerte, que le han dado coadjutor. Luego no es lo mismo tener parrochial beneficio que estar aprouado por el Ordinario. A esta duda se respõde, que el que tiene beneficio parrochial, como le tienen ordinariamente, sin limitacion ninguna es elegible por virtud de la Bula de la Cruzada, y se entiende debaxo de nombre de aprouado por el Ordinario. Esta es comun inteligencia de todos los Doctores, y vso comun de todos. La razon es clara, porque en haziendole cura proprio, queda aprouado por idoneo confessor, y el Ordinario le aprueua por tal. Particularmente, que en la clausula de la Bula, solamente se pretende, que el q̃ viuiere de ser elegido por confessor por virtud de la Bula sea idoneo, y el cura proprio es idoneo confessor conforme a derecho.

A la razon de dudar se responde, que todo cura proprio es aprouado por el Ordinario, pero no todo aprouado por el Ordinario es cura proprio, y assi aquellas dos partes del decreto del Concilio se distinguen como mas vniuersal, y menos vniuersal. A la confirmacion se ha de responder, que quando el que tiene parrochial beneficio esta oluidado, o tiene algun defecto, por el qual razonablemente le manda el Obispo que no confiesse, este tal no se tiene por aprouado por el Ordinario, por estar impedido legitimamente, ni este tal se ha de tener por idoneo confessor, conforme al decreto del Cõcilio: porque el Concilio habla del que tiene beneficio parrochial, y no esta legitimamente impedido.

La tercera duda es, de vno que tiene titulo aparente de beneficio parrochial, y todo el pueblo le tiene por cura proprio, no siendolo en realidad de verdad, si este tal seria aprouado por el Ordinario: de suerte que se pueda elegir por fuerça y virtud de la Bula de la Cruzada. Declaremos esto con algun exemplo, para que se entienda la dificultad. A vn Religioso sacerdote, por sus culpas y pecados, conforme a las constituciones le quitaron el habito en su religion despues de professo. Este tal conforme a derecho es inhabil y incapaz para ser cura de almas, cõforme a derecho. De mas que si este tal despues de quitado el habito se opusiesse a vn beneficio curado, y se le diessen, porque sabia bien, y no le conocian, ni entendian auer sido Religioso: este tal no es verdadero cura, aunque le hizieron la colacion del beneficio, por ser incapaz de beneficio curado. Este tal tiene titulo aparente de cura, y todo el pueblo lo tiene por tal. Antes que passemos adelante a declarar nuestra duda, hemos de supoñer como cosa cierta en Theologia, que todas las confessiones que este tal haze en su lugar como cura, son validas, aunque realmente no es cura, y esto es conforme a derecho por auer titulo aparente, y yerro comun del hecho. Esta es certissima doctrina. La duda es, si este tal sera elegible por fuerça, y virtud de la Bula de la Cruzada: de suerte que sea valida la confession. La razon de dudar es, porque este tal en realidad de verdad no tiene parrochial beneficio, y por otra parte no esta aprouado por el Ordinario. Luego no es eligible por virtud de la Bula de la Cruzada.

Leg. barbarius. ff de officio Prætoris.

A esta duda se responde, que me parece que este tal no podra ser elegido por fuerça y virtud de la Bula de la Cruzada. La razon es, porq̃ en hecho de verdad, este tal no es proprio cura, ni esta aprouado por el Ordinario, como deziamos en la razon de dudar, y assi no puede ser elegido por virtud de la Bula de la Cruzada, y entiendo que en el tal caso las confessiones q̃ hiziesse por virtud de la Bula de la Cruzada, no serian validas, aunque fuessen validas las que hizo como cura proprio: porque estas tales las hazia como de oficio del qual tenia titulo aparente, y auia comun error en el pueblo: verdad es, que bien mirado, quien dixesse q̃ en este caso las confessiones hechas por virtud de la Bula de la Cruzada eran validas, no diria cosa muy improbable, pues eran validas las cõfessiones que hazia como cura proprio.

La quarta duda es, si los Priores y Prelados de las Religiones, son elegibles por virtud de la Bula de la Cruzada sin tener otra aprouaciõ alguna, y sin ser aprouados por otro Ordinario. La razon de dudar es, porque los Priores y Prelados de las Religiones son curas de almas. Luego como los curas son elegibles por la Bula de la Cruzada para confessarse con ellos, assi tambien lo son los Priores y Prelados. En esta duda algunos hombres doctos han querido dezir, que estos Priores, y Prelados por ser curas de almas, estan aprouados: de tal suerte, q̃ por virtud de la Bula de la Cruzada los pueden elegir para confessar al que la tuuiere, como puedẽ elegir al cura proprio.

A esta duda se responde, que los tales Priores, y Prelados que no tienen aprouacion alguna de algun Ordinario, no pueden ser elegidos por confessores, por fuerça y virtud de la Bula de la Cruzada. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores. La razon es clara, porque la Bula dize, que puedan elegir confessor aprouado por el Ordinario, y estos tales no estan aprouados por el Ordinario: porque por nombre de Ordinario se entiende el Obispo, y fuera desto los tales Prelados son curas de Religiosos, los quales no tienen tanta necessidad de curas letrados, como tienen los seglares. Por lo qual el Concilio Tridentino, en aquel decreto declaro confessores idoneos, para los seglares los q̃ tienen beneficio parrochial, o estan aprouados por los Obispos, y no declaro ser estos confessores idoneos para los Religiosos, ni los quisõ restringir a esso, por no tener tanta necessidad de confessores sabios.

La quinta duda es, si en nombre de Ordinario se entiende el Obispo: de suerte, que sea necessario que el confessor que ha de ser elegido por virtud de la Bula de la Cruzada, sea aprobado por el Obispo. La razõ de dudar es, porque la

la clauſula de la bula parece que es la miſma q̃ la del decreto del Concilio Tridentino, en la qual ſe declara que coſa ſea idoneo confeſſor, y alli dize, que ha de ſer aprouado por los Obiſpos. Luego para cõfeſſar por la bula de la Cruzada, es neceſſario que eſte aprobado por el Obiſpo.

A eſta duda ſe reſpõde, q̃ en nõbre de ordinario, no ſolamẽte ſe entiende el Obiſpo, ſino tãbien el q̃ tiene dignidad caſi Epiſcopal. Digo eſto, porq̃ ay algunos Abades, o Priores, q̃ ſon ordinarios, reſpecto de los ſeglares, y aunq̃ no ſon Obiſpos, tienẽ dignidad caſi Epiſcopal. Como el Prior de Veles, y el Prior de Merida de los Religioſos de Sanctiago, q̃ tienen juriſdiction en muchos pueblos de ſeglares. Los que eſtos tales aprobarẽ para los ſeglares, ſon aprobados por el ordinario: de ſuerte, que los pueden elegir por confeſſores por virtud de la bula de la Cruzada. La razon es, porque eſtos tales en realidad de verdad, eſtan aprobados por el ordinario. De propoſito dixe, los que aprouaren para los ſeglares: porque los que aprueuan como Priores para ſus religioſos, y les dan licẽcia para que puedan confeſſar ſus religioſos, no pueden ſer elegidos por virtud de la bula de la Cruzada. De ſuerte, que eſtos tales Priores ſon Prelados de religioſos y como tales Prelados pueden dar licencia, y exponer confeſſores para ſus religioſos. Y los que deſta manera expuſieren, y aprobaren, no pueden ſer elegidos por virtud de la bula de la Cruzada. La razon es, porque los Prelados de las religiones, en realidad de verdad, no ſon ordinarios, ni ſe entienden debaxo de nombre de ordinario: pero pueden ſe conſiderar eſtos miſmos Priores, como ſon Prelados de ſeglares, y ſegun que tienen dignidad, como Epiſcopal, y deſta manera los que aprueuan para los ſeglares, ſon aprobados por el ordinario, y ſe pueden elegir por la bula de la Cruzada: porq̃ en hecho de verdad, eſtos tales ſon ordinarios.

A la razon de dudar ſe reſpõde, que en aquel Decreto en nõbre de aprobados por los Obiſpos, ſe entienden los que tienen dignidad caſi Epiſcopal, como la tienen eſtos Abades y Priores. De ſuerte, que el aprobado por eſtos tales, para los ſeglares, abſolutamente es idoneo confeſſor, y aprobado por el ordinario.

La ſexta dificultad es, ſi los aprobados por los Prelados de las religiones para los religioſos, podran ſer elegidos por virtud de la bula de la Cruzada, por lo menos de los religioſos. La razon de dudar es, porque eſtan aprobados por ſu Prior ordinario: y aſsi parece que ſe pueden elegir.

A eſta duda ſe reſponde, que ni los ſeglares, ni los religioſos puedẽ elegir los tales, por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada. La razon es, porque el Prelado de las religiones, aunque es ordinario reſpecto de los religioſos, no es ordinario abſolutamente. Lo qual es neceſſario para poder ſer elegido por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada. Y aſsi ſe reſponde a la razon de dudar.

La ſeptima duda es, ſi por virtud de la bula de la Cruzada, ſe puede eligir qualquier aprobado de qualquier ordinario, o ſi es neceſſario q̃ eſte aprobado por el ordinario proprio. Pongo por exemplo. Eſta vno aprobado por el Obiſpo de Salamanca, y no por el de Auila. La duda es, ſi el ſubdito del Obiſpo de Auila podra elegir por virtud de la bula de la Cruzada a eſte tal confeſſor, o ſi es neceſſario que eſte aprobado por el ordinario de Auila.

En eſta dificultad ay dos diuerſas ſentencias. La primera ſentencia es, que dize, que en nombre de ordinario ſe ha de entender el proprio ordinario de aquel que elige cõfeſſor, por virtud de la bula de la Cruzada. De ſuerte, que aunque eſte aprobado por otro ordinario, no puede ſer elegido del tal, por virtud de bula de la Cruzada. Eſta ſentencia tienen algunos modernos Theologos, y entre ellos el P. Fr. Manuel Rodriguez en la Explicacion de la bula, §. 9. duda 2. y muchos Canoniſtas. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero del Concilio Tridentino, en el qual ſe dize, que el matrimonio ſe ha de celebrar delante de dos teſtigos, y del Parrocho proprio, o delante de otro ſacerdote, con licencia del proprio Parrocho, o del Ordinario. En eſte lugar en nombre de ordinario ſe entiẽde el proprio ordinario, como lo enſeñan todos los Canoniſtas, y Theologos. Luego en la bula de la Cruzada, quando ſe dize aprobado por el ordinario, haſe de entender el proprio ordinario. Lo ſegundo ſe prueua, porque las palabras generales de las bulas, y priuilegios, principalmente en materia odioſa, que es contra Derecho comun, como eſta facultad para elegir confeſſor contra la voluntad del Obiſpo, o cura, ſe han de limitar ſegun el miſmo Derecho, ſino parece otra coſa mas clara en contrario, como lo trae Nauarro, y Syluestro, y Cordoua, que lo ſigue. Por tanto eſtas palabras de los aprobados por el ordinario, como pueden tener dos ſentidos, ſe han de entender conforme al derecho comun, no las ſacando de ſus terminos. Y en derecho comun el ordinario es el proprio ordinario. Y aſsi es regla de los Iuriſtas, que ſiempre que ſe hiziere interpretaciõ de alguna clauſula dudoſa, ſe deue hazer de manera, q̃ lo menos q̃ fuere poſsible ſe perjudique al derecho comun. Luego ſiendo eſta clauſula tan dudoſa, haſe de interpretar muy conforme al derecho comun. Lo tercero ſe prueua, porq̃, o el confeſſor ha de ſer aprobado por el ordinario, donde eſta confeſſando, o por ſu ordinario. Si por el ordinario dõde eſta confeſſado, eſſo es lo que pretendemos. Si por ſu ordinario, pregunto, ſi es regular a quien ſe le da la juriſdiction delegada, quien es ſu ordinario para le aprobar por confeſſor de ſeculares? ninguno, ſino aquel en cuyo Obiſpado actualmẽte mora, queriendo confeſſar en el. Pongamos pues, que ſale de aquel Obiſpado, y va a otro, en el qual quiere cõfeſſar, es por vẽtura entõces ordinario ſuyo el Obiſpo q̃ le aprobo primero, para que le aproueche ſu licẽcia y aprobaciõ? No, ſino aq̃l donde eſta, y donde quiere confeſſar. Pues a

Conc. Trid. ſeſſ. 24. ca. 1. de refor mat. matrim.

Naua. in man. cap. 17. num. 114. & 116. & c. 18. nu. 45. Syluſt. verb. ex commu. 1. caſu. 12. & vi pœna, q. 18.

Cord. in ſumm. q. 10.

el se deue presentar, para que por virtud de la bula pueda confessar, porque de otra manera no podra. Lo vltimo se prueua, porque el Arço bispo de Valencia Don Iuan de Ribera, cõsiderando la variedad, que auia en negocio de tanta importãcia, escriuio vna carta a Roma a los señores Cardenales del Consejo de la reformacion, pidiendoles diessen fin a esta duda, y declarassen qual era la voluntad de su Sanctidad. En esta le fue respondido en esta forma. *Congregatio Concilij respondet, approbatum ab alio, quam à Valentino Episcopo in Diœcesi Valentina, non censeri approbatum ab Ordinario.* Que quiere dezir. La Congregacion del Concilio ha determinado, que el aprobado por otro Ordinario que el de Valencia, no se ha de tener por aprouado en el Obispado de Valencia. Los que tienen esta opinion responden a vna dificultad que se les pone en contrario, y es, que segun esta sentencia, su Sanctidad no da priuilegio ninguno en la bula de la Cruzada: porque si por virtud de la bula no se puede elegir sino el aprouado por el Ordinario proprio del penitente, no da nada, ni concede nada: porque ya el penitente podia elegir el tal confessor, pues esta aprouado por el Ordinario. A esta dificultad pueden responder de dos maneras. La primera es, que aunque es verdad que sin la bula pueden elegir el tal confessor: pero no les puede absoluer de los casos reseruados a los superiores. Y ansi por virtud de la bula de la cruzada, eligiendo el q̃ esta aprouado por el Ordinario, les puede absoluer de los casos reseruados, conforme al tenor de la bula. La segunda manera de dezir es conforme a lo que arriba queda dicho, que el que esta aprouado por el Ordinario, no es necessario que tenga licencia y jurisdiction para confessar. Puede vno muy bien estar aprouado, y juzgado por idoneo en vn Obispado, y no tener licencia para confessar. Como se vee claramente en el que tiene parrochial beneficio, el qual en hecho de verdad esta juzgado y aprouado por idoneo en todo el Obispado, y en hecho de verdad no tiene jurisdiction, ni licencia para confessar, sino es a sus subditos. Demanera, q̃ el estar aprouado no es tener jurisdiction, ni licencia para confessar. Y ansi es grandissimo priuilegio el q̃ se concede en la bula de la Cruzada: porque se da facultad, y licencia, y jurisdiction a qualquiera aprouado por el Ordinario, para q̃ pueda absoluer y confessar, lo qual no tenia sin la bula. Y esta es muy facil solucion. Otra salida dã otros Doctores, la qual puedẽ ver en ellos mismos. Esta sentencia ansi declarada, es muy probable y muy segura en conciencia. La segunda sentencia es, que debaxo de nõbre de Ordinario en la bula, se entiende de qualquier Ordinario que a boca llena tiene razon de Ordinario. Esta sentencia tienen comunmẽte los Theologos. Y la razõ parece clara, porque este es priuilegio, y los priuilegios no se han de restringir. Y ansi pudiendo debaxo de nombre de Ordinario entenderse qualquier ordinario, no es razon restringir la tal facultad, y el tal priuilegio. De suerte, que conforme a esta sentẽcia, como vn sacerdote este aprouado por algun ordinario de toda la Iglesia, le pueden muy biẽ elegir, por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada, aunque el que se elige este subjecto a otro ordinario. Demanera que la bula, y el Concilio, solamente pretendieron, que por fuerça y virtud del tal priuilegio, o de otro semejante, no se pueda elegir qualquier simple sacerdote, sino tan solamente el que tuuiere alguna aprobacion de algun ordinario.

Esta sentencia tengo por muy probable, y q̃ se puede muy bien seguir, aunque otros digan lo contrario. Y vn argumento que traen algunos hombres doctos, que quando concurren dos opiniones, y gualmente probables, siempre se ha de aconsejar la mas segura. Y ansi siendo estas dos opiniones probables, la primera se deue aconsejar por ser mas segura. Este argumento no es fuerte, ni conuence: porque no es necessario aconsejar siempre la opinion mas segura, siendo ambas probables: sino qualquiera dellas se puede muy bien seguir. Estando en esta sentencia, se ha de responder a las razones que se hazen en contrario.

A la primera razon se responde, que en aquel Decreto del Concilio Tridentino de la reformacion del matrimonio, facilmente se echa de ver de lo que antecede y se sigue, que habla del Ordinario proprio. Pero en la bula de la Cruzada, no ay palabra ninguna de la qual se pueda colegir, que habla del proprio Ordinario, y siendo priuilegio de la bula no se deue restringir.

A la segunda razon respondo lo mismo, que aunque todo lo dicho en el argumento sea verdad, con todo esso los priuilegios no se han de restringir, sino antes estender, como es regla de derecho.

A la tercera razõ se respõde q̃ no es necessario q̃ el confessor este aprouado por el ordinario del confessor, ni del penitẽte, sino por qualquier ordinario absolutamẽte, y q̃ tiene nõbre de ordinario. A la quarta razõ de dudar se puede responder que la determinacion de los Cardenales, se podia enteder de los aprouados por el ordinario, para poder confessar con su licencia. De suerte, que ninguno se dize aprouado, y expuesto por el ordinario para poder oyr confesiones sin priuilegio ninguno, sino es aquel que esta aprouado por el ordinario proprio. Porque este solo puede dar licencia para confessar. Digo lo segundo, q̃ las determinaciones de los señores Cardenales, no hazen derecho, como es cosa cierta, y aueriguada. Tan solamẽte tienẽ fuerça en el caso particular que les preguntan. Y es vn argumento grande en fauor de aquella sentencia, que parece que aprueuan. Verdad es, q̃ algunas vezes tienen toda la fuerça posible en algunas cosas, por declarar el vso de la Curia Romana. Como en aquella declaracion que hizieron diziendo que era necessario para que fuesse valida la dispensacion que se haze entre parientes, declarar la copula si precedio. Esta declaracion tiene grandissima fuerça, porque declara el vso de la Corte Romana.

La

La octaua duda es. Si el aprouado por el Ordinario para hombres, y no para mugeres hasta cierto tiempo, si este tal podra ser elegido, por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada, para hõbres y mugeres. Esta dificultad se pone por el vso q̃ ay en algunos Obispados, en no aprouar, ni dar licencia para confessar mugeres, sino es a los que tienen treynta y cinco, o quarenta años. La duda es destos, ansi aprouados, si pueden ser elegidos para cõfessar mugeres. La razõ de dudar es, porque en la bula de la Cruzada se dize, que puedan elegir cõfessor aprouado por el Ordinario: y este tal no esta aprouado por el Ordinario para confessar mugeres. Luego las mugeres no le podran elegir por virtud de la bula de la Cruzada, por la contraria parte haze, porque si este tal no es elegible por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada, de las mugeres, tãpoco le podran elegir los hombres. Lo qual parece dificultoso. Que esto se sigua parece claro, porque a este tal no le pueden elegir las mugeres, porque no esta aprouado por el Ordinario absolutamente, sino con restriction. Luego tãpoco le podran elegir los hombres, por virtud de la bula de la Cruzada: porque para ser elegible por virtud de la bula de la Cruzada, ha de ser aprouado por el Ordinario absolutamente, y sin restriction. En esta dificultad puede auer diferentes pareceres. Vno dellos es, que este tal ansi aprouado y expuesto, se puede elegir por virtud de la bula de la Cruzada, de los hõbres, y no de las mugeres: porque esta aprouado para hombres, y no para mugeres. Por lo qual los hombres le pueden elegir, y no las mugeres. Demanera, que aquellas palabras aprouado por el Ordinario, no se han de entender aprouado absolutamente, y a boca llena, sino aprouado proporcionablemente, y en la manera que estuuiere aprouado, y como estuuiere aprouado, y para lo que estuuiere aprouado. Como este tal esta aprouado para solos hombres, ellos solos le podran elegir por confessor. La segunda sentencia es, que todos, hombres y mugeres le pueden elegir por virtud de la bula de la Cruzada, porque el tal confessor esta aprouado absolutamente por el Ordinario, y aquella limitacion que le ponen de no poder confessar mugeres, no es por falta de ciencia, sino de la edad. Dizen estos Doctores, que quando a vno aprueuan por confessor para vnas personas, y no para otras por falta de ciencia, es aprouacion limitada, y con restriction. Y ansi el tal no puede ser elegido de todos por virtud de la bula de la Cruzada. Pero quando le aprueuan para todos los hombres, es aprouacion absoluta, y no por falta de ciencia, sino de edad: y ansi puede ser elegido de todos por virtud de la bula de la Cruzada: porque la falta de la ciencia parece que es mas intrinseca que no la falta de la edad. La tercera manera de dezir es, que el tal confessor ansi aprouado no es elegible de hombres, ni de mugeres por virtud de la bula de la Cruzada. La razon desta sentencia es, la que esta hecha al principio: porque este tal no esta aprouado absolutamente, y sin restriction alguna, y ansi no cae debaxo de nõbre de aprouado por el Ordinario absolutamente.

Esta dificultad es dificil de resoluer, por no auer muchos Doctores que la traten. Esta vltima sentencia bien se vee que es mas segura, pero todas ellas tienen su probabilidad y aparencia, por las razones que se hazen en fauor de cada vna dellas. Y parece que no ay peligro ninguno en seguir qualquiera destas sentencias.

La nona duda es, si vn sacerdote esta aprouado por el Ordinario para oyr confessiones de hombres, y de mugeres con limitacion, si le podran elegir por virtud de la bula de la Cruzada. Pongo por exemplo: quando vno lo aprueuan y exponen para oyr confessiones de personas que no tengan muy graues negocios, como se suele vsar. La duda es, si este tal le puedẽ elegir por virtud de la bula de la Cruzada. La razon de dudar es, porque este tal sacerdote esta aprouado por el Ordinario. Luego puedenle elegir por virtud de la bula, que da licencia para elegir sacerdote aprouado por el Ordinario. Y si alguno dixere, que este tal esta aprouado con limitacion, y restriction: contra esto haze, que tambien esta aprouado con limitaciõ el que esta aprouado para solos hombres, y no para mugeres, por falta de edad. Porq̃ la edad, y la cordudara, tambien es necessaria en el cõfessor, como la ciencia.

A esta duda se responde, que por virtud de la bula de la Cruzada, el tal ansi aprouado, y expuesto, no es elegible. La razon es, porque este tal no esta aprouado absolutamente, sin limitacion, sino con limitacion, por no tener bastante ciencia y saber para ser confessor. Y por virtud de la bula no se puede elegir sino el aprouado por el Ordinario absolutamente y sin limitacion. Tambien se podria dezir a esta duda de otra manera, y con probabilidad, diziendo, que el tal sacerdote se puede elegir por virtud de la bula de la Cruzada, conforme a la aprouacion que tiene. De suerte, que ansi como esta aprouado para las personas que no tienen grãdes y dificultosos negocios, ansi tambien estas tales personas le pueden elegir por confessor por virtud de la bula, y no otras personas ningunas. Porque en aquella palabra, aprouado por el Ordinario, se puede entender proporcionablemente, y conforme a la aprouacion, y respecto de las personas para que esta aprouado. Conforme a la primera manera de dezir, se ha de responder a la razon de dudar puesta, que ay grandissima diferencia entre este que esta aprouado con esta restriction, y el que esta aprouado para solos hombres: porque el que esta aprouado para solos hombres, no es por falta de ciencia, y de idoneidad, porque las mugeres suelen tener tan graues pecados. Pero en nuestro caso, el confessor tiene restringida la aprobacion por falta de ciencia, y de idoneidad.

De la resolucion desta duda, se sigue la resoluciõ de otra, y es si el que esta aprouado por el Ordinario para confessar en cierta Parrochia,

puede ser electo por virtud de la bula de la cruzada, para oyr confesiones de otros fuera de aquella Parrochia. A esta duda se responde, q̃ si, sino es que la licencia sea restricta. La razon es: porque la bula no dize, sino que este aprouado por el Ordinario: particularmente si esta aprouado para vna Parrochia, dõde ay tratos, y contratos. Dixe en la resolucio, sino fuesse la licencia restricta: porq̃ si esta aprouado para vna Aldea, donde no es menester tanta ciencia, no es aprouado absolutamente, y sin restriction: y no podra ser elegido por vitud de la Bula.

La decima duda es, si el q̃ esta aprouado por el Ordinario por tiempo determinado, como es vn año, o dos, acabado el tiempo de la aprouacion podra ser elegido por confessor, por virtud de la bula de la Cruzada. La razon de dudar, porque no lo puede hazer es, porque este tal aunque estaua aprouado por el Ordinario, ya no lo esta. Luego este tal no puede ser elegido por confessor por virtud de la bula. La misma dificultad es, del que tenia beneficio Parrochial, y lo ha dexado, porque por el mismo caso que tenia beneficio Parrochial se dize aprouado por el Ordinario, y en dexandole, parece que no esta aprouado por el Ordinario.

A esta duda se responde, que lo mas cierto y mas seguro es, que estos tales no se pueden elegir por virtud de la bula de la Cruzada. Y esto parece que conuence la razon hecha. Verdad es, que quien dixesse lo contrario, y que se puede elegir este tal por virtud de la bula de la Cruzada, no parece que diria cosa muy improbable. La razon es, porque este tal, sin restrictiõ ninguna fue aprouado por el Ordinario, y lo juzgo por idoneo para oyr las confesiones. Y ninguna otra cosa parece que se requiere para ser elegido por la bula de la Cruzada: porque la bula no parece que quiere dar a entẽder, que agora actualmente esta aprouado, sino que aya sido aprouado por el Ordinario. Y no es lo mismo quando el Ordinario aprouo a vno, y despues por justas causas le reprouo. Este tal, en ninguna manera puede ser elegido por virtud de la bula de la Cruzada. Esta segunda manera de dezir no me parece tan segura, ni me atreueria a seguirla.

La duda vndecima es, si los religiosos aprouados por sus Prelados, se pueden elegir por virtud de la bula de la Cruzada, de los religiosos que tienen autoridad para poder vsar desta clausula de la bula. Lo qual digo porq̃ podria ser, que algunos religiosos no pudiessen gozar deste priuilegio, de lo qual no trato agora. La razon de dudar es, porque el tal confessor esta aprouado por el Ordinario del tal penitente, luego los religiosos le podrã elegir por virtud de la bula de la Cruzada. A esta duda se responde, que los religiosos no pueden elegir por virtud de la bula al tal religioso, para confessarse con el. La razon es, porque aunque el Prelado de la religion sea Ordinario, respecto de los religiosos: pero no es Ordinario absolutamente, y sin limitacion. Lo qual era necessario para poder ser elegido por virtud de la bula de la Cruzada. Y desta manera se responde a la razon de dudar. Verdad es, que algunos Autores afirman, que los religiosos queriendose confessar por virtud de la bula de la Cruzada, no es necessario que se confiessen con los aprouados por el Obispo, o por los demas Ordinarios de los Obispos, sino que se pueden confessar por virtud de la bula con los aprouados por sus Prelados para oyr confessiones de frayles: porque son sus Ordinarios. De suerte, que los tales confessores pueden absoluer a los tales religiosos por virtud de la bula. Este parecer no me parece muy fuera de razon por algunas razones. La primera y principal es, porque estas palabras, aprouado por el Ordinario, se hã puesto despues del Concilio Tridentino, y en particular despues de aquel Decreto q̃ ya hemos declarado: porq̃ antes del Concilio, la bula tan solamente dezia, que pudiessen elegir cõfessor idoneo. De lo qual se sigue que la verdadera intelligencia de las palabras de la bula, que estan dudosas, se ha de tomar del Concilio Tridentino. El Concilio Tridentino, determina en el dicho Decreto, que ningun sacerdote sea idoneo confessor, ni pueda oyr confessiones de seglares, aunque sean sacerdotes, sino tuuiere beneficio parrochial, o estuuiere aprouado por los Obispos. En el qual Decreto no haze mencion de los religiosos, antes los excepta. Luego muy verisimil cosa es, que debaxo de nombre de Ordinario, en la bula de la Cruzada se entiẽde el Ordinario proprio del religioso. Declaremos esto. En esta clausula, y en esta palabra de la bula se pretende, que elijan cõfessor idoneo, y el Concilio para los seglares tan solamẽte determina, qual sea confessor idoneo, y no para los religiosos. Luego para los religiosos sera aprouado por el Ordinario, el que esta aprouado por el Prelado del religioso. La segunda razon es, porque esta bula no suspẽde las gracias concedidas a los superiores de las Ordenes mẽdicantes, quanto a sus religiosos. Y cierto es, que vno de los priuilegios que el Summo Pontifice les ha concedido es, que puedan absoluer de qualesquier cẽsuras, y pecados a sus subditos, y pueden cometer esta autoridad a quiẽ quisieren. Esta razon traẽ algunos para prouar esta sentencia que vamos platicando. Pero yo no se que fuerça tenga para prouar, que por virtud de la bula de la Cruzada, los religiosos puedan elegir confessor aprouado por su Prelado. Tan solamente parece que conuence, que puede llamarse Ordinario, respecto de sus subditos. A esta duda esta adjuncta otra, y tiene gran connexion con ella, si los religiosos de otra distincta religion, por virtud de la bula se podran confessar con los religiosos aprouados por los Prelados de otras religiones. Y hablo siẽpre de los religiosos que pueden elegir confessor por virtud de la bula. A esta duda es muy facil la respuesta, teniendo atencion a la resolucion de la passada. Cõforme a la primera sentencia se ha de dezir, que ningun religioso puede elegir cõfessor por virtud de la bula, sino es q̃ este aprouado por algũ ordinario de seglares.

Tam-

Tambien conforme a otra ſentencia que referimos arriba, que en nombre de Ordinario ſe entiende el proprio Ordinario, tambien es facil de reſponder, que ſino eſta aprouado por el proprio Prelado del penitente religioſo no ſe puede confeſſar con el, ora ſea de la miſma Orden, ora ſea de otra Orden. Pero yendo en la ſentencia, que en nombre de aprouado por el Ordinario ſe entiende qualquier ordinario, y que para los religioſos el Prelado ſe llama Ordinario, digo que los religioſos ſe pueden confeſſar por virtud de la bula con qualquier religioſo que eſte aprouado para confeſſar religioſos, ſi eſta aprouado por el Prelado de qualquiera religion. La razon es, porque como queda dicho, el Prelado de la religion ſe entiende debaxo de nombre de Ordinario. Pero toda via queda dificultad conforme a eſta ſentencia, ſi los religioſos por virtud de la bula, ſe podran confeſſar con los cõfeſſores aprouados por los Obiſpos y otros Ordinarios de ſeglares. La razon de dudar es, porque eſtos tales no ſon Ordinarios de los religioſos. Eſto ſe cõfirma, porque el ſeglar por virtud de la bula, no puede elegir el religioſo que eſta aprouado por ſu Prelado para confeſſar tan ſolamẽte religioſos. Porque el Prelado de la religion no es ordinario reſpecto del ſeglar. Luego tampoco el religioſo ſe podra confeſſar con el aprouado por los Obiſpos, y Ordinarios de ſeglares. Porque los tales no ſon Ordinarios de religioſos.

A eſta duda ſe ha de reſponder que aun conforme a eſta ſentencia, los religioſos por virtud de la bula, pueden elegir confeſſor aprouado por los Obiſpos, y Ordinarios de ſeglares. De ſuerte, que los religioſos a los quales vale eſte priuilegio de la bula conforme a eſta ſentẽcia ſe pueden confeſſar con los aprouados por los Prelados de las religiones, y tambien con los aprouados por los Ordinarios de los ſeglares. Eſta reſolucion ſe prueua ſiempre del miſmo principio. Porque la intelligẽcia deſta clauſula de la bula, q̃ ſe pone en eſta forma deſpues del Concilio Tridentino ſe ha de tomar del decreto del miſmo Concilio. En el qual ſe pretende que ſe confieſſen con confeſſores idoneos. Y los aprouados por los Ordinarios de ſeglares, para los ſeglares, de razon han de ſer mas idoneos que para los religioſos: porque los religioſos de ordinario no tienen tanta neceſsidad de confeſſores que ſepan mucho, por no tener los pecados tan graues. Y anſi los aprouados por los Ordinarios para los ſeglares podrã ſer elegidos de los religioſos por virtud de la bula de la Cruzada.

La duodecima duda es, ſi por virtud de la bula de la Cruzada puede ſer elegido por confeſſor, aſſi de religioſos como de ſeglares, el ſacerdote regular que eſta aprouado por el Ordinario, ſi ſu Prelado, o ſuperior, le han prohibido que no confieſſe. Eſta dificultad en ſu reſolucion tiene dependencia de la reſolucion de otra dificultoſa: la qual es, ſi pueden los religioſos confeſſores eſtando aprouados por el Ordinario oyr confeſsiones, quando eſtan prohibidos por ſus ſuperiores por juſtas y razonables cauſas. Declaremos eſto con vn exẽplo para que ſe entienda. En nueſtra religiõ ay vn precepto y mandato muy graue que obliga a pecado mortal, que ningun religioſo pueda oyr confeſsiones de ſeglares: ſino eſtuuiere examinado por cinco Padres graues y doctos que nombra el Prelado, y hanle de aprouar por votos ſecretos. Sea pues el caſo, que algun religioſo de nueſtra religion eſte aprouado por el Ordinario, y no eſte aprouado por los tales religioſos. La duda es, ſi eſte tal religioſo podra oyr las confeſsiones de los ſeglares. En eſta dificultad ay dos diferentes opiniones. La primera opinion es, que el cõfeſſor aprouado por el Ordinario, aũque le lo impida el Prelado de ſu religion, con ſola la autoridad del Ordinario puede oyr las confeſsiones de los ſeglares. Eſta ſentencia tiene Adriano, y le ſigue Angelo en ſu Summa. La razon con q̃ prueuan eſta ſentencia es, porque el Obiſpo es ſu Ordinario para lo aprouar en orden a las confeſsiones de los ſeglares ſubditos del tal Ordinario. Pero no puede el tal oyr confeſsiones de religioſos, porque en orden a los religioſos no es Ordinario. De ſuerte, q̃ el tal ſacerdote religioſo tiene juriſdictiõ, y la abſolucion en el tal caſo es valida. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que el tal religioſo no puede ſer elegido por la bula de la Cruzada para confeſſar. Eſta ſentencia tiene la Summa Angelica. Y la tienen tambien otros Doctores. De ſuerte, que ſi alguno por la bula de la Cruzada ſe confeſſaſſe con el tal religioſo, la tal confeſsion ſeria irrita y nulla. Eſta ſentencia aprueuan algunos Doctores, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Explicacion de la Bula 8. 9. duda 7. con eſta razon. Porque quando ſu Sanctidad concede a vno priuilegio para que pueda abſoluer de caſos reſeruados, ſiempre quiere que ſea hombre circunſpecto, y muy mirado, pues le dan tan grande autoridad. Y eſte tal religioſo, no es circunſpecto, ni bien mirado, pues cõfieſſa contra la voluntad de ſu ſuperior. Luego eſte tal no puede ſer elegido por confeſſor por virtud de la bula. Eſto miſmo prueuan con algunos breues concedidos a religioſos cõfeſſores, en los quales ſe dize, que no exercite el tal poder contra la voluntad de ſus Prelados, y que de otra manera la abſolucion ſea irrita y nulla. Particularmẽte ſe halla eſto en las bulas de la Cruzada que concedio Pio IIII. y ſe publicaron en Eſpaña, en el Año de mil y quinientos y ſeſenta y tres, en las quales ſe dezia q̃ pudieſſen elegir confeſſor idoneo, y ſe añadian las palabras ſiguientes: Declaremos que es ſer idoneo para abſoluer de lo ſuſodicho, el q̃ no eſtuuiere ſuſpenſo: o irregular, ni deſcomulgado, ni entredicho, ni impedido por ſu ſuperior. Y aunque es verdad que deſpues del Concilio, tan ſolamente ſe dize que ſea aprouado por el Ordinario, con todo eſſo ſe ha de entender que pide la miſma idoneidad que antes del Concilio, y anſi no ha de eſtar impedido por ſu ſuperior. Lo qual ſe confirma por el breue

Adria. de confeſsio. q. 5. dub. 1. Ange. in ſum. q. de conf. ar. 8. dificultate 8.

Angel. in ſum. v. cõfeſsio.

de Iulio III. en el qual irrita las confesiones, assi de seculares como de regulares, en las quales son absueltos de casos reseruados hechas a los Frayles de la Orden de Predicadores, que han alcançado licencia para confessar sin consentimiento de sus superiores, salvo si la tal licencia fuere firmada con la mano del Papa, o consentimiento del Cardenal Protector, o Viceprotector. Verdad es, que estos Autores mesmos dizen, que las confesiones ordinarias q̃ haze el tal confessor sin priuilegio son validas, y las que no haze de casos reseruados, sino de pecados ordinarios:

En esta dificultad digo lo primero, que este tal confessor religioso, que esta prohibido por su superior, que no oya cõfesiones por justas y razonables causas, peca mortalmente oyendo qualesquier confesiones. En esto han de cõuenir todos los Doctores. La razon es clara. Porque el mandato del superior quando es justo y razonable obliga al subdito debaxo de pecado mortal: y este es justo y razonable. Luego obliga debaxo de pecado mortal.

Digo lo segundo, que qualquiera de las dos sentencias se puede seguir, y es probable quanto a lo que toca a si la confesion es valida, o no es valida. Y algo mas probable me parece que la confesion es valida conforme al tenor de la primera sentencia. Porque la jurisdiction no le viene al tal Religioso de su Prelado, sino del Obispo, o del Papa: y la voluntad del proprio Prelado es como condicion necessaria para q̃ la confesion la haga el Religioso bien y licitamente.

Digo lo tercero para resolucion de la duda principal, que este tal confessor religioso prohibido por su Prelado, si le eligen por confessor por virtud de la bula, es probable que la confesion no es valida, y mas probable me parece lo contrario. Esta resolucion se colige claramẽte de la resolucion passada.

La tercia decima duda es, si los religiosos, cuyas Religiones no tienen Breue en contrario, por sola fuerça y virtud de la misma bula pueden elegir confessor aprouado por el Ordinario, conforme a la clausula de la misma bula. Dixe quando no ay breue en contrario. Porque si alguna Religion tiene contrabreue, que sus religiosos no se puedan aprouechar de la bula de la Cruzada, quanto a esta clausula, como en hecho de verdad lo ha auido en alguna religion, los religiosos de aquella religion por ningun camino podrian elegir confessor por virtud de la bula el tiempo que durasse el tal breue. Nuestra dificultad no es hablãdo de breues, sino estando solamente en la fuerça de las palabras de la bula.

En esta duda ay dos diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentencia es, que los religiosos de las Ordenes mendicantes por virtud de la bula, no pueden elegir confessor aprouado por el Ordinario, ni les puede absoluer de los casos reseruados de sus Prelados, sin licencia de sus Prelados. Esta sentencia tienen algunos Doctores. Las razones con que se mueuen son las siguientes. La primera es, porq̃ en la misma bula, quando se suspenden las gracias y priuilegios, dize su Santidad, que no suspende los concedidos a los superiores de las Ordenes mendicantes, quanto a sus Frayles solamẽte. Desta clausula parece que se colige, que por virtud de la bula no pueden los religiosos mendicantes elegir confessor sin volũtad de su Prelado. Porque los Prelados en las Ordenes mendicantes, tenian breues, y priuilegios, q̃ sus subditos no pudiessen aprouecharse de la bula, quãto a esta clausula de elegir confessor sin su licẽcia: y este era priuilegio muy grande para los Prelados: como se vee en tiempo de Sixto IIII. y de Innocencio Octauo, y de Alexandro Sexto, y de Iulio Segundo, y de Leon Decimo, y de Pio Quinto, los quales ponian en la bula de la Cruzada, que no pudiessen los religiosos mendicantes aprouecharse desta clausula sin licencia de sus Prelados. Y esto era conforme a priuilegios de Leon Decimo, y de otros Papas que auian concedido a los Prelados de las Ordenes mendicantes, que ninguno pudiesse elegir confessor conforme a la bula sin licencia de los Prelados. Lo segundo se prueua con vna declaracion de los Cardenales, dada a peticion de don Iuan de Ribera Arçobispo de Valencia, en la qual pedia a los señores Cardenales determinassen, si las Monjas que le estauan subjectas, por virtud de la bula de la Cruzada podian confessarse con otros confessores fuera de los señalados por el para las oyr de confession. A la qual duda respondieron en esta forma. *Congregatio Concilij censuit, quatenus gratiam ex bulla Cruciatæ pertinet ad moniales, non posse vigore facultatis in eadem bulla concessæ, alios confessarios præter eos, qui ad audiendas ipsarum monalium confessiones ab Ordinario approbati fuerint, eligere.* Que quiere dezir, que las Mõjas por virtud de la bula de la Cruzada, no pueden elegir otro confessor, sino el que el Prelado tiene aprouado para ellas. En esto la misma razon es de los Religiosos que de las Religiosas, como se veé claramente. Luego los Religiosos por virtud de la bula no pueden cõfessarse, sino con los confessores aprouados por el Ordinario proprio. Con este argumento se prueua, que ningun religioso de ninguna Orden, puede elegir confessor por virtud de la bula, sino es de los aprouados por su proprio Prelado.

La segunda sentencia es contraria a esta, que los religiosos aunque sean de las Ordenes mendicantes, pueden elegir qualquier confessor aprouado por el Ordinario, entẽdiendo en nombre de Ordinario lo q̃ queda arriba dicho. Y esto por virtud de la bula de la Cruzada. Esta sentencia tienen hõbres muy doctos. Y se prueua lo primero, porque en el consejo de la bula de la Cruzada, tengo por cierto que se platica, que todos los Religiosos aunque sean de los mendicantes pueden elegir confessor por virtud de la bula: luego deue ser cosa cierta que le pueden elegir. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque la bula de la Cruzada, cose-

de

de este priuilegio y gracia a todos los que tomaren la bula, sin excepcion ninguna. Luego todos aunque sean Religiosos de los mendicantes pueden elegir confessor por virtud de la bula. Y las palabras de la bula que se traen por la contraria sentencia se pueden entender de algunas gracias, e indulgencias que pueden conceder los Prelados de las Ordenes mendicantes a sus subditos. Y en lo tocante a la declaracion de los señores Cardenales se ha de responder conforme a como se respõdio arriba, a otra semejante declaracion.

A esta duda breuemente digo, que la vna y la otra sentencia es muy probable y verosimil, estando tan solamente en la fuerça de la bula. Porque yo no trato quando ay priuilegio en contrario. Esta resolucion se colige claramente de los Doctores que tienen estas sentencias, y de las razones que se hazen en su fauor. En este lugar no se puede tratar este punto mas a la larga: quien le quisiere ver mas a la larga lo puede ver en otros Authores. Particularmente en Cordoua, y en el Collector.

Cordub. super regulã c.7. q.3. Collector in cõpendio verbo cruciata, & verbo, absolutio quæ ad fratres.

La duda quarta decima es, si los nouicios destas Ordenes que tienen proposito de professar en ellas pueden ser absueltos por virtud de la bula de la Cruzada, de los casos reseruados a los Prelados de las Religiones, con qualquier cõfessor de los aprouados por los Prelados de las mismas Religiones. En esta duda virtualmẽte se encierran dos, q̃ son como dos partes desta misma duda. La primera parte es, si los nouicios conforme a derecho, y sin bula ninguna pueden ser absueltos de los casos reseruados a los Prelados y Superiores de la religion. Y es preguntar, si cõforme a derecho comũ, los Prelados de las Religiones tienen jurisdiction espiritual sobre los nouicios, de suerte: q̃ les puedan reseruar casos, y no los puedan absoluer dellos, sin licencia de sus Prelados.

La primera sentencia es, que los tales nouicios no pueden ser absueltos de los dichos casos reseruados sino es por sus Prelados, o por los que tienen su autoridad, y que de otra manera la absolucion es ninguna. De suerte que el poder de los Prelados de las Religiones para los nouicios, ya es ordinario, como el poder que tienẽ sobre los demas Religiosos. Esta opinion tiene el Autor del Compendio de los priuilegios de las Ordenes mendicantes. Esta misma sigue Cordoua y la prueua muy a la larga. Tiene la el P. F. Manuel Rodriguez en la Explicacion de la Bula §.9. duda 8. num.16. Esta sentencia se prueua con esta razon que es muy fuerte. Porque no se puede dezir, que los nouicios esten debaxo de la jurisdiction de los Obispos. Porque luego que entran en la Religion estan libres de su jurisdiction y esto enseña la experiencia. Luego estan subjectos a los Prelados de las Religiones. Porque de otra manera no tendria subjection a nadie, como a Prelado immediato. Esto se confirma, porque los professos por estar subjectos a su Prelado, no pueden de derecho elegir confessor, sino es el que esta aprouado por su Prelado, a les pueden absoluer de los casos reseruados al Prelado sin su autoridad. Luego lo mismo sera de los nouicios, pues los nouicios estã subjectos al Prelado de la Religion como a Ordinario.

Cordub. lib. 1. quæstionum q.3. fol.241.

La segunda sentencia es, que los nouicios segun derecho pueden ser absueltos, sin licencia de sus Prelados. De suerte, que no estan coartados a las leyes de los professos, quanto a la jurisdiction en el foro de la conscièçia, ni les pueden los tales Prelados reseruar casos. Esta sentencia refiere Cordoua en el lugar alegado, y la siguen muchos Doctores. Esta sentencia se prueua lo primero, porque estos tales no son propriamente religiosos, pues no son professos, ni estan obligados a las leyes y estatutos de la religion, como consta del Derecho, y lo dize claramẽte la Súma Angelica, y Syluestro. Luego los tales no estã obligados a seguir los estatutos de los professos, quanto al punto de las confessiones. Lo segundo se prueua porque el nouicio no se puede ordenar aun de primera tonsura, con licẽcia del Prelado de la Religiõ, como se dize en el mismo derecho ya citado. Y pueden los nouicios hazer testamẽto, y otras cosas de seglares. Luego no estan del todo subjectos a los Prelados particularmẽte en lo que toca a las confessiones.

Cap. relligiosus de sententia excõmunic. li.6. Sum. Angel. v. religiosus. 6.13. & 14. Sylu. v. religio sus 5. q. 9.10.11.

A esta duda se ha de dezir, que la primera sentencia es probable, pero mas probable me parece la segunda. Que la primera sea proable se conuence con la autoridad de los Doctores q̃ la tienen, y con la razon que se hizo en su fauor. Que la segunda sea probable, y mas probable, se conuence cõ la autoridad de los Doctores que la tienen, y con la razon que hizimos en su fauor que es muy vrgente. Segun esta sentencia se ha de dezir, q̃ los nouicios, aunque no son enteramente Religiosos, pero conforme a Derecho participan algunas propriedades de Religiosos en las cosas fauorables, por estar en camino de ser Religiosos enteramente: y ansi participan de la immunidad del Capitulo, *Si quis suadente diabolo*. Pero en las cosas odiosas los nouicios no se tienen por professos. Por lo qual en lo que toca a la jurisdiction, y reseruacion de casos, no estan del todo subjectos a los Prelados de las Religiones. Y ansi se puede el tal confessar con los confessores aprouados por los Prelados de la Religion, y tambien con los aprouados por su Ordinario. Porq̃ participan del fauor de la Religion, y no estan del todo restringidos a la Religion, y a sus obligaciones.

Acerca desto queda toda via duda, si el confessor aprouado por el Prelado de la religion, o el mismo Prelado estando en derecho podra absoluer al nouicio de los casos reseruados al Ordinario. La razon de dudar es, porque este tal aun no es professo: luego no le pueden absoluer de los casos reseruados al Ordinario. A esta duda breuemente se responde, que aunque no sea professo en las cosas odiosas goza de las cosas fauorables: y ansi le podran absoluer de los casos reseruados al Obispo, y al Ordinario por ser priuilegio.

La segunda parte de la duda es, si por virtud de la Bula de la Cruzada pueden los nouicios elegir confessor aprouado por el Ordinario, o por el Prelado de la Religion, el qual les pueda absoluer de los casos reseruados que pueden absoluer por virtud de la Bula. A esta duda se responde, que sin duda ninguna por virtud de la Bula pueden elegir confessor aprouado por el Ordinario, y por su Obispo. Y tambien es probable que bié ansi como los demas Religiosos pueden elegir confessor aprouado por el Prelado de la Religion como deziamos arriba, ansi tambien los nouicios pueden elegir el tal confessor: y los puede absoluer de los casos reseruados, conforme al tenor de la Bula. Esta resolucion se sigue claramente de lo que esta ya dicho: y quando los Prelados de las Religiones vuiessen traydo algun breue, o indulto para q̃ los Religiosos no pudiessen elegir confessor por virtud de la Bula, esto no se ha de entender de los nouicios: porque como hemos platicado, los nouicios en las cosas odiosas y rigurosas no entran debaxo de nombre de Religiosos. Por lo qual quanto a esto queda como seglar, y puede elegir confessor por virtud de la Bula de la Cruzada.

La vltima duda es, acerca desta clausula de la Bula, y de otras semejantes que puede auer en otros priuilegios del Summo Pontifice, o de los Obispos. Si el penitente puede elegir cófessor de los aprouados por el Prelado y Ordinario, y tenidos por idoneos, y juzgados por tales si en realidad de verdad no lo son, de tal suerte que la confesion sea valida. Muchas cosas son necessarias para que vno sea idoneo cófessor, como despues diremos, de las quales deue juzgar el Ordinario para aprouarle, y darle por idoneo.

Esto supuesto, a esta duda digo lo primero, que la confesion del penitente que elige confessor aprouado por el Ordinario, no es inualida por falta de jurisdiction. En esto conuienen todos los Doctores, y la razon es clara, porque el tal cófessor esta aprouado por el Ordinario, y por consiguiente tiene jurisdiction del Papa para oyr confesiones por virtud de la Bula, o de qualquier otro priuilegio, o concesion que diga, que se puedan confessar con el aprouado por el Ordinario. Y ansi la tal confesion no sera inualida, por faltarle jurisdiction al sacerdote que oye la tal confesion.

Digo lo segundo, que si el penitente elige por confessor algun aprouado por el Ordinario, que en realidad de verdad no es idoneo, aũ que esta aprouado por tal, ni tiene las condiciones necessarias para oyr confesiones pecara mortalmente: y aunque la confesion no sea inualida, por defecto de jurisdiction, podra ser inualida por otro camino. Que peque mortalmente, es cosa auerigуada entre todos los Theologos, y la razon es clara, porque elige por confessor al que no tiene suficiencia para oyr sus confesiones. Como si vn gran tratante se confessasse con vn hombre de ordinario saber. Y tã bien el mismo confessor pecaria mortalmente oyendo la tal confesion. Que la tal confesion no sea inualida por falta de jurisdiction, consta de lo dicho en la conclusion passada. Que puede ser la tal confesiõ inualida, y nula por otro camino, es cosa clara, porque puede ser la confesion defectuosa de parte del penitente: porque no se confiessa enteramente, o porque dexa de confessar el pecado que entonces comete, o porque no lleua bastante disposicion para ser absuelto, pues peca mortalmente eligiendo tal confessor,

Pero hase de aduertir, que si el confessor esta aprouado por el Ordinario, los subditos no estan obligados a juzgar, que el tal no es idoneo para oyr cófesiones: antes le han de tener por tal, sino es que lo sepan, y les conste dello.

De todo lo dicho acerca desta conclusion, y en todas estas dudas se sigue, que el cura proprio, ni por derecho, ni por virtud de la Bula puede elegir confessor que no este aprouado por el Ordinario. Esto enseña Syluestro, y la Summa Angelica. Que por derecho no lo pueda elegir, consta claramẽte del decreto del Cõcilio Tridentino, que ya hemos platicado. Y tã bien, porque el cura se ha de confessar estando en derecho con su proprio cura, que es el Obispõ, y el Papa, o con los que tuuieren licencia, y jurisdiction destos tales. Luego no se puede cõfessar con otro ninguno. Que no puedan confessarse por virtud de la Bula de la Cruzada, sino con el aprouado por el Ordinario, consta de la misma Bula que da licencia, y facultad de elegir al aprobado por el Ordinario.

Sylu. verb. confessor. 1. q. 5. Ang. v. confessor. 3. 6. 20. 31. 32. & 34.

Segunda conclusion. El confessor aprouado por el Ordinario, y elegido por virtud de la Bula los puede absoluer de todos los casos reseruados aun al Summo Pontifice, excepto la heregia, vna vez en la vida, y otra en el articulo de la muerte: y de todas las censuras. Y puede comutar los votos sacados los tres que allí excepta la Bula. Esta conclusion es certissima entre todos los Doctores, y se conuence claramente de la misma Bula que assi lo concede.

La primera duda acerca desta conclusion es si puede el tal confessor por virtud desta concesion absoluer al penitente vna vez en la vida de cada caso reseruado a su Sãctidad. De tal suerte, que si cometio vn caso reseruado, y le absoluio en vna confesion del, y despues comete otro caso distincto reseruado, le podra dẽtro del año de la publicaciõ absoluer otra vez. Demanera, que si comete quatro, o seys vezes casos reseruados, del todo distinctos en diuersas vezes, le podran absoluer otras tãtas vezes. O si tan solamente le han de absoluer vna vez. La razon de dudar es, porque en la Bula concede que le puedã absoluer de todos los casos reseruados vna vez en la vida, durante la publicacion, y si el penitente los tuuiesse todos juntos, de todos le podrian absoluer: luego puedẽle absoluer en diuersas vezes, porque quanto a la concesion, y priuilegio, es lo mismo. Por esta razon algunos Doctores han puesto dificultad en esta clausula, y les parece que este negocio esta dudoso, y no muy fuera de razon.

Con

Con todo esso a esta duda se responde que por virtud de la bula de la Cruzada, solamente puede ser absuelto el penitente vna vez en la vida de los casos reseruados y de las censuras, ora sean muchos los pecados, y censuras, ora sean pocos.

Esta es comun sentencia de todos los Doctores modernos. Lo qual consta de las palabras de la bula que dizen que el confessor los pueda absoluer vna vez en la vida, &c. Aquellas palabras vna vez en la vida, no se hã de referir a cada vno de los pecados reseruados: porque ya no se haria la absolucion vna vez sino muchas. Y ansi se han de referir a aquella palabra, absoluer. De lo qual queda facilmente respondido a la razon de dudar, que aunque es verdad, que de vna vez le puede absoluer de todos los casos reseruados que da licencia la bula: pero no da licencia para absoluer mas que vna vez, sino es que la misma bula se buelua a tomar otra vez.

La segunda duda acerca de lo mismo, y junta con la passada es, quando vn penitente por virtud de la bula elige confessor, y le pide que le absuelua vna vez en la vida de los casos reseruados, y tenia muchos, y en la confesion se le oluido totalmente vno, o dos dellos y le absoluieron directamente de los demas. La duda es, si en este caso a este tal penitente por virtud de la misma bula, sin tomar otra ninguna, le podran absoluer de los casos reseruados que se le oluidaron en la confesion, y no los ha cometido despues della. Porque si los viera cometido despues de la absolucion no le podian absoluer, como ya queda dicho. La razon de dudar porque no puede, es, porque como deziamos en la duda passada, aquella palabra vna vez en la vida, se refiere a la absolucion, y no a los pecados: luego si ya le absoluieron de los pecados reseruados vna vez, no podran boluerle a absoluer segunda vez de los pecados reseruados. Esta razon tiene alguna aparencia, y alguna fuerça.

A esta duda mi parecer es, que en el tal caso por virtud de la misma bula se puede absoluer otra vez de los casos reseruados que se le oluidaron en la confesion passada. La razon es, porque este tal esta indirectamente absuelto destos pecados en la primera absolucion. Y ansi queda ron simples, y no reseruados. Luego puedenle absoluer dellos otra vez. Lo segundo porque quando el Prelado da a vn subdito licencia para que le absueluan de los casos reseruados, si se le oluido alguno en la confesion le pueden absoluer del despues en otra confesiõ sin nueua licencia, y el tal pecado queda simple, y no reseruado. Luego lo mismo sera en nuestro caso, pues auia licencia para absoluerle de los casos reseruados que auia cometido hasta aquel punto.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo ya dicho, que en la primera vez que le absoluieron esta como en virtud la segunda. Y ansi se computa como vna vez, y como vna sola absolucion.

La tercera duda es acerca de aquel priuilegio (y otra vez en el articulo de la muerte) La duda es, si en esta palabra su Santidad concede algun priuilegio. Parece que no concede ninguno: porque como luego diremos, en el articulo de la muerte qualquier cõfessor puede absoluer de qualesquier casos reseruados, y de qualesquier censuras aunque sean reseruadas al Papa. Luego en esta concesion no se da priuilegio ninguno, sino lo que antes era de derecho.

A esta duda se responde, que sin duda en esta concesion se concede algun priuilegio que antes no auia. Esta resolucion es de todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, porque como diremos en otro Capitulo no es cierto q en el articulo de la muerte qualquier sacerdote puede absoluer de los casos reseruados: porq opinion muy probable es, que si esta presente el proprio sacerdote, y el que reseruo los casos, se ha de confessar con el estando en rigor de derecho. Luego gran priuilegio se concede por la bula, pues es cierto y aueriguado, q por ella en el articulo de la muerte se puede confessar con qualquier sacerdote aprouado por el Ordinario, y que el tal le puede absoluer de todos los casos y censuras que estuuieren reseruadas, aũque este en presencia del proprio Parrocho, o del Obispo, y del Papa. Lo segũdo, porque al que absueluen en el articulo de la muerte de los casos y censuras reseruadas al Summo Pontifice por fuerça y virtud del derecho, si sale del tal peligro, y viue, esta obligado por precepto que ay en el derecho puesto debaxo de pena de excomunion latæ sententiæ: y de yr al Papa y presentarse a el, como despues declararemos. Pero el que absueluen en el articulo de la muerte de todos los casos y censuras por virtud de la bula no esta obligado si escapa de presentarse al Summo Pontifice, como es cosa clara: luego gran priuilegio es este, que se concede en la bula de la Cruzada. Lo tercero, porq el que se confiessa en el articulo de la muerte por virtud de la bula de la Cruzada, el confessor que elige le puede conceder indulgencia plenaria, la qual no puede conceder el confessor no elegido por la bula de la Cruzada: luego grande priuilegio es el que se concede por virtud de la bula. De lo dicho se responde muy facilmente a la razon de dudar. De lo qual todo se ha de ver el Doctor Nauarro en su Summa.

Naua. in Man. ca. 12. n. 56. & c. 25. nu. 16.

La quarta duda es, supuesta aquella sentencia probable, que en el articulo de la muerte no puede vno elegir por confessor vn simple sacerdote, estando presente el proprio sacerdote, o teniendo copia de confessor segun derecho. La duda es, si en el articulo de la muerte auiendo alguno eligible por virtud de la bula de la Cruzada, podra en su presencia elegir vn simple sacerdote, y no aprobado por el Ordinario, el qual le absuelua de todos los casos y censuras que estan reseruados. La razon de dudar para que no lo pueda hazer conforme aquella sentencia es. Porque teniendo copia de confessor, conforme a derecho no puede elegir vn

simple sacerdote: luego teniendo algun eligible por virtud del priuilegio de la Cruzada, no puede elegir simple sacerdote.

A esta duda se responde, que aun estando en esta opinion, en este caso pueden muy bien elegir por confessor a vn simple sacerdote, el qual le absuelua de todos los casos reseruados, y de todas las censuras. La razon desta resolucion es, porque el poder elegir confessor por virtud de la bula, es priuilegio fuera de derecho. El qual priuilegio puede vno renunciar, y no vsar del. Y conforme a derecho es, que en el articulo de la muerte, pueda elegir confessor, aunque sea simple sacerdote, no auiendo copia de confessor, conforme a derecho. De suerte, que en este caso se ha de auer como hombre que no tiene copia de confessor, estando en derecho: y assi puede elegir qualquier simple sacerdote.

A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo dicho, que estando presente sacerdote, que conforme a derecho pueda confessar, no puede elegir simple sacerdote. Pero estando presente el que es elegible, tã solamente por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada puede muy bien elegir el simple sacerdote: porque puede vsar, y no vsar del priuilegio que tiene.

La quinta duda es, si aquellas palabras de la bula en el articulo de la muerte, se han de entẽder del verdadero articulo de la muerte, o quãdo se presume conforme al dicho de los medicos, y otras circunstancias, que vno esta en articulo de la muerte, aunque realmẽte no lo este, ni se aya de morir. De suerte, que la duda es, si en ambos articulos puede el confessor elegido por virtud de la bula de la Cruzada absoluer de los casos reseruados, y de las censuras.

La razon de dudar es, porque dize la bula, que puedã hazer esto en el articulo de la muerte. Luego hase de entender en el verdadero articulo, y no quando se presume ser articulo de muerte.

A esta duda se responde, que conforme a la bula, el confessor elegido por virtud de la bula de la Cruzada, puede absoluer de todos estos casos, y censuras, en el verdadero articulo de la muerte: y tambien quando se presume ser articulo de muerte. La razon es, porque la bula tã solamente dize, que le pueden absoluer en el articulo de la muerte, y no haze distinctiõ ninguna, ni especificacion. Puedese esto declarar muy bien por vn exemplo muy manual. La extrema vnction se ha de dar en el articulo de la muerte: y con todo esso se puede dar, quando se presume ser articulo de muerte. Luego de la misma suerte hemos de dezir en nuestro proposito. Verdad es, que si la bula dixera en el verdadero articulo de la muerte, no tenia lugar la absolucion, sino era siendo verdadero articulo de la muerte. Pero hase de aduertir, que lo que toca a la indulgencia plenaria, que puede conceder el confessor elegido por virtud de la bula, si la concede vna vez en articulo de la muerte, quando se presume serlo, no la puede conceder mas por virtud de aquella bula, porque dize que la puede conceder vna vez en el articulo de la muerte. Por lo qual el confessor la deue de conceder, diziendo, que si Dios le librare de aquella enfermedad, le guarda la absolucion para el verdadero articulo de la muerte. Y la misma bula dize, que se diga assi. De lo qual se ha de ver Nauarro, y Cordoua.

Ita tenet D. Anto 1. p. tit. 10. §. 3. Gab. in 4. d. 45. q. 4 a. 3. dub. 1.

Naua. in Sum. cap. 26. n. 31. Cord. de indul. q. 48.

A la razon de dudar se respõde, que aquellas palabras puestas sin restriction ninguna quedã, indiferentes al articulo verdadero, y al articulo que se presume.

La sexta duda es acerca de algunas cosas tocantes a la confession, si por virtud de la bula de la Cruzada el confessor puede absoluer de los casos reseruados, cometidos despues de auer tomado la bula, o tan solamente de los cometidos antes de auer tomado la bula. La razõ de dudar es, porque el priuilegio se toma para efecto de poderse absoluer de los casos reseruados. Luego hase de entender, que se da para los ya cometidos. Y tambien porque seria dar ocasion a que se cometiessen.

A esta duda se responde, que por virtud de la bula de la Cruzada en el articulo de la muerte, y fuera del articulo de la muerte, pueden absoluer de los casos reseruados cometidos antes, y despues de auer tomado la bula. La razõ es, porque en la misma bula no se pone restriction, ni limite ninguno: Tambien: porque quãdo el Prelado da licencia para que puedan absoluer de los casos reseruados tres, o quatro dias, se ha de entender que pueden absoluer de los cometidos antes, y despues: luego lo mismo sera en nuestro caso de lo tocante a la bula: y assi lo siente Cordoua, y Angles.

Cord. de indulg. q. 37. Angles in Sũma de cõf. art. 2. dif. 3.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que como no esta restringida esta gracia, se ha de entender de qualesquier casos reseruados. Y la bula se toma para los que estan cometidos, y para si a caso se cometieren. Por esto no se da ocasion alguna de cometer pecados reseruados.

La septima duda es, si teniendo vno bula de la Cruzada eligio confessor por virtud de la misma bula, y hizo vna confession irrita y nulla, callando algun pecado, no trayendo proposito de enmendarse, y esto a sabiendas. Y en esta confession se confesso de algunos casos reseruados. La duda es, si este tal estara despues obligado a confessar los tales pecados, como reseruados con el que tuuiere autoridad de absoluer de los tales casos reseruados, si bastara confessarse con qualquier aprobado por el Ordinario, aunque no tenga autoridad de absoluer de casos reseruados. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que en este caso se puede confessar con vn confessor aprouado por el Ordinario, aunque no tenga autoridad de absoluer de casos reseruados. Esta opinion refieren por de Pedro de Palude, Tienela Syluestro, y Alcocer, Angles, y Palacios. La razõ que puede auer por esta sentencia es, porque parece que aquellos pecados que eran reseruados, ya quedan simples por auer elegido confessor por virtud de la bula, y auerse subjectado los tales pecados,

Sylue. v. confe. 2. num. 22. Alcocer in Sũma c. 12. Angl. ar. 5. diffi. 1. Palac. in tra. 4. d. 17. disp. vlt.

dos. De donde infieren, que quando los Prelados de las religiones cóceden ſu autoridad para los caſos reſeruados en algunas fieſtas, o en otras ocaſiones, ſi los religioſos hazen confeſſiones irritas, y nullas en aquellos dias: paſſados ellos ſe pueden confeſſar de aquellos caſos reſeruados con qualquier confeſſor, aũque no tenga autoridad para abſoluer de ellos: anſi lo tiene Sylueſtro. Verdad es, que eſtos miſmos Autores enſeñan, que quando el Papa concede algun Iubileo, y en el los caſos reſeruados, el que ſe confieſſa de los dichos caſos con cõfeſſion irrita, y nulla, no puede deſpues confeſſarlos con qualquier confeſſor aprouado por el Ordinario, ſino tiene autoridad de abſoluer de caſos reſeruados. Eſto tiene Alcocer en el lugar citado. La razon es clara. porque el Summo Pontifice concede los caſos reſeruados en orden a ganar la indulgencia. Por lo qual no merece quedar libre de los caſos reſeruados, el q̃ no gana la tal indulgencia.

A eſta duda digo, que me parece, que eſte tal que ſe confeſſo de los caſos reſeruados por virtud de la bula, y la confeſsion fue irrita, y nulla, que deſpues no los puede confeſſar cõ qualquier ſacerdote aprouado por el Ordinario, ſino tiene autoridad de abſoluer de caſos reſeruados. La razon es, porque ſi aquella confeſsiõ en ninguna manera fue valida, aquellos pecados ſe quedaron de la miſma ſuerte como antes que ſe confeſſaſſen: porque la juriſdiction Eccleſiaſtica no hizo coſa alguna acerca dellos. Luego como al principio era neceſſario cõfeſſarlos con quien tuuieſſe autoridad de abſoluer dellos, anſi tambien es neceſſario deſpues confeſſarſe con quien tenga autoridad de abſoluer de los caſos reſeruados. Lo miſmo digo quando el Prelado da licencia en algunos dias ſolemnes de abſoluer de caſos reſeruados, ſi ſe confeſſo algun religioſo con confeſsion irrita y nulla, deſpues es neceſſario que ſe confieſſe con quien renga autoridad de abſoluer de caſos reſeruados. La razon es, porque eſte tal ſe ha de auer como ſino ſe vuiera confeſſado, porque la confeſsion fue nulla. Y ſino ſe vuiera cõfeſſado es coſa clara que no baſtaua confeſſarſe cõ qualquiera aprouado por el Ordinario. Luego tampoco puede el tal confeſſarſe con aprouado por el Ordinario, ſino que es neceſſario que tenga autoridad de abſoluer de caſos reſeruados. De ſuerte, que el tal ſegun mi parecer ſe ha de auer como ſino ſe vuiera confeſſado. Eſto me parece, aunque eſtos graues Doctores tienen lo contrario.

La octaua duda es acerca de la autoridad q̃ tiene el confeſſor en el articulo de la muerte, y fuera del articulo de la muerte, de abſoluer de caſos reſeruados. Si vno ſe confieſſa de caſos reſeruados por virtud de la bula, con el que tiene autoridad, y ſe le oluidaron algunos caſos reſeruados, o todos: ſi deſpues quando le vienen a la memoria, y ſe acuerda dellos, eſtara obligado a confeſſarlos con quien tenga autoridad de abſoluer de aquellos caſos reſeruados. En eſta dificultad Adriano tiene que no es neceſſario confeſſarſe de aquellos pecados reſeruados, cõ quien tenga autoridad de abſoluer dellos.

Adria. in 4. q. 49.

Antes dize, que baſta confeſſarlos con qualquier ſimple ſacerdote, aunque no eſte aprouado por el Ordinario, como ſi fuera pecado venial, o pecado mortal confeſſado otra vez legitimamente, y abſuelto del. La razon que puede auer por eſta ſentencia, es que aquellos pecados reſeruados, aunque oluidados eſtan verdaderamente perdonados por la confeſsiõ precedente, en la qual ſe oluidaron. Luego qualquier ſimple ſacerdote puede abſoluer dellos como de pecados veniales, o mortales ya confeſſados.

La ſegunda ſentencia es, que eſtos tales pecados quando deſpues vienen a la memoria, es neceſſario confeſſarlos con confeſſor aprouado por el Ordinario. Anſi lo tiene Nauarro, y Palacios, y Angles. La razon deſtos Doctores es porque aunque los tales caſos reſeruados eſten perdonados indirectamente, y como conſecutiuamente, pero pertenecen directamente a la juriſdiction de la Igleſia, y ſe han de abſoluer directamente. Luego los tales pecados no los puede abſoluer, ſino el confeſſor aprouado por el Ordinario.

Naua. in Manu. c. 26. n. 16. Pala. in 4. d. 17. diſ. vlt. Angles de confeſ. d. 5. diffic. 1.

A eſta duda mi parecer es, que eſta ſegunda ſentencia es verdadera de tal ſuerte, que ha de eſtar aprouado por el Ordinario y ha de tener juriſdiction, y autoridad de abſoluer de caſos reſeruados, como en hecho de verdad la tiene el aprouado por el Ordinario por virtud de la bula. Eſto ſe conuence claramente con la razõ hecha, de la qual tambien ſe ſuelta la que ſe hizo en fauor de la primera ſentencia. De lo qual ſe ſigue, que quando el Prelado da al ſubdito licencia para que le abſoluan de los pecados reſeruados ſi ſe le oluida alguno dellos: deſpues no le puede abſoluer qualquier ſimple ſacerdote, ni otro que tenga autoridad de abſoluer de qualeſquier pecados mortales ordinarios, ſino que ha de tener autoridad, y juriſdiction de abſoluer de los caſos reſeruados. Lo qual ſe colige claramente de la razon hecha en fauor de la ſegunda ſentencia.

La nona duda es, ſi vno que tiene vn pecado reſeruado, al qual eſta annexa deſcomunion, y teniendo bula le abſolvieron de la deſcomunion, y deſpues acabada la bula, ſi le podran abſoluer del pecado, al qual eſtaua annexa la deſcomunion. La razon de dudar es, porque ſegũ algunos Doctores, como es Durando, y Cano, y otros, quando vn pecado reſeruado tiene deſcomunion reſeruada, puede yr el penitente al ſuperior que le abſuelua de la deſcomunion, y abſuelto vna vez della, puede deſpues qualquier ſacerdote aprouado por el Ordinario abſoluerle del pecado, porque quitada la deſcomunion, ya no queda reſeruado. Y eſto ſe haze comunmente en Roma, como lo refiere el Padre Maeſtro Cano, luego de la miſma ſuerte q̃ en nueſtro caſo ſi vna vez le abſuelueu de la deſcomunion por virtud de la bula, deſpues ſin bula ninguna le pueden abſoluer de los caſos reſeruados que tienen annexa deſcomunion, porque

Duran. d. 17. q. vni. ca. Cano in relect. de pœni. q. 5.

porque ya no son reseruados.

A esta duda se responde, que en el tal caso no le pueden absoluer del caso reseruado, sin tener bula, aunque este absuelto de la descomunion por virtud de la bula. Desta resolucion algun Doctor da vna razõ, porque el Papa y los Obispos, o sus Vicarios, si absueluen de la descomunion, la tal absolucion no es sacramental, sino solamente judicial, por tanto pueden absoluer della no absoluiendo del pecado: mas el confessor por virtud de la bula absuelue de la descomunion sacramentalmente, porque de otra manera no lo puede hazer, y absoluiendo sacramentalmente, es necessario que oya todos los pecados: porque la confession ha de ser entera, tanto que la integridad es de derecho diuino, en el qual el Papa no puede dispensar. Esta razon no parece que es a proposito: porque la absolucion de la descomunion nunca es sacramẽtal, sino tan solamente se puede ordenar a la cõfession, como se ordena en el confessor, y tambien, porque como diremos abaxo, puede ser entera la confession, segun muy probable opinion absoluiendo los superiores, o penitenciarios, tan solamente de los casos reseruados, y no de los demas por justas y razonables causas. La razon que parece que conuence es, porque no solamente esta reseruada al superior la descomunion, sino tambien los mismos pecados, a los quales esta annexa la descomunion, y ansi es necessario tener autoridad por virtud de la bula, para absoluer no solamente de la descomunion, sino tambien de los pecados, y en este caso el confessor no tiene autoridad de absoluer de los pecados reseruados, porque se acabo ya la bula.

A la razon de dudar se ha de responder, que quando los superiores absueluen de la descomunion, y remiten el penitente al inferior, es dar licencia virtualmente para que le absuelua de los pecados reseruados. Pero en nuestro caso, no ay tal licencia formal, ni virtual, y ansi no es la misma razon.

La decima duda es, si puede vno ser absuelto por virtud de la bula de los pecados reseruados, cometidos con confiança della. La razon de dudar es, porque si vuiesse tal priuilegio, no seria para edificacion de los fieles, sino para su destruycion, porque pecarian con confiança de la bula: luego no ay tal priuilegio, porque los priuilegios que manan de la Sede Apostolica, han de ser para edificacion de la Iglesia. Lo segundo, porque aquel que vsa mal de vn priuilegio, merece que se le quiten, conforme a la comun sentencia de los Iuristas, la qual sigue Couarruuias. Luego este tal que peca con confiança del tal priuilegio, merece que se le quiten, y por consiguiente no valdria el tal priuilegio.

Couarru. li. 6. var. resol. cap. 20. n. 15.

A esta duda se responde, que el que peca con confiança de la bula, y comete casos reseruados con la tal confiança, puede muy bien ser absuelto dellos por virtud de la bula. Esta resolucion tienen todos los Doctores, y se prueua lo primero, porque el Papa en este priuilegio, y concession de la bula, no pone excepcion ninguna, ni restriction de la qual se entienda, que el que peca con la tal confiança, no puede ser absuelto de los pecados. Luego por virtud de la bula de la Cruzada, puede ser absuelto dellos: porque este priuilegio es fauorable, y no es razon restringirlo. Lo segundo se prueua esta resolucion, porque en otros priuilegios, y cõcessiones se suele poner la tal excepcion y restriction, como consta de la misma bula en otro priuilegio. Luego no poniendo esta excepciõ, ni restriction en esta clausula de la bula, no es razon que nosotros la pongamos. Verdad es, que algunas vezes su Santidad solia poner en sus bulas esta excepcion, y restriction, y entonces auia duda de algunos puntos, y el primero es, si entonces se podia absoluer de los pecados cometidos, despues de auer tomado la bula, y no de los cometidos antes. Cordoua enseña q quando en la bula se ponia la tal excepcion, se auia de entender quanto a los pecados cometidos despues de auer tomado la bula, y no de los cometidos antes de recebirla. La razon es, porque con la tal limitacion, solamente pretende su Santidad quitar la ocasion de pecar, y el motiuo respecto de lo futuro. Otros Doctores enseñan, que esta sentencia no es verdadera, sino que se ha de entender de los pecados cometidos antes de tomar la bula, y despues de auer la tomado. La razon es, porque lo mismo parece que es cometer pecados con confiança de tomar despues la bula, que cometerlos despues de auer tomado la bula, con confiança que se le perdonaran.

Cordo. de indulg. q. 37.

Estas dos sentencias y pareceres me parecen ambas probables, y mas probable me parece la segunda manera de dezir, por la fuerça del argumento que se haze en su fauor. El segundo punto es, quando la bula pusiera esta clausula, como la ponia antiguamente, de qué confiança y manera de confiança se auia de entender. Para lo qual se ha de aduertir, que de dos maneras puede pecar vno con confiança de la bula. La primera es, quando vno es negligente en euitar los pecados reseruados, y esta negligencia, no mana ni procede como de causa de la confiança de la bula, pero es causa que acompaña la negligencia de euitar los pecados reseruados. La segunda manera es, quando la confiança es causa, de la qual mana y procede el cometer casos reseruados, y la confiança mueue a esto. Esto supuesto algunos Doctores responde a este punto, que quando vno es negligẽte en euitar los pecados reseruados, con confiança de la bula, hablando de la confiança de la primera manera, podia muy bien por virtud de la bula ser absuelto de los pecados reseruados. Pero quando pecaua con confiança de la bula de la segunda manera, no le podian absoluer por virtud de la bula. Esta sentencia no me parece mal, sino bien: y tiene dos partes. La primera se prueua, porque el Pontifice por semejantes indultos, y concessiones con la tal limitacion solamente pretende, que el priuilegio no sea motiuo, y causa de pecado, y pecando, y cometiẽdo casos

reser-

reſeruados, y que tienen cenſura con confiança de la bula, de la primera manera no es motiuo ni cauſa el priuilegio del pecado, como conſta. Luego no ſe ha de entender, que la tal reſtriction hable de la primera manera de confiança. Lo ſegundo ſe prueua, porque ſi hablaſſe el Pōtifice de la primera manera de confiança, ſeria poner lazos a las almas, y eſcrupulos: porque todos los que cometen pecados reſeruados, ſiēpre les viene a la memoria la facilidad de la abſolucion por virtud de la bula: y anſi no deſechan los malos penſamientos con la diligencia que los deſecharan ſino vuiera bula: y el Pontifice en ſus conceſsiones pretende el ſoſsiego y la quietud de las almas. La ſegūda parte ſe prueua de lo que queda dicho, porque entonces la confiança es cauſa que mueue a pecar. Lo ſegūdo ſe prueua aquella parte, porque el Pontifice en ſu conceſsion pone eſta reſtriction y excepcion. Luego por lo menos ſe ha de entender de la confiança de la ſegunda manera, y que es cauſa de pecar.

A la primera razon de dudar que ſe puſo al principio ſe reſponde, que conforme a la bula de agora con qualquiera manera de confiança que vno cometa pecados reſeruados le pueden abſoluer por virtud de la bula, y eſte priuilegio que da el Pontifice es para mucha edificaciō de la Igleſia, aunque lo de como lo da ſin aquella reſtriction, y es quitar los eſcrupulos, y ſi algunos pecan con ocaſion del priuilegio ſera por culpa ſuya y por vſar mal del: y no porque el priuilegio de ſuyo no ſea muy bueno y para edificacion de la Igleſia.

A la ſegunda razon de dudar ſe reſpōde, que es verdad que el que vſa mal del priuilegio merece que ſe le quiten, pero no eſta luego priuado del en derecho, ſi el derecho no le priua expreſſamente, y en eſta bula no ſe quita el tal priuilegio al que peca con confiança della. Demanera que el que peca con confiança de la bula, no merece aprouecharſe della. Pero no por eſſo eſta priuado luego de aprouecharſe della, porque ſu Sanctidad no le priua de la tal gracia.

Acerca deſta clauſula de la bula podia auer otras dificultades tocantes a la abſolucion de las deſcomuniones y comutaciones de los votos, y conceſsion de la indulgencia plenaria en el articulo de la muerte. Pero todas eſtas coſas no pertenecen a eſte lugar. Diraſe deſto quando ſe trate de la deſcomunion, y de otras cenſuras, y en la materia de voto, y de las indulgēcias. Alfin deſte capitulo es neceſſario dezir breuemente algunas coſas pertenecientes a los priuilegios de los religioſos, particularmente de las Ordenes mendicantes, y diraſe con toda breuedad: porque no es eſte lugar de detenernos mucho en eſto.

Primera concluſion. Grandemente fue vtil y prouechoſo que ſe concedieſſe facultad de oyr confeſsiones a los religioſos, particularmente de las Ordenes mendicantes. Eſta concluſion es certiſsima, y la tienē todos los Theologos, y conſta del comun conſentimiento de la Igleſia, y tambien enſeña eſta verdad la gran vtilidad que han hecho en la Igleſia los religioſos de las Ordenes, particularmente mendicantes. Eſto ſe prueua tambien, porque en las tales religiones ay hombres doctos y religioſos, dē ciencia y conſciencia, y el Summo Pontifice cabeça de la Igleſia en quien eſta plenariamente la juriſdiction les da authoridad. Luego es licito.

Segunda concluſion. El que ſe confieſſa con los religioſos por fuerça, y virtud de algun priuilegio tocedido a las religiones, no eſta obligado a confeſſarſe con el proprio ſacerdote. Eſta concluſion ſe prueua lo primero del Capitulo, *Omnis*, en el qual ſe dize, que de licencia del proprio ſacerdote pueden los fieles confeſſarſe con otro ſacerdote, y cumplir con el precepto de la Igleſia. Luego tambien podran, y mucho mejor confeſſandoſe con licencia del Papa, o del Obiſpo. Porque el Papa y el Obiſpo, ſon proprios ſacerdotes. Lo ſegūdo ſe prueua, porque el que ſe confieſſa, por virtud de la bula de la Cruzada con otro qualquier ſacerdote que no ſea ſu proprio cura, cumple muy bien con el precepto de la Igleſia, y no eſta deſpues obligado a confeſſarſe con el proprio ſacerdote. Luego tampoco en nueſtro caſo eſtara obligado a confeſſarſe con el proprio ſacerdote, para cumplir con el precepto, porque en ambos caſos ſe confieſſan con licencia del Papa.

Acerca deſta concluſion ſe ha de aduertir, que eſtos priuilegios de varias y diuerſas maneras ſe han concedido a los religioſos ſegun la variedad de los tiempos. Lo qual conſta de varios y diuerſos priuilegios que ſe concedieron a las religiones de los quales no es neceſſario hazer mencion en particular. Porque finalmente en el Concilio Tridētino, en el Decreto muchas vezes traydo ſe determino, que ſin aprouacion del Obiſpo ninguno pudieſſe aunq̄ fueſſe religioſo, oyr las confeſsiones de los ſeglares, ni ſer idoneo para oyrlas, ſino tiene beneficio Parrochial, o eſta aprouado por el Obiſpo. Deſuerte que deſpues del Concilio Tridentino los religioſos para oyr confeſsiones de ſeglares tienen neceſsidad de eſtar aprouados por el Ordinario. De propoſito dixe para oyr confeſsiones de ſeglares. Porque para oyr las confeſsiones de los religioſos baſta que tengan licencia de los Prelados de los tales religioſos. Porque los tales Prelados ſon como proprios curas de los religioſos. *Conc. Trid. ſeſſ. 23. ca. 15.*

La primera dificultad es, ſi el religioſo aprouado y expueſto por el Obiſpo tiene neceſsidad de ſer expueſto y aprouado otra vez, muerto el Obiſpo que le expuſo y aprouo, o auiendo acabado ſu oficio. Deſta dificultad ya queda dicho arriba: alli ſe podra ver. Pero hafe de aduertir vna coſa digna de gran conſideracion, y es, que en la bula de la Cruzada plomada, que es el original, ſu Sanctidad, a aquella clauſula de la bula, que podays eligir confeſſor, &c. añade, que quanto a los regulares baſta que vna vez aya ſido aprouado por el Ordinario, para poder

ser eligido por fuerça y virtud de la bula de la Cruzada. Acerca desto se ha de aduertir, que es muy antiguo priuilegio de los religiosos de las Ordenes mendicantes, que el que esta vna vez aprouado sea aprouado para siempre. Este priuilegio les concedio el Papa Benedicto Vndecimo, en vna extrauagante, que comiença, *Inter cunctas de priuilegijs*. Ansi lo dize el Padre Maestro Soto, y otros Doctores. De suerte, q̃ quando vn confessor de las Ordenes mendicantes esta aprouado vna vez en vn Obispado, queda para siempre aprouado en el, aunque muera el Obispo que le aprouo, y venga otro que suspenda todos los confessores aprouados por sus anteceſſores. Este es el priuilegio, al qual parece que alude la clausula de la bula. Acerca deste priuilegio, es la primera duda, si el Cõcilio Tridentino le reuoca en aquel Decreto, que ya hemos citado. Porque en aquel Decreto se determina, que el idoneo para oyr confesiones de seglares, ha de estar aprouado por el ordinario, y este tal no esta aprouado por el Ordinario. En esta dificultad, algunos Doctores han tenido, q̃ el tal priuilegio esta reuocado por aquel Decreto del Concilio Tridentino. Porque en el fin del se reuocan todos los priuilegios que ay en contrario de aquel Decreto. De suerte, q̃ aunque el confessor de las Ordenes mendicantes, este vna vez aprouado, tiene necesidad de nueua aprouacion si el Prelado reuoca las licẽcias, y las aprouaciones.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 3.

A esta dificultad cõforme a mi parecer se responde, que este priuilegio no esta reuocado por el Concilio Tridentino. Este parecer tienẽ muchos hombres doctos, y le tiene el Padre Maestro Soto, en el lugar immediatamente citado. Esta resolucion se prueua, porque el Concilio Tridentino, en aquel Decreto tan solamẽte pretende quitar aquella libertad que tenian los confessores de las Ordenes mendicantes, concedida por Benedicto Vndecimo, el qual les daua plenissima autoridad para predicar, y oyr de confesion sin hazer presentacion alguna a los Obispos, o a sus Prouisores. Y tambien pretendio el Concilio quitar vn priuilegio cõcedido por Bonifacio Octauo, el qual concedia a los Prelados, que presentassen sus Frayles predicadores, y confessores idoneos, y que no les queriendo dar el Obispo licencia por hallarlos poco suficientes a su parecer, su Sanctidad se la daua, y otros semejantes priuilegios concedieron otros Papas. Estos priuilegios pretende el Concilio Tridentino reuocar. Luego no reuoca este priuilegio de que vamos hablando. Lo segundo, porque el Concilio Tridentino solamente pretende que los seglares no se confiessen con qualquier sacerdote, sino que este aprouado por el Ordinario. Luego este priuilegio de que vamos hablando, no esta quitado, ni reuocado. De manera, que estando tan solamente en el Derecho del Concilio Tridentino este priuilegio esta en su fuerça: y el aprouado por el Obispo siempre esta aprouado. Pero toda via ay dificultad, si aquel priuilegio esta reuocado por algun Motuproprio, aunque no este reuocado por aquel Decreto del Concilio Tridentino.

A esta duda se responde, que aquel priuilegio que tenian los religiosos de las Ordenes mendicantes, y que dio tambien Pio Quinto, esta reformado, y reuocado quanto a algo, por el mismo Pio Quinto, porque en vn Motuproprio del mismo Pio Quinto, reuocando quanto a algo lo que antes auia concedido, dize que la aprouacio que haze el Obispo de los dichos religiosos, dura todo el tiempo que dura el Obispo que los aprouo, y que el Obispo que sucediere los puede suspender, y examinar otra vez, y la Congregacion de los señores Cardenales determino ser esto verdad ansi, y que ansi lo determino Pio Quinto, en vna constitucion que hizo en el sexto año de su Pontificado en el mes de Agosto, y que la tal constitucion no esta reuocada por Gregorio XIII. en el Motuproprio que reduxo los priuilegios de los religiosos mendicantes a los terminos del Concilio Tridentino de suerte, que esta es la verdadera sentencia que se ha de seguir, y tener. Pero hase de aduertir, que por virtud de la Bula de la Cruzada, en aquella clausula referida se puede elegir qualquier religioso de las Ordenes mendicantes, que vna vez fue aprouado absolutamente, y sin limite ninguno, ni restricion. Porque como deziamos, la Bula plomada lo dize expressamente. De suerte, que aunque absolutamente el priuilegio de los tales religiosos esta reformado, y restringido: pero quanto a lo que toca a poder ser elegido por virtud de la Bula de la Cruzada, esta toda via en su fuerça. Pero hase de aduertir lo que aduierte muy muy bien la Summa Angelica, que si los Obispos aprueuan los religiosos con alguna limitacion, o restriction, o con condicion alguna, o hasta cierto tiempo, o hasta que sea su volũtad, pueden muy bien reuocar y suspender las licẽcias assi dadas: y acabado el tiempo y termino dellas, quedan suspensas, y si aprueua hasta que sea su voluntad, se acaba la tal aprobacion con su muerte, pues entonces tiene fin su volũtad. De suerte, que segun este parecer estan obligados los confessores regulares assi aprobados, acabada la condicion y termino de sus licẽcias pedir otras: porque acabada la tal licencia, luego se acaba la jurisdiction que da el Sũmo Pontifice a los aprobados por los Obispos. La qual sentencia tiene verdad, quãdo el Obispo, o Prouisor pone la tal restriction por falta de ciencia y saber del confessor, y para que estudie mas. Pero si el Obispo lo hiziesse por hazer vexacio, y dar pesadumbre a los religiosos, y no por falta de saber, no tendria esto verdad, y de ningũ Obispo es de creer que lo hara por esta causa y razon. Porque todos son muy aduertidos y mirados. Pero echarseya de ver que lo hazen por esta razon, y por dar molestia, quando indiferẽtemente a todos los religiosos diessen las licẽcias coartadas y restrictas. La razon es, porque este priuilegio fue concedido a los tales religiosos, para libertarlos de las vexaciones de los Ordinarios. Verdad es, que quando los religiosos

Angel. in Sũma. v. confessor 4. n. 25.

ral, confeſſandoſe con qualquier ſacerdote, no auiendo copia del proprio ſacerdote, ni otro que tenga poteſtad ſubdelegada. Lo vltimo ſe prueua, porque el Papa no puede reſeruar caſos para el articulo de la muerte: porque ſi los reſeruaſſe pecaria mortalmente, porque no tiene poteſtad para deſtruycion de la Igleſia, ſino para ſu edificacion. Y la tal reſeruacion ſeria para deſtruycion. Luego de derecho Diuino es, que en el tal articulo qualquier ſacerdote puede abſoluer al penitente de qualeſquier pecados, y cenſuras. Eſta opinion anſi declarada tiene probabilidad, por los Autores y los buenos fundamentos.

A eſta duda, mi parecer es, que es muy mas probable que no es de derecho Diuino, ſino tã ſolamente de derecho Eccleſiaſtico, que en el articulo de muerte qualquier ſacerdote puede abſoluer a qualquier penitente, de qualeſquier caſos y cenſuras, aun en caſo que no aya copia de proprio confeſſor, ni de otro que tenga poteſtad ſubdelegada. Eſta ſentencia parece que tiene Sancto Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del primero argumento. *Durand. in 4. d. 19* Eſta miſma tiene Durando, y el Maeſtro Soto, *Soto in 4. diſt. 18. q. 4. art. 4.* y todos los Thomiſtas en el lugar citado. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero del vſo de la Igleſia, la qual ſiempre que reſerua algun caſo pone aquella excepcion, ſino fuere en el articulo de la muerte. De lo qual parece que ſe colige, que de derecho Eccleſiaſtico ſe puede abſoluer en el articulo de la muerte. Eſto miſmo ſe determina y ſe dize en los Capitulos del Derecho que quedan citados en la concluſion. Lo ſegundo ſe prueua, porque Chriſto nueſtro Señor dio a San Pedro toda la plenitud del poder, y de la juriſdiction. Luego en aquel caſo, la juriſdiction que tiene el ſacerdote, le ha de venir de San Pedro, y por conſiguiente es de derecho Eccleſiaſtico.

A la primera razon en contrario ſe ha de dezir, que en aquellas palabras del Concilio no ſe ſignifica ſer de derecho Diuino, ſino tan ſolamente ſe ſignifica, que la Igleſia que ſe rige, y gouierna por el Eſpiritu Diuino, y que tiene poteſtad para edificacion de los fieles, ſiempre ha concedido authoridad de abſoluer en el articulo de la muerte.

A la ſegunda dificultad ſe reſponde facilmẽte, que el tal penitẽte, en el articulo de la muerte no eſta en extrema neceſsidad hablãdo abſolutamente: porque tiene otro medio para ſaluarſe, que es la contricion, con orden a la confeſsion. A la tercera razon ſe reſponde, que ſin duda ninguna el Summo Pontifice puede muy bien quitar el authoridad de abſoluer en el articulo de la muerte: de tal ſuerte, que la abſolucion ſi ſe haze no ſea valida: pero pecara el Sũmo Pontifice haziendo tal coſa. Y anſi como la Igleſia ſe gouierna por el Eſpiritu Sancto, teniendo atencion a la ſalud eſpiritual de las almas nunca lo hara: porque ſi lo hizieſſe haria vna coſa muy aborrecible a Chriſto, y pernicioſa a la Igleſia.

La ſegunda dificultad es, ſi qualquier ſacerdote en el articulo de la muerte puede abſoluer a qualquier penitente, de qualeſquier pecados, y cenſuras, eſtãdo preſente el proprio Parrocho, o otro que tenga juriſdiction delegada. La razon de dudar es, porque en el tal caſo no tiene el penitente ninguna neceſsidad, porque facilmente ſe puede confeſſar, con el proprio ſacerdote, o con el que tiene juriſdiction ſubdelegada. Luego en el tal caſo no ſe puede confeſſar con otro ſacerdote.

En eſta dificultad algunos Doctores tuuieron que ni de derecho Diuino, ni de derecho Eccleſiaſtico, ſe puede confeſſar con otro ſacerdote, ni otro ningũ ſacerdote le puede abſoluer. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Victoria y otros Doctores: y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez ſobre la Bula de la Cruzada, 6. nono, duda 1. acerca de aquella palabra, en el articulo de la muerte.

Digo lo primero, que no tiene probabilidad ninguna dezir, que en el dicho caſo, por fuerça y virtud del derecho Diuino, le puede abſoluer otro ſacerdote que el proprio, o el que tiene juriſdiction ſubdelegada. Eſta concluſion ſe conuence claramente, porque el tal penitente no tiene ninguna neceſsidad eſpiritual, como conſta del caſo. Luego no es de derecho Diuino, que le pueda abſoluer qualquier ſacerdote.

Digo lo ſegundo, que de derecho Eccleſiaſtico, muy mas probable es, que en el articulo de la muerte qualquier ſacerdote puede confeſſar y abſoluer al penitente, aunque eſte preſente el proprio ſacerdote, o otro que tenga poteſtad ſubdelegada. Eſta concluſion ſe prueua, porque eſta juriſdiction que ſe da para el articulo de la muerte, es de derecho Eccleſiaſtico. Y el derecho Eccleſiaſtico no pone excepcion ninguna, ſino tan ſolamente dize, que qualquier ſacerdote puede abſoluer a qualquier penitẽte, de qualeſquier pecados y cenſuras. Luego en el articulo de la muerte, qualquier ſacerdote puede confeſſar, aunque eſte preſente el proprio Parrocho, o otro que tenga juriſdiction ſubdelegada. Y eſto era muy conueniente a la piedad de la Igleſia, que en aquel caſo dieſſe juriſdiction a todos los ſacerdotes por ſer tan grande la neceſsidad del penitente, y el peligro muy grande. A la razon de dudar ſe reſponde, que conuence, que no es de derecho Diuino, pero no conuence que no ſea de derecho Eccleſiaſtico.

Tercera duda. Si qualquier ſacerdote en peligro de muerte puede abſoluer a qualquier penitente de qualeſquier pecados y cenſuras. La razon de dudar es, porque el hombre por fuerça del derecho Diuino no ſolamente eſta obligado a confeſſarſe en el articulo de la muerte, ſino tãbiẽ quando ay peligro de muerte. Luego ſino tiene copia de proprio cõfeſſor, ni de otro q̃ tenga juriſdiction ſubdelegada, podra y eſtara obligado a cõfeſſarſe cõ qualquier otro ſacerdote, el qual le podra abſoluer de qualeſquier pecados reſeruados, y de qualeſquier cenſuras, porque la reſeruaciõ de los caſos que es de derecho Eccleſiaſtico, no ha de impedir al dere-

cho Diuino. En esta dificultad, y por la fuerça deste argumento Syluestro tiene, que no solamente en el articulo de la muerte, pero tambiẽ en el peligro de la muerte puede qualquier sacerdote absoluer a qualquier penitente de todas las censuras y casos reseruados. Pone exemplo en aquel que entra en el mar, y ha de nauegar nauegacion peligrosa, o en aquel qne ha de entrar en alguna batalla. Este Autor confunde el articulo de la muerte con peligro de muerte. Esta sentencia no es del todo improbable. De la qual se ha de ver el Doctor Nauarro. El qual sigue esta sentencia.

Syl. v. confessor. 1. §. 6. mem: bro. 7. & ver. absolu. 1. q. 2.

Nauar. in Manu. c. 26. n. 26.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, y casi cierto, que en el peligro de muerte, no puede qualquier sacerdote absoluer a qualquier penitente de qualesquier pecados y censuras. De suerte que ay gran diferencia entre ar ticulo de muerte, y peligro de muerte. En el ar ticulo de muerte puede, y en el peligro de muerte no puede. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y el P. Maestro Cano, y esta siguen todos los Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Esta resolucion se prueua lo primero, porque todos los derechos arriba citados hablan en el articulo de la muerte. Luego no se ha de entender la tal concesion en peligro de muerte: porque como queda dicho, peligro de muerte es cosa diferentissima que articulo de muerte. Y no lo diziendo claramente el derecho, no es razon estender el tal priuilegio. Lo segundo se prueua, porque de otra manera seguirsehia, q̃ si vno uuiesse cometido vn pecado de heregia, o otro pecado reseruado al Summo Pontifice, que por el mismo caso que quisiesse embarcarse, y passar a las Indias, le pudiessen absoluer de los tales pecados, y censuras, lo qual es grandissimo inconueniente.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 4. Canus in relectio. de pœn. p. 5.

A la razon de dudar se responde, que tambiẽ el Papa por derecho Diuino puede reseruar casos, los quales no concede sino es en el articulo de la muerte. Y esto no es grande inconueniente: porque suficiẽtemente se prouee al que se quiere poner en peligro de muerte, q̃ le puedan absoluer de los demas pecados directamente, y que indirectamente le absueluan de los reseruados. Pero estara obligado si sale del peligro de muerte a yr al superior, para q̃ le absuelua de los reseruados.

A esta duda esta junta otra, si esto se ha de entender tan solamente en el articulo de la muerte verdadero, o en el que se presume ser articulo de muerte. Pongo por exemplo, quando el enfermo realmente no estaua en el articulo de la muerte, sino presumiose que estaua en el, por que ansi lo dixeron los medicos, y le mandarõ confessar, y le obligaron a ello. A esta duda mi parecer es, conforme a lo dicho arriba, que tambien se ha de entender del articulo de muerte presumpto: porque es cosa moral, y hase de juzgar moralmente, conforme a los hombres sabios y prudentes.

La quarta duda es, si todos los sacerdotes aũque esten descomulgados, suspensos, y degradados, schismaticos, hereticos, y apostatas de la fe, pueden oyr confessiones en el articulo de la muerte.

La primera sentencia es, que todos los sacerdotes pueden oyr confessiones, sacados estos nombrados en el titulo de la duda, los quales en el articulo de la muerte no las pueden oyr. Esta sentencia tiene algun fundamẽto en la doctrina de Sancto Thomas que dize, que el sacramento del baptismo se puede recebir en el articulo de la muerte de los schismaticos, y hereticos. Pero en ningun caso pueden licitamente consagrar la Eucharistia, o ministrar los demas sacramentos. Y en otro lugar enseña, que los q̃ reciben los sacramentos de los hereges, y schismaticos, y descomulgados no reciben gracia. Lo mismo parece que siente Graciano quanto dize, que los demas sacramentos sacado el baptismo, no los han de ministrar los hereges, y schismaticos, y si los ministran tienen efecto mortifero. Y esta sentencia parece que tiene Nauarro en el lugar citado, y Alexandro segundo.

D. Thom. 3 p. q. 67. art. 3. ad 2. & in 4. dist. 10. q. 2. ar. 1. quæstiũc. 2. Gratian. 14. q. 1. c. subdiaconus. Alexan. secũdus. 14. q. 1. cap. audiuimus.

Esta sentencia no tiene aparencia ninguna. La razon es, porque es durissima cosa dezir, q̃ en tan grande necessidad como es la del articulo de la muerte, el suspenso y descomulgado, no pueda ministrar el sacramento de la penitencia. Particularmente el derecho no saca sacerdote ninguno, ni pone alguna excepcion. La segunda es, que todos los sacerdotes en el articulo de la muerte, tiene tal poder de absoluer, sacando los hereges, y los Apostatas. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto. La razon desta sentencia es, porque este sacramento de la penitencia, no es de tanta necessidad como el baptismo, y ansi lo enseñan todos los Theologos. Luego muy aparente, y muy probable es, que los hereges y apostatas, que no tienen vso de jurisdiction, no tienen licencia para ministrar el sacramento de la penitencia. Particularmente que se podia muy bien tener, que estos tales, no administraran deuidamente el sacramento de la penitencia. Esto se puede confirmar, porque co los tales sacerdotes no pertenezcan a la Iglesia, no es fuera de razon excluyrlos del tal poder y jurisdiction. Esta sentencia es probable, y lleua mucho camino.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. 4. art. 4.

A esta duda se responde, que la mas probable sentencia de todas es que en el articulo de la muerte todos los sacerdotes, sin excepcion ninguna, tienen autoridad y poder para administrar el sacramẽto de la penitẽcia, y absoluer de qualesquier pecados, y censuras, aunque el sacerdote sea hereje, y schismatico. Esta sentẽcia tiene Palude, y Syluestro, y Cayetano el Padre Maestro Soto no va del todo fuera desta sentencia. Sancto Thomas tambien en el lugar citado enseña lo mismo, porq̃ no pone excepcion ninguna, sino antes dize, que todos los sacerdotes pueden confessar en aquel articulo. Esta sentencia se prueua: porque el derecho no pone excepcion ninguna: particularmente el Concilio Tridentino, q̃ sabia muy biẽ esta

Palud. in 4. dist. 25. q. 2. Sylu. ver. cõfessor. 1. q. 2. Caiet. v. absolutio Sot vbi supra.

esta variedad de opiniones. Luego no ay razõ para que nosotros pongamos la tal excepcion. Lo segundo se prueua, porque como es regla de derecho la necessidad carece de ley. Luego aunque aya ley, que todos estos sacerdotes subjectos a censuras, no puedan ministrar el sacramento de la penitencia, no se ha de entender en el articulo de la muerte, en el qual ay tanta necessidad. Esto se confirma, porque esta concession esta hecha en fauor de los penitentes, y no de los sacerdotes. Al fundamento de la primera sentencia se responde, que Sancto Thomas en aquellos lugares nunca enseña, que los tales sacerdotes no pueden ministrar sacramentos, sino tan solamente dize, que no los pueden ministrar licitamente, porque tienen obligaciõ a tener contricion de sus pecados, y boluerse a la Iglesia para administrarlos licitamente. Y si no hazen esto dan verdadero sacramento, pero pecan mortalmente, como peca mortalmente el que administra el sacramento de la penitencia en pecado mortal. Y Graciano quiças que tuuo aquella sentencia y Alexandro segundo, hanse de entender fuera del caso de necessidad. Porque como consta manifiestamente de todo el Capitulo, no ay palabra que signifique lo cõtrario.

La vltima duda acerca desta conclusion puede ser, si el penitente en el articulo de la muerte tiene copia de confessor que no este subjecto a censura, ni tenga alguna de las calidades ya dichas, si pecara mortalmente confessandose cõ vno destos tales sacerdotes. Desta duda se ha de dezir ex professo en otro lugar. Lo que aqui queda determinado es, que todos los sacerdotes qualesquiera que sean, tienen verdadera jurisdiction para absoluer en el articulo de la muerte. Y que la confessiõ no sera inualida por falta de jurisdiction: aunque puede ser inualida por otro camino: de lo qual no tratamos agora.

Segunda conclusion. Si el penitente escapa del articulo de la muerte, no es necessario que vaya al proprio sacerdote para que le absuelua de los pecados que le absoluieron en el articulo de la muerte. Lo mismo digo de la descomunion, o censura que le absoluieron en el articulo de la muerte. No tiene necessidad de yr al Pontifice, o al superior, para que le absuelua de la tal descomunion. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los Doctores. La razon es, porque el tal, verdaderamente, y sin condicion ninguna quedo absuelto de todos sus pecados, y censuras. Luego no esta obligado a yr al proprio Parrocho, o al superior, para que le absuelua dellas. Pero hase de aduertir, que si alguno estuuo en el articulo de la muerte, y le absoluieron de algunos pecados que estauan subjectos a censura Ecclesiastica de descomunion, si este tal sale del articulo de la muerte, esta obligado luego que como damente pudiere yr al superior, que le auia de absoluer de la censura, sino estuuiera en el articulo de la muerte. Y no ha de yr para que le absuelua, que ya esta absuelto, sino ha de yr a rece-

D. Thom. addit. q. 8. art. 6. ad 2.

cebir humilmente sus mandamientos, y satisfazer. Esto esta determinado en el derecho. Y sino haze esta diligencia boluera a caer en las mismas censuras, como se determina en el mismo derecho. La razon es, porque aunque este tal este ya absuelto de los pecados y censuras, es necessario que satisfaga, y assi lo enseña el Padre Maestro Soto en el lugar alegado. Esto se entiende, quando en el articulo de la muerte le absuelue a vno de los pecados y censuras, por fuerça y virtud del derecho Ecclesiastico. Porque absoluiendole por virtud de la Bula de la Cruzada, no es necessario quando vno escapa de la enfermedad, yr al superior como ya queda dicho arriba. Verdad es, que algunos Doctores dizen lo mismo en el articulo de la muerte, que ha de acudir al superior, aunque este absuelto por virtud de la Bula de la Cruzada. Y assi lo dize Nauarro, porque dize que absuelue, *ad reincidentiam*, de los casos reseruados, diziẽdo. Si desta enfermedad en que estas, Dios por su misericordia te librare, sea te reseruada esta absolucion para el verdadero articulo de la muerte. Pero en la Bula no ay tal addito, sino absolutamente absuelue. Y assi no ay que acudir al superior. Hase de aduertir, que en el derecho Ecclesiastico, los que absuelue en el articulo de la muerte de casos reseruados, estan obligados a yr al superior, quando tiene annexa descomunion mayor: mas quando tienen annexa otra pena, o censura Ecclesiastica, no estan obligados a yr al superior. Esto enseña Nauarro, y Angles. La razon es, porque el derecho solamente habla de los casos que tienen annexa descomunion. Y como es ley penal, no se ha de estender a otros casos, sino tan solamẽte a estos.

Cap. eos qui, de sent. excommunic. in 6.

Nauar. in Manu. c. 26. n. 1.

Naua. in Man. cã. 26. n. 28. Angl. in Suma, q. de confes. art. 5. difficult. 5. Cap. eos qui, de sent. excõmunic. in 6.

Cap. XV. De otras condiciones, y calidades que ha de tener el confessor fuera de la jurisdiction.

EN los Capitulos passados auemos tratado de la jurisdiction y authoridad de absoluer, que es necessaria en el ministro de la confessiõn: es necessario tratar de otras calidades y condiciones, que son muy necessarias en el ministro de la confessiõ para que haga bien su oficio. Cayetano en la Summa, fuera del poder que ha de tener el confessor, pone tres condiciones, y calidades. Ciencia, Prudencia, y Bondad. Y estas mismas ponẽ los demas Autores, y las auemos de declarar en particular.

Primera conclusion de lo que toca a la ciencia, necessario es, que el confessor tenga suficiẽte ciencia para confessar, y sino la tiene peca mortalmente oyendo confessiones. Esto enseña S. Thomas, San Buenauentura, y Syluestro, Cayetano en el lugar citado, y todos los Theologos, y Iuristas. Esta conclusion se prueua

Caieta. in sum. ver. confes. de qualitatibus confessoris. D. Thom. 4. d. 17. D. Bonau. ibi. Sylu. v. confes. 3. circa princ.

del Capítulo, *Omnis*, en el qual se determina, que el confessor ha de tener ciencia y saber, cõ el qual pueda inquirir los pecados, y las circunstancias de los pecados. Lo segundo se prueua, porque el ministro de la confesion principalmente haze oficio de juez, y tambien le haze de medico. Luego ha de tener bastante ciencia y saber para pronunciar la sentencia, y curar de las enfermedades del pecado. Pero es necessario mas en particular, declarar la ciencia y saber que ha de tener el tal confessor.

De lo dicho se sigue, que el confessor ha de tener ciencia inquisitiua de los pecados, y las circunstancias del pecado, y del pecador. Ha de saber distinguir lo que es pecado, de lo que no lo es, y saber distinguir el pecado mortal del venial, y las especies de pecado mortal que son entre si distinctas. Y tambien las circunstancias que mudan la especie de pecado, o que agrauan notablemente dentro de la misma especie. Ha de saber dudar acerca destas cosas que son de necessidad de la confesion, y saberlas consultar con hombres doctos. Tambien ha de saber de que pecados puede absoluer al penitente, y de que pecados no le puede absoluer. Y como dize Cayetano en el lugar alegado: aqui se incluye que el confessor ha de saber las condiciones del penitente, como si esta descomulgado, o irregular, o si es casado impedido para pedir el debito conjugal, si esta obligado a restituyr, y como y quando, y quanto esta obligado a restituyr. Enseña Cayetano, que el que no sabe estas cosas no se atreueria a escusarle de pecado mortal, si oyesse confessiones. Desta regla pone dos excepciones. La primera es, si el penitente es hombre docto, y letrado, de tal suerte, que puede suplir el defecto de ciẽcia que ay en el confessor. Entonces no se requiere tanta ciencia y saber en el confessor: porque el mismo penitente le puede muy bien industriar. Entonces no sera pecado mortal el oyr al tal penitente.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 3. De lo qual se sigue, como dize muy bien el Padre Maestro Soto que no es necessario que el confessor tenga la misma ciencia, è igual ciẽcia en todos los lugares. En vn lugar es necessario que sea mas docto y sabio que en otro, segun la calidad de los lugares, y de las personas. Mas docto ha de ser el que oye confessiones en Madrid, o en Seuilla, o en otros lugares semejantes, donde ay tratos y contratos graues que no en otros lugares pequeños donde no ay semejantes tratos y contratos: y assi se suelen aprobar algunos sacerdotes para algunos lugares pequeños, y no para otros lugares grandes.

La segunda limitacion es, si el sacerdote es hombre cuerdo, el qual aunque no este prompto en el saber estas cosas, pero sabe dudar, y mirar los libros, y consultar los hombres doctos, de tal suerte que ninguna cosa determina hasta que la entiende. Si el sacerdote sabe claramente que no tiene bastante ciencia y saber para oyr las confessiones, pecara mortalmente si las oye, aunque este aprouado por el Ordinario: y juzgado por idoneo. Y aunque se lo mande estrechamente el Obispo, y debaxo de precepto no puede oyr confessiones sabiendo el claramente que no es idoneo. Assi lo enseña Syluestro en el lugar citado. Y la razon es clara, porque el Obispo en la aprobacion del tal claramente yerra, y el confessor sabe muy bien que yerra en mandarle confessar, luego no esta obligado a obedecerle. La duda es, si el confessor duda si tiene ciencia bastante para oyr confessiones, y la duda es razonable, si podra oyr confessiones sin pecar mortalmente.

A esta duda se responde, que el tal por su proprio parecer y authoridad no puede oyr confessiones. La razon es, porque el tal duda si peca mortalmente oyendo las confessiones: porque duda si es suficiente confessor: luego oyendolas peca mortalmente, por el peligro a que se pone de pecar mortalmente.

Pero hase de aduertir, que si el sacerdote duda razonablemente de su suficiencia, y lo dize al superiõr, y al Obispo subjectandose a su parecer, y el Obispo, o superior lo juzga por idoneo ha de deponer la duda, y no pecara mortalmente oyendo las confessiones. Assi lo enseña Syluestro en el lugar citado, y es comun sentencia de los Doctores. La razon es, porque puede muy bien deponer aquella duda que tiene con el parecer y juyzio del superior.

La segunda conclusion. El sacerdote ha de tener prudencia en el oyr: y para oyr las confessiones. Esta conclusion enseña Cayetano, y Syluestro en los lugares citados, y todos los Doctores. Esto se prueua lo primero del Capitulo *Omnis*, en el qual claramente se dize, que el confessor ha de ser muy prudente, y auisado para oyr las confessiones. Lo segundo se prueua, porque el confessor haze oficio de juez, y de medico, como se dize en el mismo Capitulo: y para hazer estos oficios es menester ser muy prudente, pero es necessario mas en particular saber la prudencia que ha de tener el tal confessor para oyr deuidamente las confessiones. Lo primero ha de tener prudencia para despues de admitido vno por penitente, para persuadir y amonestarle con buenas razones, que diga los pecados particularmente mas graues no se escandalizando de nada, y diziendole que no ay de que se escandalizar, porque todos somos flacos y miserables, y que si la Diuina gracia no nos detiene caeriamos en grauissimos pecados, y hale de dezir al penitente otras semejantes razones a proposito de que el facilmente manifieste su conciencia: no le ha de escandalizar luego al principio con la grauedad de los pecados: porque esto es ocasion de que el penitente se encoja, y no descubra su conciencia, como es necessario, y aun algunas vezes con su imprudẽcia sera causa que el penitente cometa algun graue sacrilegio callando algun graue pecado: por escandalizarse imprudentemente. Hale de dexar dezir los pecados a su manera, aunque los diga grosseramente, oyendole con mucha blandura los

peca-

pecados, para que el confessor pueda entender en que pecados anda embuelto, para que le pueda preguntar dellos. Despues de auer el descubierto su consciencia a su modo, y grossera-mẽte el confessor con gran prudencia le ha de preguntar acerca de aquellas cosas que el ha dicho, y tambien de otras cosas que es muy probable y aparente que el ha dexado de confessar. Ha de tener gran prudencia el confessor, y no ser molesto en preguntar demasiadamente. De suerte que se escandalize a si o al penitente: particularmente preguntando demasiadamente las cosas que pertenecen a la deshonestidad. En sabiendo la especie del pecado de deshonestidad, o la circunstancia que es necessario declarar en la confession, todo lo demas que se pregunta es imprudencia del confessor, y es traerle a la memoria lo que le puede ser ocasion de pecar. Tambien ha de ser prudente en hablar al penitente con palabras honestas, y no ha de vsar de palabras torpes, aunque la materia de su naturaleza no sea muy limpia. Tambien es necessaria la prudencia acerca de los medios que ha de poner para dos cosas. Lo primero es, para que le desagraden las culpas passadas con las quales ofendio la Diuina Magestad. Lo segundo para tener firme proposito de mudar la vida, y no pecar jamas mortalmente. Para lo primero se puede amonestar con la Diuina bondad y misericordia que nos crio y redimio, poniendole delante el gran mal, que es ofender a tan buen Señor, que tanto bien nos ha hecho, y nos haze siempre. Para lo segundo ha de tener prudencia, procurando quitar todas las causas, y ocasiones de pecar y las malas compañias, y el yr frequentemente a casas dõde ay peligro de pecar. Hase de poner delãte la muerte, y el juyzio de Dios, y otras cosas semejantes para que enmiende la vida. Finalmente ha de tener gran prudencia en poner le deuida satisfaction, y que sea proporcionada con el penitente mas que no con los pecados. Hale de dezir quan graue cosa sea la ofensa cometida contra Dios, y que no se le da mayor penitencia, no porque no la merezcan sus pecados, sino porque no tiene fuerças para podella lleuar. Particularmente ha de tener gran cuydado el confessor, que la penitencia y satisfaction antes sirua de firmar en el bien al penitente que no de nazer perfecta satisfaction por las penas deuidas en el purgatorio. La razon es, porque mucho mayor bien es guardar la ley de Dios, que no satisfazer por las penas deuidas en el Purgatorio. Esto se confirma, porque el sacramento de la penitencia mas se ordena a librar el alma de la culpa, que no de la pena, porque es mayor mal la culpa que la pena: luego el confessor que ministra este sacramento, mas ha de tener atencion a librar el hombre del pecado que de las penas deuidas por el pecado.

Tercera conclusion, de lo que toca a la bondad que deue tener el confessor. Para administrar dignamente el sacramento de la penitencia, es necessario que el sacerdote no tenga pecado mortal, sino que este en gracia. De suerte, que si cometio algun pecado mortal ha de tener por lo menos contricion del tal pecado. En esta conclusion conuiene todos los Doctores, y muy en particular Cayetano en el lugar arriba citado. Esto se prueua, porque si alguno ministra el sacramento de la Penitencia estando en pecado mortal, quanto es de su parte comete vn pecado de sacrilegio: porque trata indignamente el Sacramento, y lo manzilla, y ensuzia. De lo qual se dize mas en particular, tratando de los Sacramentos en general, y en comũ. Verdad es, que no esta el tal confessor obligado a confessarse de sus pecados para ministrar este sacramento, sino basta que tenga contricion, por la qual como por disposicion alcança la gracia.

Acerca desta conclusion ay vna duda, porque parece que basta tener attricion para administrar el sacramento de la penitencia. La razõ es, porque para recebir dignamente el sacramẽto de la Penitencia, de suerte que de gracia, es suficiente disposicion la attricion perfecta que deziamos arriba: luego para administrar dignamente este sacramento suficiente disposicion es tener attricion perfecta, aunque no tenga cõtricion: porque mas es recebir el sacramẽto que no darle.

A esta duda se respõde, que para administrar este sacramento dignamẽte no basta tener attricion, aunque sea muy perfecta, qual es la que basta para recibir el fructo del sacramento, quando se recibe. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y no se puede nadie apartar della. La razon es, porque mas perfection se requiere para administrar el sacramento de la penitencia, que no para recibirle: porque el que ministra tiene lugar de Dios, y causa la gracia, como instrumento suyo, y assi es necessario q̃ este en gracia. Pero el que recibe el sacramento no da gracia, sino antes la recibe: por lo qual no se requiere que tenga tanta perfection. De lo qual se sigue la clara solucion de la duda puesta, y de la razon de dudar.

Cap. XVI. De vna calidad de la confession, que es ser formada, ò informe.

PAra declaracion de las cosas que se han de dezir en este Capitulo es necessario saber que cosa sea confession formada, o informe. Hemos de suponer, que confession informe es, que es verdadero sacramento, pero no da gracia. La razon es, porque la vltima forma deste sacramento, como extrinseca, es la gracia que se significa, y causa con el mismo sacramento: por lo qual quando este sacramento nò causa gracia, siendo verdadero sacramento se llama sacramento informe, y confession informe. por el contrario, quando causa gracia se llama sacramento formado. De suerte, que no se llama sacramento informe, porque le falta la forma essencial, que

constituye el sacramento, que esta antes la ha de tener. De lo qual se colige, que quando la confesion es irrita y nulla, y tambien el sacramento, de suerte, que no tiene verdadera substancia de sacramento por algun defecto substancial, o por falta de jurisdiction no se ha de llamar confesion informe, sino confesion irrita y nulla.

Primera conclusion. Cosa posible es, y que acontece muchas vezes el darse confesion informe. Esta conclusion es cótra Ioannes de Mayores, y contra Adriano, y contra otros Doctores, que tienen, que qualquiera confesion que no da gracia no es verdadero sacramento. Pero nuestra sentencia tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos con el. Particularmente Capreolo, y el Padre Maestro Soto. Esta conclusion prueua Sancto Thomas en el lugar citado con muy buenas razones. Yo quiero traer algunas mas faciles, declarando primero esta sentencia con algunos exemplos. El primero, y mas proporcionado es, en la sentencia que pronuncia el juez en el foro exterior. La qual sentencia pueda tener alguna vez algun defecto que la haga injusta, de tal suerte que sea valida. Otras vezes pueden ser los defectos de tal suerte y calidad, que no solamente hagan la sentencia injusta, sino que la anulen, de tal manera que no valga nada. De essa misma suerte en el sacramento de la penitencia, que tiene vna manera de juyzio, puede auer vnos defectos, aun de parte del penitente, que totalmente irriten y anulen el sacramento, y la absolucion. Y otros puede auer, que aunque no anulen el sacramento lo hagan informe, de tal suerte que no de gracia. El segundo exemplo es en el sacramẽto del baptismo: el qual se puede recebir con tal disposicion que no sea sacramento. Como si vn adulto se baptizasse sin intencion de recebir el sacramento. Puede tambien recibirle vn adulto que tiene vso de razon con tal disposicion que sea verdadero sacramento, pero no de gracia: como sino lleuasse dolor ninguno de sus pecados. El tercer exẽplo es en el sacramẽto del matrimonio: el qual puede ser verdadero sacramento sin dar gracia ninguna. Como si se casassen dos estando en pecado mortal, seria verdadero sacramẽto de matrimonio, y no daria gracia. Esta conclusion assi declarada se prueua lo primero, porque todos los demas sacramentos pueden ser verdaderos sacramentos, aunque no den gracia. Esto se vee claramente en el baptismo, y matrimonio, como ya deziamos, y el sacramento de la confirmacion, y de la orden puede ser verdadero sin que de gracia: y lo mismo es de todos los sacramentos, si bien se considera: luego lo mismo sera deste sacramento. Lo segundo se prueua, porque la gracia, que es el efecto del sacramento: no es de su essencia: porq̃ su essencia es ser señal, y causa de la gracia: luego el sacramẽto se puede hallar sin que cause gracia. Lo tercero se prueua, porque mucho mas es recibir el sacramento, y el fructo del sacramento, que es la gracia, que no recibir tan solamente el sacramento, y por consiguiente, mejor disposicion se requiere para recebir el sacramento, y el fructo del sacramento, que no para recebir tan solamente el sacramento: luego puede vno estar dispuesto para recebir el sacramento, y no para recebir el fructo del sacramento. En el qual caso sera verdadero sacramento, aunque informe. Esta sentencia es, para quietar y sossegar las consciencias de los fieles. Porque el que haze semejante confesion informe, no esta obligado a boluer a confessar los pecados que alli confesso, sino la indisposicion con que llego al sacramento, y el impedimento que puso a la gracia quando fuere pecado mortal. Lo qual se declara mas en particular abaxo.

Maio. in 4. d. 17. q. 3. & q. 9. Adria. q. 5. de cõfessi. dub. 5. D. Tho. q. 9. add. art. 1. Capre. in 4. d. 17. q. 2. Sot. d. 18. q. 2. art. 2.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La segũda duda es, como puede ser que actualmente sea verdadero sacramento, y que no haga, y cause la gracia. La razon de dudar es, porque de razon del sacramento, es causar la gracia.

A esta duda se responde, que puede ser muy bien que sea verdadero sacramento, y q̃ actualmẽte no cause la gracia, como los demas sacramentos pueden ser verdaderos sacramẽtos sin causar gracia. Esta sentencia tienen todos los que tienen la conclusion principal. La razõ es, porque no es de essencia del sacramento causar actualmente la gracia, sino tener fuerça y virtud para causarla, aunque actualmẽte no la cause, por la indisposicion que ay de parte del subjecto. Como el fuego de su naturaleza es causador de calor, aunq̃ alguna vez nõ lo cause por no estar el subjecto dispuesto para recebirle. Lo segundo se puede dezir, que en aquel caso el sacramento tiene algun efecto: porque verdaderamente absuelue en el foro de la conscięcia, y la sentencia que se pronuncia es valida en aquel foro, y tiene su efecto: porque realmẽte no esta obligado a boluerse a confessar de aquellos pecados que confesso en aquella confession, aunque el sacramento en realidad de verdad no dio gracia.

La segunda dificultad es, porq̃ el sacramento de la penitẽcia es señal de la gracia, y ha de ser señal verdadera. En este caso no es señal verdadera de la gracia, porque no la da: luego no es verdadero sacramento.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ el sacramento en este caso es verdadera señal quanto a algo, pero no es entera y perfectamente señal verdadera por la indisposicio q̃ ay de parte del subjecto: que quanto era de parte del sacramento era señal verdadera entera y perfectamente. Declaremos este punto. El sacramento de su naturaleza es señal practica, q̃ obra lo que significa. Su verdad ha de ser practica que es el efecto mismo que haze. En este caso conforme a lo dicho no haze su principal efecto que es la gracia: y assi quanto a esto no tiene verdad. Pero quanto a el efecto del absoluer de los pecados en el foro de la conscięncia y penitẽcia, de suerte que no este obligado a confessarse dellos, tiene verdad: porque realmente lo causa.

La

La tercera dificultad es, como es posible que sea verdadero sacramento, y que no de gracia: porque sino da gracia es, porque el penitente recibe indignamente el sacramento de la penitencia, y por consiguiente peca mortalmente recibiendole: luego no puede ser verdadero sacramento: porque quando el penitente peca mortalmente en la confesion, no recibe verdadero sacramento.

A esta duda se responde, que aunque el penitente peque mortalmente en la confesion, porque impide el fructo del sacramento, con todo esto haze verdadero sacramento: porque no lo haze a sabiendas, sino con ignorancia vincible: lo qual se ha declarar mas en particular en las cosas siguientes que se dixeren.

Pero es necessario declarar mas en particular lo que es necessario para que el sacramento de la penitencia sea valido, aunq̃ sea informe: y que es necessario para que de gracia. Porq̃ como consta de lo ya dicho, mas condiciones son necessarias para que el sacramento de gracia, q̃ no para que sea verdadero sacramento. Acerca desto ay diuersos pareceres y sentencias. La primera sentencia es, que para ser el sacramento valido, aunque no fructuoso no se requiere dolor ninguno de parte del penitente, sino basta que se confiesse enteramente de sus pecados: de suerte que sin rastro ninguno de dolor puede auer verdadera essencia del sacramento de la penitencia sin que sea fructuoso. Esta sentencia tienen algunos Doctores de ninguna authoridad. Esta sentencia es falsa, y sin fundamento ninguno. Lo primero, porque el Cõcilio Tridentino para verdadera essencia del sacramento de la penitencia pide algun dolor. Y el Concilio Florentino, y Tridentino, y todos los Doctores enseñan, que vna parte necessaria para constituyr el sacramento de la penitencia, es contricion debaxo de la qual se entiende atricion, y dolor no tan perfecto. Lo segundo se prueua, porque no puede auer verdadera cõfesion a manera de acusacion sin algun aborrecimiento del pecado: luego para auer verdadera essencia de sacramento de la penitencia es necessario, algun dolor. La segunda sentencia es de Cayetano, la qual explica el muy a la larga, y diziendo muchas cosas que no se pueden aqui referir por la breuedad. Tambien se han de ver otros Authores, como es Paludano, San Antonino, Syluestro y otros Summistas que dizen muchas cosas para declaracion deste punto: yo pretendo declaralle breuemente, y con la mayor claridad que fuere possible.

Conc. Trid. sess. 14. c. 4.

Caiet. to. 1. opusc. tract. 5. q. 5.

Palud. in 4. d. 17. q. 8. D. Anton. 3. part. tit. 14. c. 19. Syl. v. confessor. 1.

La segunda conclusion, quando el penitente no tiene dolor ninguno ni proposito de cessar de los pecados, la tal confesion no vale nada, ni tiene essencia de confesion, y si el confessor le absuelue, ora sea a sabiendas, ora con ignorancia, aunque sea inuincible la tal absolucio no vale nada ni es de efecto alguno. Lo mismo se ha de dezir quando el penitente no haze diligencia alguna para pensar sus pecados, aunque tenga dolor y proposito de emendarse. En esta conclusion han de conuenir y conuienen todos los Theologos, los quales se han de ver con Sancto Thomas en el lugar citado de la conclusion passada. Esta conclusion se prueua lo primero, porque el Concilio Florentino, y Tridentino enseñan que la materia deste sacramento es contricion, y cõfesion de todos los pecados que tiene en la memoria: luego en este caso no es sacramento de confesion: porque no ay materia ninguna, pues que no ay dolor ni diligencia para traer a la memoria los pecados. Lo segundo se prueua, porque en este caso, no le pesa de sus pecados, como lo suponemos: luego no puede hazer verdadero sacramento de penitencia: porque por esta razon se llama sacramento de penitencia, porque ha de auer dolor de los pecados.

Con. Floren. in decreto de vnione Armenorum Trid. sess. 14. cap. 4. & 5. & c. 7.

La tercera conclusion. El que sabe que esta indispuesto para recebir el fructo, y el efecto del sacramento, que es la gracia, y sabiendolo se llega a confessar, su confesion no es valida, ni haze verdadero sacramento, aunque confesse su indignidad, y su indisposicion. Esta conclusion es contra Pedro de Palude, y San Antonino, y Syluestro, y Cayetano en los lugares citados. Verdad es, que Cayetano en la Summa tiene nuestra conclusion, y lo mismo tiene el Padre Maestro Soto en el lugar arriba citado. Y tienenla comunmente todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado en la primera conclusion. Esta conclusion se prueua del Derecho en el qual se pregunta al Summo Pontifice, que se ha de hazer de algunos pecadores que se vienen a confessar, y se quieren cõfessar, pero confiessan su flaqueza, diziendo, que no se pueden yr a la mano en lo que toca al pecar. Y responde el Pontifice, que semejantes cõfesiones se han de recebir para dar consejo saludable a los pecadores, y da la razon, porque aunque no es verdadera penitencia es de alguna vtilidad y prouecho. Luego la tal confession que se haze con proposito de pecar no es verdadera confesion. Lo segundo se prueua, porque como hemos dicho para hazer verdadera essencia de sacramento de penitencia, es necessario dolor, el qual no puede tener el que llega a la confesion con proposito de pecar mortalmente, quando actualmente recibe el sacramento, y que lo vee el. Luego este tal no haze verdadera confesion.

Caiet. in Sum. v. confessio.

Cap. quod quidam de pœnitentijs & remissionibus.

La quarta conclusion. Quando alguno con ignorancia afectada, o crassa llega indispuesto al sacramento de la confesion, la tal confesiõ es inualida, y no tiene verdadera essencia de confesion, como es necessario para ser parte del sacramento de la confesion. Pongo exemplo. Llega alguno al sacramento de la penitencia con algun dolor y examinacion de su conciencia, pero aquel dolor que tuuo con la diligencia que hizo no tuuo tanta perfection, que fuesse sufficiente para dar gracia mediante la absolucion: y este tal llega desta manera al sacramento ignorando su indisposicion con ignorancia afectada y crassa, la tal confesion no es valida, aunque le absuelua el sacerdote, y se ha

de reiterar. Esta conclusion enseña Cayetano, y el Padre Maestro Soto en los lugares citados, y todos los Thomistas. Esta conclusion se prueua lo primero, porque en este caso el penitente no pone verdadera materia del sacramento de la penitencia. Luego no es verdadero sacramẽto: porque donde no ay verdadera materia de sacramento no ay verdadero sacramento. Que no aya verdadera materia de sacramento esta claro, porque este tal dimidia la confesion casi directamente, y formalmente Porque como dize Cayetano, lo que se haze con ignorancia afectada, o crassa, es como si se hiziesse a sabiendas. Y ansi no pone verdadera materia de sacramento de la penitencia.

La quinta conclusion. El que se confiessa enteramente de todos los pecados que tiene memoria, despues de auer examinado diligentemente su conscience con dolor de sus pecados, y proposito de nunca mas pecar, aũque llegue al sacramento de la penitencia indispuesto para recebir la gracia, si lo haze con ignorancia inuincible, y se confiessa con buena fe, recibe verdadero sacramento, y no esta obligado a cõfessarse otra vez de los pecados, ni tampoco recibe gracia. Declaremos esta conclusion, que tiene necesidad de declaracion. Puede vno llegarse a confessar haziendo diligencia para qué se le acuerden todos sus pecados, pero no sera tan bastante la diligencia, como era necessario, considerando la calidad de la persona, y los pecados que auia cometido. Y esto ignorolo inuincible mente el penitente, y con esta disposicion se llego a confessar. Este tal haze confesiõ informe, y no recibe gracia: pero no esta obligado a boluerse a confessar aquellos pecados q̃ confesso en aquella confesion. Pongamos tambien exemplo de parte del dolor, porque destas dos causas puede ser el sacramento informe. Demos que llega vno al sacramento de la penitencia con algun dolor, y proposito de emendarse: pero aquel dolor no era suficiente disposicion, para que el sacramento de la penitencia causasse gracia, aunque era suficiente para ser parte de sacramento. Y el penitente tuuo ignorancia inuincible desta indisposicion, y cõ buena fe se llego al sacramento de la penitencia. En este caso, la confesion es informe, y es verdadero sacramento, pero no da gracia, y el penitente no esta obligado a boluer a confessar los pecados que confesso. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, que enseñan que se puede dar confesion informe. Esta conclusion se prueua lo primero, porque en hecho de verdad, se puede dar confesion informe, como queda determinado en la primera conclusion. Y si en algun caso se puede dar confesiõ informe, es en los que hemos pintado. Luego en estos casos se da confesion informe. Lo segundo se prueua, porque para la verdadera essencia del sacramento de la penitencia, solamẽte se requiere de parte del penitente dolor de sus pecados, con proposito de no pecar mas, y entera confesion de los pecados que tiene en la memoria, auiendo hecho diligencia. Lo qual todo se halla en el caso de nuestra conclusion. Luego es confesion informe.

Acerca desta cõclusion se ha de aduertir, que el penitente que en el caso de la conclusion se allega con buena fe al sacramento de la penitencia, no peca mortalmente, ni recibe gracia: y el tal sacramento llaman los Theologos sacramento neutro, por esta misma razon. Que no peque mortalmente es cosa clara, porque la buena fe que lleua, y la ignorancia inuincible le escusa del pecado. Que el sacramento en el tal caso no de gracia, tambien es llano, porque suponemos que no lleua suficiente disposicion para que el sacramento le de gracia.

Acerca desta conclusion y para su declaraciõ ay vna duda acerca della. Porque si el tal penitente llega al sacramento de la penitencia con dolor de los pecados cometidos, y con proposito de no pecar mas, el tal dolor tiene razon de atricion: y el sacramento como dizen todos los Theologos tiene virtud de hazer de atrito contrito, luego en el tal caso el sacramento justifica, y da gracia, y no es sacramento neutro. Esto se confirma, porque como dizẽ todos los Theologos, los sacramentos tienen fuerça y virtud de dar gracia a todos aquellos que no ponen obstaculo ni impedimento a la misma gracia: y el que llega con buena fe, y con ignorancia inuincible no pone obstaculo ni impedimento a la misma gracia porque no peca mortalmente quando recibe el sacramento de la penitencia como deziamos, luego recibe gracia. En esta dificultad Vega, conuencido con estas razones enseña que jamas se da llegar al sacramento de la penitencia, que no de gracia, o peque mortalmente el q̃ le recibe: y ansi en el caso de nuestra conclusion dize que recibe gracia por llegarse al sacramento con aquella buena fe, y con ignorancia inuincible. *Vega lib. 13. in Cõcil. Trid. cap. 34.*

A esta duda se ha de responder que en el caso de nuestra conclusion, ni el sacramento da gracia ni el que le recibe peca mortalmẽte por la ignorancia inuincible y por la buena fe. En esto conuienen todos los que tienen nuestra conclusion. Que este tal no peque mortalmente esta claro, pues la ignorancia inuincible le escusa. Que el sacramento no de gracia parece cosa clara, pues no llega el penitente con la deuida disposicion para que el sacramento de la penitencia le de gracia: y su ignorancia inuincible no haze, que lo que de si no es disposicion para que el sacramento cause gracia, lo sea. Porque la disposicion no consiste en que el penitẽte lo entienda, o no lo entienda. Toda la difficultad desta conclusion consiste en declarar la razõ desta duda. A la qual hemos de dezir, que aunque aquel penitente en el caso de nuestra conclusion llega con atricion, no qualquiera atricion es suficiente disposicion para que el sacramento cause gracia, sino tan solamente cierta manera de atricion que yo luego declarare. Para declaracion deste punto que es el mas dificultoso que ay en esta materia se ha de aduertir, que el dolor que ay de parte del penitente en orden al sacramento de la penitencia, tiene

dos

dos razones. La primera es, que es parte material del ſacramento de la penitencia, ſin el qual no ay verdadero ſacramento. La ſegunda razõ q̃ tiene es ſer diſpoſicion de parte del penitẽte para que el ſacramento cauſe ſu fructo y efecto, que es la gracia. Lo que dezimos al preſente es, que puede auer vn dolor, y vna atricion que tenga verdadera razon de parte del ſacramento: de ſuerte, que conſtituye verdadero ſacramento de penitencia: pero por ſu imperfection no tiene razon de ſuficiente diſpoſicion para que el ſacramento de la penitencia cauſe ſu efecto, y anſi es ſacramento informe. Para ſaluar la eſſencia del ſacramento baſta atricion imperfecta, y eficaz para excluyr totalmẽte el afecto de pecar mortalmente. Eſta no baſta para que el ſacramento cauſe gracia: porque para eſto es neceſſario que excluya el afecto de pecar mortalmente. Lo ſegundo ſe ha de aduertir para declarar eſto miſmo, que en orden al ſacramento de la penitencia ay tres maneras de dolor. Segun el Concilio Tridentino el primer dolor es perfectiſsimo, y es contricion que es dolor de los pecados por Dios ſummamente querido. Eſte dolor no ſolamente es parte del ſacramento de la penitencia, ſino tambien ſuficientiſsima diſpoſicion de parte del penitente, para que el ſacramento de la penitencia cauſe gracia. El ſegundo dolor reſpecto deſte es imperfecto, y es atricion que no llega a contriciõ. Pero en razon de atricion es perfecta, y excluye eficazmente todo el afecto de pecar mortalmente con vna voluntad abſoluta y eficaz. Pero no es por Dios ſummamente querido, ſino por las penas del infierno, o por la fealdad del pecado, o por otro motiuo criado, y algunas vezes puede proceder del amor de Dios imperfecto, como queda dicho arriba. Eſte ſegundo dolor, no ſolamente es parte del ſacramento de la penitencia, pero es ſuficientiſsima diſpoſiciõ de parte del penitente, para que el ſacramento de la penitencia cauſe gracia, y tenga ſu principal efecto. El que llega con alguno deſtos dos dolores no haze confeſsion informe por falta del dolor: lo qual enſeña el Concilio Tridentino en el lugar alegado. La tercera manera de dolor es neceſſario declarar, para que ſe vea quãdo el ſacraméto es informe por falta de dolor. Eſte dolor es muy imperfecto, y como general de todos los pecados cõ algũ propoſito de no pecar mas. Eſte dolor y propoſito es vna obra imperfecta, y vna voluntad y querer ineficaz, o no eficaz, y no del todo abſoluto, de ſuerte, que abſolutamente quiera euitar los pecados, y tiene vna manera de veleydad y de que queria quitar los pecados y la ocaſion dellos. Por eſta razon no excluye el afecto de pecar mortalmente del todo. Como ſi dieſſemos vn hombre que mouido del temor de las penas del infierno, o de la fealdad del pecado tiene algun dolor de los pecados, y algũ propoſito de apartarſe dellos: pero eſta voluntad no es muy eficaz ni del todo quiere abſolutamente, ſino tiene algo de veleydad, y de que queria, y no acaba de reſoluerſe del todo ni del todo excluye el afecto de pecar mortalmẽte. Eſte dolor imperfecto tiene verdadera razon de parte de ſacramento de penitencia, y puede conſtituyr verdadero ſacramento: pero no tiene razon de ſuficiente diſpoſicion de parte del penitẽte para que el ſacramento cauſe gracia. Eſto tiene algun fundamento en el Concilio Tridentino el qual dize, que la atricion que es dolor de los pecados de las penas del infierno, o fealdad del pecado, ſi excluye todo el afecto de pecar mortalmente, es ſuficiente dolor para que el ſacramento cauſe gracia. De lo qual ſe colige, que ay otra atricion que no excluye totalmente el afecto de pecar mortalmente: y eſta atricion dezimos noſotros, que no ſera ſuficiente para que el ſacramento cauſe gracia, pero ſera ſuficiente para hazer verdadero ſacramento, aunque informe. Toda via queda dificultad en eſte punto moral. Porque ſi eſte dolor imperfecto no excluye totalmente el afecto de pecar mortalmente, luego el q̃ llega con el al ſacraméto de la penitencia, llega con propoſito y voluntad de pecar: y el que llega al ſacramento con volũtad y propoſito de pecar no haze verdadero ſacramento, ni ſu confeſsion es valida. Luego el que llega con eſte dolor imperfecto no haze cõfeſsion informe, ſino confeſsion inualida.

Conc. Tri. ſeſ. 14. cap. 4.

A eſta dificultad ſe reſponde que eſte tal dolor y eſta imperfecta atricion excluye formalmente y explicitamente el propoſito de pecar mortalmente. De tal ſuerte, que propoſito de pecar formal y explicito, no ſe compadece con el tal dolor, ni con la tal atricion. Pero como es ineficaz, o no es del todo eficaz no excluye del todo el afecto de pecar mortalmente, ſino puede quedar el tal propoſito como implicitamente: y eſto no repugna a la eſſencia del ſacramento, pero repugna al dar de la gracia: y anſi con eſte dolor ſe haze confeſsion valida pero informe, y que no da gracia. Eſto aunque es punto moral no ſe puede declarar mas facilmẽte por ſer vn poco obſcuro. Puedeſe conſiderar, que como hemos dicho algunas vezes, mas ſe requiere para recebir el ſacramento y la gracia q̃ para recebir tan ſolamente el ſacramento. Para recebir tan ſolamente el ſacramento baſta eſte dolor imperfecto que no excluye del todo el afecto de pecar: pero para recebir el ſacramento y la gracia del ſacramento es menester atricion perfecta que totalmente excluya el afecto de pecar mortalmente.

Haſe de aduertir, que eſtos dos dolores, y dos atriciones, difieren grandemente entre ſi, moralmente hablando, dexando aparte lo que es metaphyſica: porque el vn dolor es mas perfecto, y excluye toda la voluntad de pecar, y el otro no la excluye totalmente. Y eſta es razon baſtante, porque Chriſto inſtituyo, que la atricion perfecta con el ſacramento dieſſe gracia, y la imperfecta no dieſſe gracia, aunque hizieſſe verdadero ſacramento, y informe.

A la confirmacion ſe reſponde que el que llega al ſacramento de la penitencia, con la diſpoſicion que diximos en eſta concluſion, aunque no pone impedimento a la gracia por nueuo

pecado que cometa, quando actualmente recibe el sacramento, y se confiessa, con todo esso pone impedimento a la gracia, por el pecado q̃ precedio, al qual esta afecto en alguna manera, y implicitamente: porque no tiene absoluta, y eficaz voluntad, y proposito del todo firme de apartarse de todo pecado mortal. Pero no peca mortalmente, porque ignora inuinciblemente, esta disposicion. De suerte, que el pecado passado es impedimento para que el sacramẽto cause la gracia: porque aquel pecado esta en alguna manera presente, porque aquella atricio̅ no excluye del todo el afecto del pecado mortal: y ansi es impedimento para la gracia.

La sexta conclusion. El que confiessa enteramente todos sus pecados que tiene en la memoria, despues de auer hecho diligente inquisicion de su conscientia, con dolor de los pecados cometidos, y proposito de no pecar mas, aunque llegue indispuesto por no ser tan perfecto el dolor: o no ser tan grande la diligencia, si llega con ignorãcia, aunque sea vincible, y culpable moralmente de su indisposicion, como no sea afectada, y crassa, recibe verdadero sacramento, y no esta obligado a iterar la confessiõ: pero no recibe gracia, y ansi en este caso es sacramento informe. Esta conclusion tienen todos aquellos que enseñan, que se puede dar cõfession informe. Esta conclusion se prueua lo primero porque en esta confession se halla verdadera materia de parte del penitente: porque se halla verdadero dolor de los pecados, y proposito de no pecar mas, y entera confession de todos los pecados que tiene en la memoria, y hizo alguna diligencia: que esta es la materia q̃ pone el Concilio Florentino, y Tridentino. Luego es verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque de otra manera, todos los hõbres estarian escrupulosos, y inquietos, sobre si auian hecho suficiente diligencia, o tenido bastante disposicion, y estarian perplexos sobre si auian de repetir las confessiones.

Para declaracion desta conclusion, es la duda acerca della, porque como dize el Concilio Tridentino de la razon de la confession, que es materia deste sacramento, es que el penitente haga deuida, y diligente inquisicion de su conscientia. Y el que con ignorancia vincible llega indispuesto al sacramento de la penitencia, no hizo deuida y diligente examinaciõ de su conscientia, como es cosa notoria. Luego la tal confession no fue valida.

Conc. Tri. sess. 14. c. 5. & can. 7.

A esta duda se responde, que quando el Concilio pide deuida y diligente examinacion de su conscientia, no es para que el sacramento sea valido, sino para que sea fructuoso, y cause gracia. Lo segundo se responde, que se requiere deuida y diligente inquisicion para que sea verdadera materia del sacramento de la penitẽcia, pero hase de aduertir, que no se requiere tãta diligencia, y inquisicion, para que sea verdadero sacramento de penitencia, como para que de gracia. Y ansi puede ser muy bien, que vno haga la deuida, y suficiente diligencia, para que se constituya verdadero sacramento, aunque no para que el sacramento de gracia, aunque el piense con ignorancia vincible que hizo suficiente diligencia para alcançar gracia. De suerte, que hemos de considerar, que ansi como en lo que toca a la atricion ay grados, y tiene latitud: porque vna es muy perfecta, y suficiente y no solamente para hazer verdadero sacramento, pero para causar gracia. Y otra es mas imperfecta, y es suficiẽte para hazer verdadero sacramento, pero no para causar gracia, de la misma suerte hemos de considerar los grados, y latitud, en la diligencia de examinar la consciència, porque vna puede ser muy perfecta, y suficiente para constituyr sacramento, y para que el sacramento de gracia, y otra puede ser tan imperfecta, que es suficiente para constituyr verdadero sacramento: pero no para causar gracia.

La septima conclusion, en la qual se declara, quando se ha de repetir la confession, y iterar por algun defecto del penitente. Todas las vezes que la confession es informe de parte del penitente, no se ha de iterar, ni repetir, sino es quando de proposito, y de intencion tuuo algun defecto de los que hemos dicho, o quando por ignorancia crassa, o afectada acontecio el tal defecto en la confession. Declaremos esta conclusion. Llegose vno a confessar con aquella atricion imperfectissima, o con vna examinacion de su conscientia imperfecta. Però hizolo con ignorancia vincible, y no de proposito. Este tal, quando cayere en que su confessiõ tuuo aquel defecto, no esta obligado a iterar la confession, sino tan solamente a acusarse del pecado de sacrilegio que cometio quando se confesso. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esto se prueua, porque como hemos determinado en la conclusion passada, fue verdadero sacramento de confession, pero no peco. Luego no es necessario repetir la confession. Esto se confirma, porque de otra manera, muchos fieles estarian inquietos, y escrupulosos, si auian de iterar las confessiones. En la segunda parte de la conclusion dezimos, que si se llego a confessar con estos defectos a sabiendas, o de proposito, o con ignorancia afectada, o crassa, y supina, o con qualquiera de aquellos defectos, la tal confessiõ se ha de repetir, y boluer a confessar todos los pecados que se confessaron en aquella confession. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y todos los Theologos. La razõ es clara, porque como queda dicho en las conclusiones passadas, la tal confession no es verdadera, ni haze verdadero sacramento. Luego hase de repetir, y iterar. Desta conclusion se sigue, que muy raras vezes, o casi nunca, han de obligar a los penitentes a iterar las confessiones q̃ hizieron con buena fe, y con mediana diligencia, aunque se oluiden de algun pecado mortal, por negligencia de examinar su conscientia. Y lo mismo es, quando no tuuieron tanto dolor, quanto era necessario para que el sacramento fuesse fructuoso, y diesse gracia, porque las tales confessiones regular y comunmente, son

D. Thom. in add. q. 9. art. 1.

ſon validas, y por tales ſe han de juzgar mientras no ſe ſupiere ciertamente, que ſe dexo algun pecado a ſabiendas, o con negligencia afectada, o craſſa, y ſupina. Y anſi los eſcrupuloſos, aunque algunas vezes pecan mortalmẽte quãdo reciben la abſolucion, con todo eſſo nunca, o por marauilla eſtan obligados a repetir y iterar la confeſſion.

Pero haſe de aduertir, que en la concluſion hablamos quanto es de parte del penitente: porque la confeſsion puede ſer informe de parte del ſacerdote: porque no pronuncio la forma, o no tuuo intencion de abſoluer, o no tuuo jurisdiction, y en eſtos caſos coſa cierta es, que la cõfeſsion ſe ha de iterar: porque en eſtos caſos, la confeſsion no fue valida, ni tampoco el ſacramento, y anſi ſe ha de auer de la miſma ſuerte, que ſino ſe vuiera confeſſado.

La octaua concluſion. Cierta coſa es, que el ſacramento de la cõfeſsion informe, que es verdadero ſacramento, en quitandole el impedimento haze ſu efecto, y da gracia.

En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, que enſeñan que ſe da verdadero ſacramento de confeſsion, que no da gracia quando le reciben. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque el baptiſmo en quitandole el impedimento haze ſu efecto, y da gracia, como dizẽ todos los Theologos, y Canoniſtas. Y conſta de aquel Capitulo, *Tunc valere incipit*. Luego lo miſmo ſera del ſacramento de la confeſsiõ. Lo ſegundo ſe prueua, porque tiene verdadera eſſencia de ſacramento, quando le reciben, y no haze entonces ſu efecto por el impedimento que le ponen. Luego en quitandole el impedimento, hara ſu efecto, y dara gracia; como la piedra luego al punto qué le quitan el impedimento deſciende.

Acerca deſta concluſion ay vna gran dificultad entre los Doctores, que tienen que ſe da cõfeſsion informe, quando, y porque ſe quita el impedimento, de ſuerte que el ſacramento luego haga ſu efecto. Pongo por exemplo. Llegoſe vno al ſacramento de la penitẽcia, no con la deuida diſpoſicion que pide el ſacramento, para dar gracia por alguno de los defectos ya dichos. Eſte ſacramento puede hazer ſu efecto. La dificultad eſta, que ſera neceſſario, para que eſte ſacramento tenga ſu efecto, y en particular ſe pregunta, ſi baſtara tener aquella atricion perfecta, que es ſuficiente diſpoſicion, para que el ſacramento cauſe gracia quando ſe recibe. O ſi ſera neceſſario tener contricion. En eſta dificultad algunos Authores enſeñan, que ſola la atricion perfecta baſta para quitar el impedimẽto, y que el ſacramento de gracia. De ſuerte, q̃ deſpues de auer recebido el ſacramento informe, que no dio gracia luego, en el punto que tuuiere eſta atricion le dara gracia. Eſta ſentencia tiene fundamento, lo primero, porque el ſacramento quando ſe recibio no dio gracia por falta de atricion perfecta: de ſuerte, que el impedimento de la gracia ſacramental fue no tener la tal atricion. Luego en el punto que tuuiere eſta atricion, ſe quitara el impedimento, y el ſacramento dara gracia. El ſegũdo fundamento es, porque como queda dicho, eſta atricion perfecta es ſuficiente diſpoſicion, para que el ſacramento de la penitencia de gracia. Luego en teniendo eſta atricion el ſacramento dara gracia.

Para declaracion deſta dificultad ſe ha de aduertir, que como conſta de lo que queda dicho atras, de dos maneras puede ſer el ſacramẽto informe. La primera es, pecando mortalmente quando recibe el ſacramento. Porque llego indiſpueſto para recebir la gracia, y puſo impedimento con ignorancia vincible, y culpable. De ſuerte que cometio ſacrilegio, por poner impedimento a la gracia ſacramental. De la ſegunda manera puede poner impedimento, porque llego al ſacramento indiſpueſto para recebir la gracia, pero eſto ignorolo inuinciblemente, y ſin culpa, de ſuerte, que no peco mortalmente quando recibio el ſacramento.

Eſto ſupueſto digo lo primero, certiſsima cõſa es, que quando el penitente puſo impedimẽto de la primera manera no ſe puede quitar el impedimento por ſola atricion perfecta fuera de ſacramento, ſino que es neceſſaria contricion, o atricion perfecta con ſacramento, que equiuale a contricion. En eſto han de conuenir todos los Theologos, y anſi lo enſeñan todos los diſcipulos de Sãcto Thomas en el lugar ya alegado. Eſta reſolucion ſe prueua lo primero, porque aquel pecado mortal que cometio quãdo recibio el ſacramẽto, no ſe puede perdonar por ſola atricion, aunque ſea perfectiſsima. Luego por ſola atricion no ſe quita el impedimento. Puede dezir vno que con la atricion, y el ſacramento paſſado ſe puede cauſar la gracia. Pero eſto no tiene verdad, porque el ſacramento paſſado y ſu virtud no ſe eſtiẽde al pecado que ſe cometio, quando actualmente ſe recibio el tal ſacramento. Porque aquel pecado pertenece a la confeſsion ſiguiente. Como el pecado que ſe cometio en recebir indignamente el ſacramento del baptiſmo, no ſe perdona por el baptiſmo, ni pertenece a el, ſino al ſacramento de la confeſsion que ſe ſigue. De la miſma ſuerte, el pecado de recebir indignamente el ſacramento de la confeſsion, no pertenece a aquel ſacramento que ſe recibio indignamente, ni ſe perdona por el, ſino por el ſacramento ſiguiente de la confeſsion. De manera, que el ſacramento paſſado no ſe eſtiende a eſte pecado. Eſto ſe confirma, porque todos los Theologos dizen, que eſte pecado ſe ha de confeſſar deſpues y le han de abſoluer del. Luego el tal pecado no ſe quita por ſola atricion perfecta fuera de ſacramento. Lo ſegundo ſe prueua del Cõcilio Tridentino, en el qual ſe determina que la atricio, aunque ſea perfecta, no es ſuficiẽte para perdonar el pecado mortal fuera de ſacramento. De manera, que en eſte caſo hemos de conſiderar aquel pecado mortal que ſe cometio en poner impedimento a la gracia ſacramental, como pecado que ſe ſigue deſpues del ſacramento, y anſi para quitalle no baſta atriciõ aunque ſea muy perfecta ſin ſacramento. *Conc. Trid. ſeſ. 14. c. 5.*

Digo

Digo lo segundo, que si el penitente recibe sacramento informe de la segunda manera, no es improbable que basta atricion perfecta para quitar el impedimento, y que el sacramento de gracia pero muy mas probable es lo contrario, y para mi casi cierto.

La primera parte desta conclusion, se puede prouar con los fundamentos de la sentencia puesta al principio. Porque en el tal caso no ay otro obstaculo ni impedimento, sino tener atricion perfecta. Porque no vuo nueuo pecado quando se recibio actualmente el sacramento. Luego por sola atricion perfecta se puede quitar el impedimento, y no es improbable que entonces de gracia. La segunda parte de la conclusion se prueua con las razones hechas por la passada. Las quales se confirman, porque la atricion que tengo despues de auer recebido el sacramento informe, no es disposicion para el sacramento passado que ya recebi: luego la tal atricion no es suficiente para quitar el impedimento, y para que el sacramẽto de gracia. Al primer fundamento se responde: que aũque es verdad que al tiempo de recebir el sacramento por sola falta de atricion perfecta no dio gracia. Pero de ay no se sigue, que despues en teniendo la tal atricion se quite el impedimento, y cause gracia el sacramento por las razones ya dichas. Al segundo fundamento se respõde ser verdad, que el sacramento quando se recibe cõ la tal atricion causa gracia. Porque esta atriciõ entonces tiene razon de disposicion, y esta junta con el mismo sacramento. Pero despues de recebido el sacramento, ni tiene razon de disposicion, ni esta junta con el sacramento de la penitencia, y assi no es marauilla que no de gracia el sacramento passado.

De manera que el impedimento se ha de quitar, o por verdadera contricion, o por atricion perfecta, juntamente con otro sacramento de penitencia. Entonces el sacramento passado hara su efecto. De suerte, que a este tal quando tuuiere contricion, o atricion junta con el sacramento se le dara la gracia que corresponde, no solamente a esta contricion que tiene agora: o a este sacramento que recibe con atricion, sino tambien se le dara la gracia que corresponde al sacramento passado informe. Porque quitandole el impedimento luego el sacramento hara su efecto.

Es necessario en este Capitulo dezir vna palabra acerca de los casos en los quales se ha de repetir y iterar la confesion por no ser entera. Para declarar esto se ha de suponer, que la cõ fesion puede ser entera, o dimidiada, y no entera de dos maneras. La primera directamente, y de proposito, teniendo intencion de hazerla entera, o dimidiarla. La segunda manera, indirectamente, y no de proposito, ni pretendiendolo como dize muy bien Cayetano. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Cano, y el Padre Maestro Soto. Pongo exemplo, quando vno de verguença, o de pusilanimidad dexa de confessar vn pecado a sabiendas, o vna circũstancia que era necessario confessarla. En este caso el penitente dimidia la confesion de la primera manera: y lo mismo es quando no haze diligencia ninguna, o casi ninguna para confessarse pudiendola muy bien hazer, este tal dimidia la confesion de la primera manera, y es sacrilegio como el passado. Pero si alguno dire ctamente, y expressamente quiere y pretende hazer confesion entera, pero por alguna negligencia aunque sea culpable como no sea afectada, o crassa dexa algun pecado, o pecados, este tal aunque es sacrilego, y peca mortalmente por dimidiar la confesion indirectamente, y de la segunda manera, pero no directamente y de proposito pretendiendolo.

La nona conclusion. Quando el penitente pretende hazer entera confesion de todos sus pecados, y tiene proposito desto, aunque indirectamente por alguna negligentia culpable, no la haga entera sino dimidiada, no ha de repetir la tal confesion, sino quando cayere en el defecto que vuo en la confesion, se ha de acusar del tan solamente. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta cõ clusion se prueua, porque esta confesion conforme a lo que queda dicho es verdadero sacramento, aunque informe. Luego la tal confessiõ no se ha de iterar, sino tan solamente acusarse del pecado que alli se cometio, porque aqui no ay voluntad de pecar, antes le excluye.

D. Thom. addit. q. 9 a. 1. ad 2.

La decima conclusion, aquella confesion se ha de iterar y repetir, quando no es entera directamente y de proposito, o quando es tan grande y tan crassa, o afectada la negligencia, que es como si el penitente quisiesse de proposito no hazer entera confesion. Lo mismo se ha de dezir, quando la confesion no es entera, por falta de dolor, o del proposito de euitar todos los pecados mortales. Esta conclusion se sigue euidentemente de lo que queda dicho.

Porque esta confesion no es verdadera confesion, ni haze verdadero sacramento. Para declarar estas dos conclusiones se ha de aduertir lo primero, que el q̃ se llega al sacramento de la confesion, quanto es de su parte, esta obligado por fuerça y virtud del derecho Diuino a hazer diligencia para poner verdadera materia de suerte, que mediante la absolucion se haga verdadero sacramento de penitencia. Esta materia consiste en hazer entera confesion: y tener dolor de sus pecados, y proposito de no los cometer mas. Lo segũdo se ha de aduertir, que este sacramento no requiere toda la diligencia posible, sino aquella que se suele hazer, conforme a la discrecion y saber del hombre, y a manera de hombre. Pongo por exemplo, si vn penitẽte hizo diligencia para examinar su conciencia, y muy probablemente piensa que si haze mayor diligencia se le acordaran mas pecados, estara obligado a hazer mayor diligencia. Pero si probablemente piensa que gastando mucho tiẽpo en examinar su conciencia no se le acordara sino vn pecado, o otro, no esta obligado a hazer tanta diligencia. De suerte, que ha de ser vna mediana y buena diligencia. La verdad es, que esto se ha de mirar con gran prudencia, y discre-

Caiet. in Summa, ver. confes. contin. 10. Cano. in relect. de pœnit. pa. 4. Sot. in 4. d. 18. q. 3. ar. 3.

discrecion, mirando el confessor la qualidad de la persona, y de los negocios, para que pueda juzgar que diligencia es suficiente para confessarse. Lo tercero se ha de aduertir, q̃ puede acõtecer, que el penitente juzgue que hizo suficiẽte diligencia para confessarse, y que se engañe, y peque mortalmente, por no hazer la diligencia que es necessaria para llegarse al sacramento, y en estos casos suele acontecer, que sea la confesion informe. Los confessores no han de inquietar los penitentes, haziendo que iteren las confesiones, sino es que les conste claramẽte de la negligencia crassa que tuuieron.

La vndecima cõclusion es. Por la confesiõ, que en ninguna manera es valida no se cumple el precepto Ecclesiastico de la confesion. Esta conclusion es contra Pedro de Palude, que enseña que para satisfazer al precepto Ecclesiastico de la confesion, basta confessarse exteriormẽte, aunque la cõfesion de ninguna manera sea valida, y lo mismo enseña Syluestro. La razon desta sentencia es, porque los preceptos particularmente Ecclesiasticos, se cumplen haziendo tan solamente la substancia de la obra como se vee claramẽte en el precepto de oyr missa. Luego por la confesion exterior, qualquiera que sea, y por defectuosa que sea, se cumple con el precepto Ecclesiastico de la confession. Nuestra conclusion la tienen todos los Doctores en el lugar de Sancto Thomas ya citado. Pruebase lo primero del Capitulo, *Omnis*, en el qual se pone el precepto Ecclesiastico de la confesion. En el qual expressamente dize que se han de confessar todos los pecados. Luego el que dexa algun pecado de proposito, o por negligencia crassa no cumple con el precepto Ecclesiastico, y vna solucion que da alli Paludano no vale nada, y esto es facil de ver. Lo segundo se prueua, porque la tal confesion no tiene verdadera essencia y substancia de confesion. Luego con ella no se cumple el precepto Ecclesiastico de la confesion. De lo qual se sigue la solucion de la razon de la contraria sentencia. Porque la tal confesion no tiene verdadera substancia, ni essencia de confesion, y ansi no se cumple con el precepto de la confesion, y no es lo mismo del oyr missa: porque en el oyr missa queda la substancia de la obra que se manda con el precepto.

Palud. in 4. d. 17. q. 7.

Sylue. v. confessor 4. q. 7.

La duodecima conclusion. Con la confesiõ verdadera que haze verdadero sacramento, aũque informe, se cumple con el precepto Ecclesiastico de confessarse. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario, de los quales se ha de ver el Padre Maestro Soto. Pero nuestra conclusion tienen todos los Doctores, comunmente en el lugar citado. Esta conclusion se prueua lo primero, porque los preceptos particularmente Ecclesiasticos se dan de la substancia de la obra. De suerte, que como se haga la obra quanto a la substancia se cũple con el tal precepto. El precepto de dar limosna se cumple muy bien haziendo esta obra quanto a la substancia de dar limosna. Luego en nuestro caso se cumple muy bien con el precepto de confessarse. Porque se salua la verdadera essencia de la confession, y aunque no se consiga el fin del precepto que es la remission de los pecados, no se sigue que no se cumple cõ el precepto, porque el fin del precepto no cae debaxo de precepto. Lo segũdo se prueua, porque el que se confessò de aquella manera no està mas obligado a confessarse de los pecados q̃ confessò en aquella cõfesion, como ya hemos dicho muchas vezes, luego cumplio muy bien con el precepto de la confession de aquellos pecados que confessò en la tal confession. De lo qual se sigue vna regla general, a la qual se ha de tener grande atencion. Todas las vezes que la confession es valida, de suerte que se salue la verdadera essencia del sacramento de la penitẽcia, aunque real y verdaderamente no de gracia, se cumple muy bien con el precepto de la Iglesia. Pero quando la confession no es valida, ni se salua la verdadera essencia del sacramento: no se cumple con el precepto de la Iglesia.

Sot. in 4. d. 18. q. 3. art. 3.

Acerca desto mismo queda vna dificultad, y muy digna de saber, si el que recibe el sacramento del altar en pecado mortal en el tiempo de la Pascua, si cumple con el precepto Ecclesiastico de la comunion. La razon de dudar es. Porque el que verdaderamente se confiessa, aunque peque mortalmente, como reciba verdadero sacramento, cumple con el precepto Ecclesiastico de confessarse. Porque el fin del precepto, que es, que el sacramento de gracia, no cae debaxo de precepto. Luego en nuestro caso se cumplira con el precepto de comulgar: porque verdaderamente recibe el sacramento, y el fin del precepto no cae debaxo de precepto. Esto se confirma, porque este tal verdaderamente comulga, y haze la obra de comulgar quanto a la substancia, como se vee claramente. Luego cumple muy bien con el precepto Ecclesiastico de la comunion.

En esta duda algunos Doctores tienen, que en el tal caso se cumple con el precepto Ecclesiastico de comulgar: y que es la misma razon que del que se confiessa con confession informe, que es verdadera confession, aunque no da gracia.

A esta duda mi parecer es, que si el que recibe el sacramento del altar le recibe en pecado mortal sin reuerencia ninguna, y sin atencion y deuocion, no cumple con el precepto Ecclesiastico de comulgar en la Pascua, como no cumple con el precepto de rezar, el que reza sin atẽcion ninguna, y sin ninguna reuerencia. Porq̃ estos preceptos no se cumplen con estas obras, tomandolas tan materialmente. Y ansi el mismo Capitulo, *Omnis*, dize que se reciba el sacramento del altar con reuerencia.

Pero si alguno con deuocion y reuerencia alguna, pensando que llega dignamente al sacramento por alguna ignorancia vincible, o inuincible como no sea crassa, o afectada llegare sin la debida disposicion, de suerte, que no reciba el fructo del sacramẽto, que es la gracia, verdaderamente cumple con el precepto. Porque de

de otra manera los fieles, siempre estarian escrupulosos si auian cumplido con el tal precepto. Pues no podrian saber si recibieron el sacramẽto de tal suerte que diesse gracia. A la razon de dudar y a su confirmacion se responde muy facilmente de todo lo que queda dicho en esta resolucion. Porque en alguna manera conuienen la confesion y el recebir el sacramento de la Eucharistia. Como no se cumple con el precepto con qualquiera confesion, ansi tambien no se cumple con el precepto de la comunion con qualquiera comunion.

Cap. XVII. De la integridad de la cõfesion quanto al numero de los pecados.

EN este Capitulo se ha de tratar, de vna de las condiciones y qualidades de la confesion, que es la integridad, de la qual trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos muy en particular, como cosa muy necessaria para la confesion.

D. Thom. in addit. q. 9. ar. 2.

Primera conclusion. Todos los pecados, ansi interiores, como exteriores, y por ocultos q̃ sean estamos obligados por precepto Diuino a confessarlos al mismo sacerdote. Esta conclusion como en virtud, tiene dos partes. La primera parte es, que estamos obligados a confessar todos los pecados por ocultos que sean. Quanto a esta parte esta conclusion es de fe, cõtra Luthero y otros Herejes, que dizen lo contrario, como lo refiere Rofense, y Thomas Vualdense. Esta cõclusiõ se prueua lo primero, de la determinaciõ de la Iglesia, q̃ determina esta verdad como cierta en la Fe en los Cõcilios. En el Floren. y en el Triden. y en el Lateran. en el capitulo, *Omnis*. Lo segundo se prueua, del comũ consentimiento de todos los fieles. Porque todos lo entienden y han entendido siempre ansi. Lo tercero se prueua, porque por derecho diuino esta instituyda la confesion por Christo nuestro Señor, como medio vnico y necessario para la remission de los pecados, cometidos despues del baptismo, como ya hemos determinado de las palabras de Christo. Luego no ay pecado ninguno mortal despues del baptismo, que no se aya de perdonar en orden a las llaues de la Iglesia: y ansi es necessario confessarlos todos muy enteramente.

Rofense art. 8. Th. Vualdens. lib. de sacramen. cap. 135. Florent. circa finẽ in Trid. sess. 13. c. 5. & can. 6. & 7. & in ca. omnis, del Conc. Lateranen. Ioan. 20. quorũ remiseritis.

La segunda parte de la conclusion es, que estamos obligados a confessar todos los pecados mortales al mismo sacerdote. Esta parte tãbien es cierta segun la fe. Lo qual se prueua de aquel famoso Capitulo, *Omnis*, en el qual se declara el Derecho diuino, y se dize que estamos obligados a confessar todos los pecados al propio sacerdote, y en el Derechò ay otros muchos Capitulos, donde se determina lo mismo. Y en el Concilio Florentino, la materia deste sacramento se dize que es la confesion entera de todos los pecados que tiene memoria: y lo mismo se dize en el Concilio Tridentino, en el lugar citado por la primera parte de la conclusion. Lo segundo se prueua del comun consentimiento y vso de toda la Iglesia: todos los fieles entienden que estan obligados a confessar todos los pecados a vn mismo sacerdote. Lo tercero se prueua, con vna congruentissima razon de Sancto Thomas en el lugar citado. El confessor no solamente haze oficio de juez, sino tambien de medico: y el medico corporal para curar vna enfermedad particular, es necessario que sepa todas las enfermedades y dolencias del enfermo: luego lo mismo es necessario en el medico espiritual.

Cap. non potest de pœnit. d. 1. & cap. sunt plures de pœnitent. d. 3.

Esta razon declara Capreolo, y el Maestro Soto. Pero aunque es razon muy aparente, no conuence. El Doctor Nauarro enseña, que no ay razon ninguna que conuença, que todos los pecados se han de confessar enteramente al mismo confessor. Pero no tiene razon en esto. La razon que conuence es esta: porque cosa cierta es, por lo menos de ley ordinaria, que vn pecado mortal, no se puede perdonar sin que se perdonen los otros, como lo enseña Sancto Thomas y toda la razon de la confesion se toma en orden a la remission de los pecados, por ser medio instituydo por Christo para esse fin: luego todos los pecados se han de confessar enteramente al mismo sacerdote para ser buena la confesion.

Capre. in 4. d. 19. & Magi. Sot. d. 18. q. 2. ar. 5. Naua. de pœnit. d. 5. ca. consideret. 6. cautus, n. 5. D. Thom. 86. 3. p. art. 5.

Acerca desta conclusion se han de aduertir dos cosas. La primera es, que la confesion regularmente ha de ser entera de todos los pecados. Porque en algun caso puede acontecer q̃ la confesion no sea entera, y con todo esso sea valida. Porque ha de ser entera moralmente, y cõforme a la posibilidad humana. Por lo qual puede acontecer, que algun penitente no confiesse todos los pecados metaphysicamente, sino moralmente, y que sea muy buena confession. Como si se le oluidassen algunos pecados con vn oluido natural, y los dexasse de confessar. Y lo mismo es, quando a vno le da vna grauissima enfermedad de suerte que no se puede confessar enteramente de todos los pecados. A este tal le han de absoluer, porque moralmente haze confesion entera conforme a su posibilidad: y lo mismo es en otros casos semejantes. En estos casos queda el tal penitente absuelto de los pecados que no confiessa como indirectamente, por auerle absuelto formalmente de los que confessò. Aunque esta despues obligado a confessarlos.

Lo segundo que se ha de aduertir es, que el penitente esta obligado a hazer diligente examen de su consciencia, como se dize en el Concilio Tridentino. La razõ es clara. Porque por precepto Diuino esta el penitente obligado a hazer entera confesion: y no la puede hazer entera, sino es que examine con diligencia su conciencia: luego esta obligado a examinar su conciencia. Este examen con diligencia se ha de hazer como hombre, al parecer del hombre discreto, teniendo atencion principalmente a la qualidad de la persona, y del lugar, y del tiempo.

Cone. Trid. sess. 14. c. 5. can. 7.

Segũda cõclusiõ. Certissima cosa es en Theologia, que no basta confessar todos los pecados en

en el genero, o en la especie de pecado, sino q̃ es necessario confessar todo el numero de los pecados, quanto fuere possible conforme a la fragilidad humana. No basta dezir en la confession, acusome que cometi sacrilegios, y hurtos, sino que es necessario dezir demas desto quantos sacrilegios cometio, o quantos hurtos. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar citado en la cõclusion passada, y de todos los Canonistas, y Summistas con algunos Autores que refiere Sylvestro *verbo confessor. 1. quæst. 11.* Esta conclusion se prueua, porque en el Concilio Tridentino se determina expressamente esta verdad. Tambien se determina en el derecho: y consta del vso de todos los fieles. Y se prueua con vna muy clara razon. Porque los sacerdotes que confiessan son juezes constituydos por Christo nuestro Señor en el foro de la conciencia, como lo enseñan los Sanctos, y los Concilios, para poder absolver y ligar, y poner penitencia saludable, y no pueden ser juezes en aquel foro, sino saben el numero de los pecados. Vease Navarro, y Sylvestro, el qual no habla bien quando dize, que no se colige de la escritura ni de los Decretos, ni de los Padres antiguos, que sea necessaria la confessiõ de todo el numero de los pecados.

Conc. Trid. sess. 14. c. 5. & can. 7. & in c. consideret dist. 5. de pœnit.

Navar. sup. illud cap. consideret. nu. 41. Sylvest. loco citato.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir lo primero, que aunque es necessario declarar en la confession, el numero de los pecados, pero no es necessario ni cosa conueniente contar cada pecado por si, contando cada vno en particular, sino reduziendo los pecados a cierto numero y confessarlos assi. Pongo por exemplo, ha de dezir, cometi tres hurtos, o quatro, y no contar cada vno en particular.

Lo segundo se ha de aduertir, que sino puede determinadamente, dezir el numero de los pecados, basta que lo diga poco mas, o menos. Este es el parecer de todos los Doctores en el lugar citado en la primera conclusion. La razõ es, porque Dios que es summamente piadoso, no ha de obligar a lo que moralmente es imposible, y el juyzio mismo de la confession es de misericordia, y assi no es necessario que el sacerdote puntualmente entienda el numero de los pecados, sino poco mas, o menos. De lo qual se sigue, que si vn penitente se acuso de algun numero de pecados. Pongo por exemplo de hurtos, diziendo, yo hurte doze vezes, poco mas, o menos, y despues de la confession se le acuerda que fue vna vez, o dos mas que hurto, no esta obligado a confessarse mas de aquellos. Porque ya declaro el numero, moralmente hablando. Pero si despues de la confession entendiesse que auia sido muchas mas vezes, estaria obligado a confessarlas: assi lo aduierte el Maestro Soto.

In 4. d. 18. q. 2. art. 4.

Tercera conclusion. Quando no es possible moralmente hablando, declarar el numero de los pecados, por auer auido mucha costumbre de pecar, basta declarar la larga costumbre. El exemplo es facil, en vno que tuuo vn año entero costumbre de pecar, jurando sin atenciõ ninguna, si jura verdad, o mentira, basta declarar en la confession la costũbre de jurar, y las ocasiones que tuuo de jurar cada dia poco mas, o menos. Lo mismo es hablando de vna muger perdida q̃ esta algunos años en su pecado, no esta obligada a dezir determinadamente el numero de los pecados, sino basta dezir que estuuo por vn año, o dos, los que fueron en el tal vicio, y que admitio todos los hombres de qualquier estado que fuessen, y que admitiera muchos mas: y lo mismo es en otros pecados. Esta conclusion es doctrina de todos los Theologos, y Canonistas en los lugares alegados. Prueuase lo primero, porque contar todos los pecados en tal caso es dificultad grauissima q̃ se reduze a imposibilidad moral. Luego basta confessar la costumbre. Lo segundo, porque no tiene menor noticia el confessor de los pecados para poder ser juez de ellos confessados de sta suerte, que si se los confessassen muy en particular: luego basta confessarlos assi, particularmente que como queda dicho, este tribunal es de misericordia, y assi no es necessario confessar los pecados tan puntualmente. Vease el Padre Maestro Soto en el lugar ya citado, y Cayetano que hablã muy bien en esta materia.

Caietan. opusc. de cõf. q. 5.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, q̃ si vuiesse algunas circunstancias que agrauassen notablemente, las quales no entendiesse el confessor diziendo la general costumbre de pecar, estas tales circunstancias es necessario declararlas en particular, y siempre se ha de procurar quanto fuere possible que se entienda el numero de los pecados, contãdolo por dias, o por semanas, o por meses. De suerte, que venga el confessor que es juez a entender el estado del penitente, poco mas, o menos.

En esta conclusion ay vna duda, si aquel que ha hurtado en muchas vezes mil ducados, y cada vez fue pecado mortal, si bastara dezir en la confession q̃ ha hurtado mil ducados, sin dezir las vezes en que los hurto. La razon de dudar es, porque para juzgar en el foro de la conciencia parece que basta que diga que ha hurtado mil ducados. Porque si de vna vez vuiera hurtado mil ducados, fuera tan graue pecado y tã grãde injusticia. Luego basta dezir, que ha hurtado mil ducados. Algunos Doctores, particularmente modernos, enseñan que en este caso bastaria dezir que ha hurtado mil ducados.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna este tal ha de declarar en la confession las vezes que hurto, y el numero de los pecados mortales que hizo. Y de otra manera no se confiessa bien. Esta es comun sentencia de los Doctores, en el lugar ya citado. La razon es clara, porque diuersa malicia es multiplicar los hurtos acerca de aquella notable materia de mil ducados, que cometer vn hurto, que sea equiualente a todos aquellos. Luego hase de declarar en la confession. Que sea distincta malicia, se vee claramente, porque vn hurto acerca de la misma quantidad, nunca tiene tanta malicia, ni intensiua, ni extensiua, como muchos hurtos multiplicados acerca de la misma quantidad: y assi es necessario dezirlo al confessor, para que juzgue

gue bien. ¶ La segunda duda acerca desta conclusion es, si estamos obligados a confessar, no solamente los pecados interiores, y obras interiores, o si es necessario cõfessar las exteriores. Pongo por exemplo. Tuuo vno voluntad de hurtar, y en hecho de verdad hurto. La duda es, si cumplira con la confession, diziendo. Tuue proposito de hurtar. La razon de dudar es, porque como dize Sancto Thomas, y comunmente los Theologos, la obra exterior, no añade bondad, ni malicia sobre la interior. Luego basta confessar la malicia de la obra interior.

1.2. q.20 art.3.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna se ha de confessar no solamẽte la malicia de la obra interior del coraçon, y el desseo de hurtar, sino tambien la obra exterior mala, y el mismo hurtar exterior. Esta es la sentencia de todos los Theologos en los lugares citados en estas conclusiones. A la razon de dudar se ha de dezir que aunque la malicia principalmẽte este en la obra interior de la voluntad, y en el querer, pero estiendese a la obra exterior, y comunicasele: y ansi en alguna manera añade malicia extensiua, que dizen los Theologos, no intensiua. Tambien algunas vezes la obra exterior añade a la interior malicia extensiua, o escandalo, o detrimento que haze al proximo, como se dize en el lugar alegado, y ansi es necessario confessar la obra exterior. Y quando sea assi, que la obra exterior no añada malicia a la interior, tan solamente por ser como perfection, y consumacion de la interior, se ha de confessar, y por participar de la malicia de la interior, y ser vna obra como compuesta de ambas.

La tercera duda es, quando muchas obras exteriores se ordenan a vn pecado, si estamos obligados a confessarlas todas. Como quando vn hombre quiere matar a otro, y para este efecto haze muchas obras, como buscar espada, o afilarla, o otras, como buscar el tal hombre. La razon de dudar es, porque todas aquellas obras son pecados: luego todas las ha de confessar. Tambien porque el acto, o obra exterior, es necessario confessarlo, porque participa de la malicia de la obra interior. Luego tambien se han de confessar todas aquellas obras, pues participan de la malicia de la vltima obra.

A esta duda se responde, que quando muchas se ordenan como intrinsecamente a la consumacion de vn pecado, aunque sean interiores, y participen de la malicia de aquel pecado, no es necessario confessar aquellas obras en particular, y distinctamente. Pongo exemplo en aq̃l que quiere matar a su enemigo, y para cometer esse pecado, aparejò las armas, y le buscò: y finalmente le matò. Este tal tan solamente esta obligado a dezir en la confession, que mato aquel hombre: porque aunq̃ es verdad q̃ aquellas obras antecedentes sean pecado, y participen la malicia del homicidio, pero declaranse muy suficientemente, confessando el homicidio por ser obras que tienen connexion como necessaria con la vltima. Lo mismo es, quando vno comete vna fornicacion: y vuo algunas obras antecedentes, o que se siguen al tal pecado, que participan la malicia del tal pecado, como tocamientos deshonestos, o abraços, y besos, todas estas obras se declaran suficiẽtissimamente en la confession, diziendo que cometio vna fornicacion: porque todas aquellas obras se ordenan a aquel pecado, y son como vn mismo pecado. Esta resolucion es de todos los Doctores, en los lugares alegados en las conclusiones immediatas.

Pero hase de aduertir, como aduierte muy bien el Doctor Nauarro, que puede auer tanta desorden y tanta torpeza en estas obras, que sea necessario declararlo en la confession: por ser circunstancia agrauante. Pongo exemplo en vn hombre, que no tuuo parte con vna muger mas que vna vez, pero estuuose toda vna noche con ella, exercitandose en mil deshonestidades: en tal caso no declara suficientemente su pecado, diziendo que cometio vna fornicaciõ: porque esto no es necessariamente acessorio a la obra de fornicacion, y assi particularissimamente se ha de declarar en la confession. Esto que dize este Doctor es verdadero, y ha de ser regla infalible que todas aquellas obras que no son necessariamente acessorias, y que tengan como connexion necessaria moralmente con la obra vltima, se han de declarar en particular en la confession: porque no se dizen diziendo la vltima. Pero las que la tienen, no es necessario, porque quedan dichas en confessando la principal. Es facil de ver esto y por esso no pongo exemplos. A la razon primera de dudar se responde, que aunque todas aquellas obras son pecados, no es necessario declararlas en particular en la confession, porque diziẽdo la obra principal, quedan dichas. A la segũda razon de dudar se responde, que diziendo tan solamente la obra interior, y voluntad de pecar q̃ esta en el coraçon, no queda dicha la obra exterior, porque puede vno pecar con el desseo, y no cõ la obra. Pero en nuestro caso, diziendo la obra vltima, quedan dichas las demas acessorias.

Naua. super c. considerent, nu. 12.

Cap. XVIII. De la integridad de la cõfession, quanto a las circunstancias en comun.

LAs circunstancias pertenecen a la cõfession, y assi es necessario tratar dellas. En este Capitulo diremos algunas cosas en comun, y luego mas en particular. Ante todas cosas es necessario saber, que ay muchas maneras de circunstancias. Vnas son impertinentes, que no hazen al caso, como hurtar con la mano derecha, o yzquierda, o con este instrumento, o con el otro. Otras ay pertinentes, y que hazen mucho al caso, por q̃ augmentan, o disminuyen la culpa, y el pecado. Y destas, vnas mudã el genero, o especie de pecado mortal, y de pecado venial lo hazẽ mortal, o al cõtrario. Como mẽtir, o mẽtir perniciosamente. El mentir es pecado venial: y el mentir perniciosamente es mortal. Otras ay que dẽtro de pecado mortal variã la especie, y la mudan,

dã,como hurtar o hurta en la Iglesia. Hurtar es hurto cõtra justicia,hurtar en la Iglesia tiene razõ de sacrilegio. Otras ay q̃ no mudan el genero de pecado,ni la especie,sino dẽtro de la misma especie le augmentan,o disminuyen. Y destas vnas le augmentan,o disminuyen notablemente,como hurtar ciento,o hurtar mil, o dos mil otras se augmentan, o disminuyen poco,o casi nada,como hurtar ciento , o hurtar ciento y vno,hablando en hurto de reales. Esto supuesto sera razon determinar primero las cosas claras.

Primera conclusion. Certissima cosa es,que las circunstancias impertinentes no se han de confessar,ni es necessario confessarlas. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas,y todos los Doctores. Y la razon desta conclusion es clara:porque la confession de su naturaleza pide gran pureza y sinceridad. Luego no se han de mezclar en ella cosas impertinentes,y que no hazen alcaso.

D. Thom. & eius discipuli. q.9. add. art.1.

Segunda conclusion. Certissima cosa es,que las circunstancias que augmentan,o disminuyẽ poco , o nada el pecado dentro de la misma especie , no se han de confessar necessariamente, sino que se pueden dexar,aunque no es malo sino bueno el confessarlas. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el mismo lugar. La razon de la primera parte de la conclusion es, porque en las cosas morales, lo que dista poco, parece q̃ no dista nada. La segũda parte se prueua,porque es bien confessar con toda verdad lo que augmẽta,o disminuye el pecado. Esto mismo se ha de dezir de la circunstancia que passa vn pecado venial a otra especie de pecado venial,que no es necessario confessarla,aunque seria bien. La razon esta clara, porque los pecados veniales no son materia necessaria de confession,aunque es bien confessarlos,Pongo por exemplo en el que hizo vn hurto, o homicidio con vana gloria,no es necessario declarar en la confession el auerlo hecho con esta circunstancia,por ser circunstancia solamente venial.

Tercera conclusion. Las circunstancias que mudan la especie moral del pecado,de las quales se toma diuersissimo juyzio necessariamente se han de declarar en la confession. Como si vno hurto en la Iglesia,no solamente ha de declarar el hurto,sino el lugar , porque es circunstancia que passa la obra de hurto a sacrilegio. Otros muchos exemplos pondremos abaxo. Esta conclusion es tan cierta , que es de fe, y lo contrario es heregia. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores con Sancto Thomas. Tambien la enseñan todos los Canonistas. Prueuase lo primero , porque todos los Derechos significan , que las circunstancias de pecado mortal se han de confessar necessariamẽte. Lo qual principalmente se ha de entender, de las circunstancias que mudan la especie del pecado. De suerte,que sea diuerso el juyzio. Y en el Capitulo , *Omnis* , se amonestan los sacerdotes,que oyen confessiones,que pregunten con grande diligencia las circunstancias de los pecados. Lo qual principalmente se ha de entender , de las que mudan la especie. Lo segundo se prueua con la razon que da alli el Concilio . Porque si las tales circunstancias no se confiessan, no se haze confession entera de todos los pecados,como es necessario para que el sacerdote juzgue de la grauedad de los pecados,y imponga saludable penitencia . Luego es necessario declararlas . Lo vltimo se prueua,porque si fuessen dos pecados mortales de dos especies , era necessario declararlos en la confessiõ, como queda dicho en las conclusiones passadas. Luego si vna obra tiene dos razones de pecado mortal,por razon de la circunstancia,ambas se han de declarar en la confession:porque entonces aquella obra equiuale a dos pecados. Quando las circunstancias mudan la especie, no es deste lugar. Tratanlo los Doctores con Sancto Thomas,y los Summistas:principalmẽte Syluestro,y Nauarro.

D. Thom. in addit. q.9. ar.2.

Cap. consi deret , de pœnit. d. 5. c. qui vult. de

pœnit. dist. 6. Conc. Trid. sess. 14. c. 5. & can. 7.

D. Thom. 1.2. q.7. Sũmistæ, v. circunstantiæ. Nauar. super ca. cõsideret. d. 5. num. 121. D. Thom. in 2.2. q. 95 ar.3. Caieta. opusc. de cõ fess. q.5. Naua. vbi sup. n.18.

Acerca desta conclusion se ofrece vna dificultad , de vna circunstancia en particular de vn pecado. Y es el pecado de adiuinar,si es necessario declarar en la confession que adiuino por el ayre,o por el agua,o por la tierra. La razon de dudar es , porque estas circunstancias parece que mudan la especie de pecado, segun la doctrina de Sancto Thomas . Luego es necessaria cosa, que se declaren en la confession. En esta dificultad Cayetano enseña , que las circunstancias aunque muden la especie, no siempre es necessario confessallas. De suerte , que algunas circunstancias que mudan la especie,y moral,no es necessario confessallas:y lo mismo enseña Nauarro. Estos Authores enseñan , que ay algunas especies de pecados mortales , cuya diuersidad es muy conocida, y muy sabida de todos. De suerte , que se toma diuerso juyzio de los tales pecados, como el hurto , fornicacion , adulterio, sacrilegio, y otros semejantes : cuyas especies son comunmente sabidas de todos. Hablando destas circunstancias que mudan la especie, es cierto de Fe , que se han de confessar necessariamente. Otras circunstancias ay que mudan la especie del pecado , pero la diuersidad no es comunmente sabida , y entendida , antes comunmente es muy oculta , y tan subtil , que no se puede entender , sino es con gran dificultad, y que apenas la pueden alcançar los hombres muy doctos. Por lo qual , no se puede causar diuerso juyzio comunmente de la malicia del pecado. Ponen estos Doctores exemplo en aquellas especies de adiuinar . Y hablando destas circunstancias que mudan la especie , no se han de confessar necessariamente , y ansi entienden el Concilio Tridentino,en el lugar citado por la conclusion passada. Esta misma sentencia tienen algunos modernos Theologos , entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa , Capitulo 53. Conclusion quarta , y parece que la tiene Alexandro de Ales.

Alexand. de Ales. 4.p.q.19. memb.4. ar.3.p.3.

A esta duda se ha de responder , que sin duda ninguna qualquier circunstancia que muda la especie del pecado moralmente hablãdo, es ne-

cessario confessaria, aunque sea muy subtil la diferencia, y que se alcance a saber con gran dificultad. En esta conclusion conuienen comunmente todos los Theologos. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino en el lugar citado por la conclusion, el qual sin limitacion dize, que las circunstancias que mudan la especie del pecado, es necessario confessarlas. Y la razõ del Concilio conuence esta resoluciõ. Y todas las razones traydas para prouar la conclusion, conuencen esto mismo. Lo segundo se prueua porque si son circunstancias que difieren especie, moralmente hablando, no puede dexar de ser la vna mas graue que la otra, y ansi es necessaria cosa confessarle, para que el confessor pueda bien juzgar.

Pero hase de aduertir, que aunque sea necessario confessar estas circunstancias que mudan la especie, con todo esso puede vno tener ignorancia inuincible de las tales circunstancias, y ansi estara escusado de confessarlas. Particularmente tiene esto verdad, hablando de las circũstancias que son tan dificiles de conocer, respecto de las quales se puede mejor admitir ignorancia inuincible. Segun esta manera de dezir se ha de responder a la razon de dudar, que si aquella circunstancia de adiuinar por el ayre, o por el agua, o por la tierra fuessen de distincta especie moral no ay duda sino que era necessario declararlas en la confesion. Pero a mi me parece que no es necessario declarar en la confesion estas circunstancias. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto. La razon es, porque aquellas no son circunstancias que muden la especie de pecado, moralmente hablando. Porque para la malicia del pecado el adiuinar por el ayre, o por el agua, o por la tierra es cosa impertinente. Y Sancto Thomas para declarar subtilissimamente como lo haze siempre las especies del pecado, declara tambien las especies naturales, y Metaphysicas, quales son las nombradas.

Sot. in 4. d. 18. q. 1.

Quarta conclusion. Las circunstancias que no mudan la especie, sino agrauan notablemente dentro de la misma especie de pecado mortal, es necessario confessarlas. Esto es tan cierto que lo contrario por ningun camino se ha de admitir por probable, ni se ha de vsar. Esta conclusion es contra algunos Theologos modernos, que tienen lo contrario y citan por su sentencia a Sancto Thomas, a San Buenauentura, al Doctor Escoro, a Durando, y a Palude, y Adriano, y a Medina, y la Glossa, y a Nauarro, y algunos destos Doctores no la tienen. Pero nuestra conclusion es verissima, sin ningun rastro de duda. De suerte, que el que cometio vn hurto de mil ducados, o de cien mil ducados, o de vn millon, no satisfaze en la confesion diziendo, que cometio vn hurto de pecado mortal, y en materia de pecado mortal, como dizen estos modernos Theologos, sino que ha de dezir en particular la cantidad, que fueron mil ducados, o cien mil ducados, o vn millon. Porque aunque es circunstancia que no muda la especie del pecado porque todo es hurto, pero agraua notablemente dentro de la misma especie de pecado mortal. En esta conclusion cõuienen los antiguos Theologos, Sancto Thomas en el lugar citado por la contraria sentencia. Altissiodorense, Alexandro de Ales, Ricardo, Ioannes de Mayores, Marsilio, Cayetano, Victoria en la Summa, Cano, y el Catechismo de Pio Quinto, y todos los discipulos de Sancto Thomas. Esta conclusion se prueua lo primero, porque todos los antiguos derechos que trayamos por la conclusion passada expresamente dizen, que todas las circunstãcias que agrauan notablemente, es necessario confessarlas: y no hazen diferencia entre las que difieren especie, y agrauan notablemente. Particularmente en el Capitulo, *Considerent*, ya citado, se dize expressamente, que ha de considerar el confessor la calidad del pecado, y la duracio, y la cantidad, lo qual no puede hazer sino es que el penitente confiesse las circunstancias agrauantes. Y aunque es verdad que el Concilio Tridentino no determino ninguna cosa destas circunstancias, pero su razon conuence destas circunstancias, como de las que mudan la especie. Porque si estas circunstancias que notablemente agrauan no se le manifiestan al confessor, no podra juzgar de la grauedad de los pecados, como es necessario para imponer penitencia saludable. Porque mayor penitencia se ha de dar al que hurto mil ducados, que no al que hurto vn ducado. Y sino se le confiessan estas circunstancias, no parece que puede rectamente pronunciar la sentencia como juez en aquel tribunal, como no la puede bien pronunciar sino le confiessan las que mudan especie.

D. Thom. in 4. d. 16 q. 3. art. 2 quæstiũ. 5 D. Bonau. d. 17. q. vlt. Scot. dist. 17. art. 1. Durand. d 16. q. 4 Pal. dist. 16. q. 3. art 3. Adria. in

4 de confess. Medina. Codice de cõfes. q specialiter de circũst. tũt confit. tendis. Gloss. ut per. consideret de pœnit. d 5 Nau. ibi. nu. 6. Altisiod. tracta. 4. sue Sum. de cõfess. 4. 3. Alexan. 4. p. q. 28. nu. 4. ar. 3. Ricar. in 4. dis. 17. q. 15. a. 3. Maiores d. 17. q. 4. Marsi. in 4 q. 12. art. 1. Cai. 1. 2. q. 154. ar tic. 9. Victo. in Sum. de sacra. q. 176. Sot. in 4. d. 17 q. 1. ar. 4. Canus in rel. 8. de pœniten. p. 5. Discipuli D. Thom. in addit. q. 3. ar. 1.

Lo segundo se prueua con vn grauissimo argumento, que conuencera a qualquier buen entendimiento. La circunstancia que no muda la especie, sino que agraua notablemente, algunas vezes trae consigo mayor y mas graue malicia moral en el indiuiduo, y en la obra particular, que no la que muda especie. Luego si la que muda la especie es necessario confessarla, la que no la muda tambien lo sera. Declaro esto. Hurta vno en la Iglesia valor de dos ducados, es necessario declarar en la confesion, que el tal hurto se hizo en la Iglesia, porque muda la especie de pecado, q es sacrilegio. Pues el hurto de cien mil ducados encierra ensi mayor malicia absolutamente que no aquel sacrilegio. Luego esta circunstancia agrauante, es necessario confessarla: porque la confession de los pecados, y de las circunstancias, se ordena a declarar la malicia. Lo tercero, porque si dos han hurtado cantidad de mil ducados, el vno de vna vez, y el otro en muchas y diuersas vezes: este segundo esta obligado a dezir en la confession el numero y las vezes, como declaramos arriba. Luego tambien el primero estara obligado a declarar la cantidad del hurto pues equiuale en la malicia a muchos hurtos. Lo mismo es, quando vno perseuero por mucho tiempo en vn proposito de cometer vn pecado, y el otro dentro de aql mismo tiẽpo multiplico los pro-

propoſitos. Eſte ſegundo eſta obligado a confeſſar la multiplicacion de los tales propoſitos. Luego tambien el otro eſtara obligado a confeſſar la duracion en vn propoſito, que es circunſtancia agrauante. Porque aquel ſolo propoſito, equiuale en malicia a todos los demas. Lo vltimo ſe prueua, porque como queda dicho atras, es coſa neceſſaria declarar en la confeſſion, no ſolamente las eſpecies del pecado, pero los pecados numericos, y indiuiduales, y la circunſtancia que agraua notablemente, pongo por exemplo, la cantidad de mil ducados en vn hurto pertenece a la razon indiuidual, y numerica del hurto. Luego es neceſſario declararla en la confeſſion. De aqui ſe ſigue claramẽte que las tales circunſtancias, que agrauan notablemente, ſiempre ſe han de confeſſar, ora ſeã faciles, ora dificiles, aunque ſignifique lo cõtrario el P. Fr. Manuel Rodriguez, quando ſon dificiles, en la Summa capitulo 53. concluſiõ 7. Porque la contraria ſentencia no la tengo por probable y que ſe pueda ſeguir.

Quinta concluſion. Las circunſtancias que aligeran la culpa, y la diſminuyen, no es neceſſario declararlas en la confeſſion, antes es mejor, comunmente hablando, callarlas. Pongo por exemplo, ſi vno cometio vn pecado de fornicacion ſolicitado de alguna perſona, o con gran ocaſion no eſta obligado a declarar la tal circunſtancia en la confeſſion, ſino baſta dezir que cometio el tal pecado. Y lo miſmo es, ſi vno hurto con neceſsidad. Eſta concluſion es de todos los Doctores con Sancto Thomas. Eſto ſe prueua, porque el penitente no eſta obligado a diſminuyr y aligerar el pecado, ni a huyr la mayor reprehenſion del confeſſor. Eſta concluſion ſe entiende, quando la tal circunſtãcia diſminuye el pecado dentro de pecado mortal: porque ſi lo diſminuyeſſe, de ſuerte, que de mortal lo hizieſſe venial, ſeria neceſſario declararlo en la confeſſion. Dixi. os en la concluſion, que es mejor, comunmente hablando callar eſtas circunſtancias. Y anſi lo enſeña Sylueſtro, y Palude. La razõ deſtos Doctores es, porque es de imperfectos declarar en la confeſſiõ ſemejantes eſcuſas. Verdad es, que el P. Maeſtro Cano enſeña, que ſi alguno pretendiendo confeſſarſe ſinceramente, y con toda verdad declara ſemejantes circunſtancias en la confeſſiõ haze muy bien, y es muy buen conſejo. Tambien ſe ha de aduertir, que para euitar algun eſcandalo, alguna vez eſta obligado a declarar en la confeſſion ſemejantes circunſtancias. Principalmente, ſi la circunſtancia muda el pecado de mortal en venial, como deſpues mas largamente declararemos.

D. Thom. add. q. 9. art. 1.

Syl. v. confeſſ. 6. 9. Pal. in 4. d. 19. art. 3. Cano. in relect. de pœnit.

Acerca deſto ſe ha de aduertir con Cayetano que los confeſſores no han de inquirir las circunſtancias demaſiadamente, y muy eſcrupuloſamente, ſino moralmente, y con buena fe, no fatigandoſe demaſiadamente, ſino al arbitrio de hombres diſcretos, y prudentes.

Caieta. in ſumm. v. confeſſio.

Cap. XIX. De las circunſtancias que pertenecen a la confeſsion, y ſu integridad mas en particular.

COmo eſte tratado ſea moral, y para todos, es neceſſario declarar mas en particular lo que pertenece a las circunſtancias de los pecados. Para lo qual ſe ha de ſuponer que la doctrina de Sancto Thomas es que todo el numero de las circunſtancias es determinado, y ſe reduze al numero de ocho. La primera circunſtancia es, quien. La ſegunda, que. La tercera, acerca de que. La quarta, en que lugar. La quinta, con que ayuda. La ſexta, porque. La ſeptima, en que manera. La octaua, quando: otros Doctores ponen otras circunſtãcias, pero acerca deſto dize muy biẽ Sylueſtro, y Nauarro, que todas ſe pueden reduzir a eſtas. Todas eſtas circunſtancias pretendo explicar en particular, en quanto a lo que toca a la integridad de la confeſsion.

D. Thom. 1. 2. q. 7. art. 3.

Syl. v. circunſtãtia 6. 1. Nauar. de pœnit. d. 5. ca. conſideret. n. 13.

La primera circunſtancia pertenece a la qualidad y condicion de la perſona que peca, y no de la perſona con quien ſe peca, o contra quien ſe peca. De ſuerte, que en eſta circunſtancia hemos de declarar las condiciones y qualidades del pecador: en el qual ſe pueden cõſiderar dos coſas. La primera el eſtado de la tal perſona, como ſi es clerigo, o ordenado, o religioſo, o obligado con võto, o ſi es caſado, o ſi tiene eſtado de virginidad. Lo ſegundo ſe puede conſiderar en el tal oficio, como ſi tiene alguna adminiſtracion, o gouernacion publica, o particular. Como ſi es Corregidor de alguna ciudad, o Rey, o coſa ſemejante, o tutor de algun menor.

Primera concluſion, Eſta primera circunſtancia de la perſona que peca, neceſſariamente ſe ha de declarar en la confeſſion, quando por razon de la tal perſona el pecado ſe paſſa a otra eſpecie de pecado, o agraua notablemente dentro de la miſma eſpecie. Eſta es regla certiſsima, en la qual conuienen todos los Theologos. La razon deſta concluſion eſta clara: Porque como queda dicho en el Capitulo paſſado las circunſtancias que mudan la eſpecie del pecado mortal, o agrauan notablemente dentro de la miſma eſpecie, es neceſſario declararlas en la confeſſion. Luego la circunſtancia de la perſona que peca, quando cauſa nueua eſpecie de pecado, o agraua notablemente dentro de la miſma eſpecie, es neceſſario declararla en la confeſsion. De lo qual ſe ſigue lo primero, que ſi alguno tiene voto de caſtidad, y peca mortalmente en la materia de luxuria, eſta obligado el tal a declarar en la confeſsion eſta condicion y calidad de la perſona que peca. Eſto es coſa cierta entre todos los Doctores, y la razon es muy clara, porque del voto de la tal perſona deſta calidad y condicion, reſulta, que muda la eſpecie de la obra, a otra eſpecie de pecado por fuerça de la circunſtancia, y de deſtemplança la haze ſacrilegio por el quebrantamiento del voto.

Lo segundo se colige la calidad y condicion de la persona, quanto al oficio, entonces tan solamente se ha de declarar en la confesion, quando el pecado se cometio derechamente contra la obligacion del proprio oficio en cosa graue. Como si el juez, o la guarda publica fauoreciesse a los ladrones, o hurtasse. Entonces ha de declarar en la cõfesion, que es juez, o guarda publica obligada de oficio. La razon es, porque entonces el proprio oficio le obliga a no cometer semejantes pecados, y ansi muda la especie del pecado, y esta obligado a declararlo en la confesion. De proposito dixe, que tan solamente esta obligado a declarar esta calidad en la confesion, quando peca directamente contra la obligacion del oficio. Porque de otra manera la calidad y condicion de la persona, es impertinente para el tal pecado. Pero hase de aduertir acerca desta conclusion, que si la calidad de la persona, o la circunstancia della es notoria al confessor, no es necessario declararla en la confesion. Ansi lo enseña el Maestro Soto, y Nauarro. La razon es, porq̃ entonces muy bien se declara la circunstancia del tal pecado.

Sot. in 4. d.18.q.2. art.4. Nauar. loco cit.

La primera duda acerca de la conclusion es, si el religioso satisfara a la confesion, diziẽdo que es sacerdote, o que tiene ordẽ Sacro, o que tiene voto de castidad hablando de los pecados de luxuria. La razon de dudar es, porque como enseñan los Doctores en la materia de voto, el voto simple, y el voto solemne de castidad, son de la misma especie de pecado contra la misma virtud de religion. Luego no esta obligado a declarar en la confesion que es religioso: pues esta calidad de la persona no muda la especie del pecado. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no esta obligado el tal a declarar en la confesion que es religioso sino basta declarar, que tiene voto de castidad: particularmente si dize ser voto solemne. Esta sentencia tienen todos los Doctores que enseñan, que las circunstancias agrauantes notablemente, no es necessario declararlas en la confesion, sino mudan la especie, y aunque la muden si la diferencia es ocultissima como deziamos en el Capitulo passado. Esta sentencia parece que enseña Cayetano, y Nauarro la tiene claramente, y Cordoua.

D. Thom. in 2.2.q. 88. Caie.2.2. q. 186.art.9. Naua. in add. c.5. Sue sum. mæ.n.12. Card. in sua sum. q.4. D. Thom. addit.q.9 art.2. Sot.li.5. de iust.q. 2. art. 3. ad 1. & in 4. d.18. q.2.ar.2. con.7.

A esta duda se responde ser cosa certissima, que el religioso no satisfaze a la confesion diziendo que es sacerdote, o que esta ordenado de orden sacro, o que tiene voto de castidad, sino que ha de declarar que es religioso professo. Esto es tan cierto que lo contrario en ninguna manera lo tengo por probable. Esto enseña Sancto Thomas con todos sus discipulos, y en particular el P. M. Soto. Esto se prueua lo primero, porque el voto solemne del religioso, o muda la especie de la tal obra, o agraua notabilissimamente dentro de la misma especie de sacrilegio, como lo enseñan todos los Doctores en la materia de voto, luego es necessario declararlo en la confesion. Lo segũdo se prueua porq̃ el ser pecado contra la misma virtud de religiõ, no arguye que no se aya de declarar, mas de que es sacrilegio contra la virtud de religion. Porque recibir otro sacramento indignamente, o recibir indignamente el del altar, ambos son pecados de sacrilegio contra la virtud de la religiõ. Y con todo esto es necessario declarar en la confesion, que recibio indignamente el sacramento del altar. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, el religioso estara obligado a dezir que cometio sacrilegio, y peco contra el voto solemne.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que aunque el voto solemne no mude la especie de pecado mortal, agraua notabilissimamente dentro de la misma especie, y ansi es necessario declararlo en la confesion. De lo dicho se colige, que el religioso que esta ordenado de orden sacro, y cometio pecado de deshonestidad, no basta que diga en la confesiõ que esta ordenado de orden sacro, sino que ha de dezir que es religioso professo, aunque enseña lo contrario el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa, Capitulo 53. conclusion quarta, y lo mismo ha de declarar la muger que peco con el.

La segunda duda es, si el religioso sacerdote que peco algun pecado de luxuria, esta obligado a declarar en la confesion, no solamente q̃ es religioso, sino tambien que es sacerdote, o q̃ es de Euangelio, o de Epistola. En esta duda se ha de suponer como cosa cierta, y aueriguada, que no esta obligado a declarar en la confesiõ que es sacerdote, o que tiene otro orden sacro, por razon del voto que se haze quando se ordena vno de orden sacro, porque el voto solemne del religioso es grauissimo vinculo, y ansi en esta razon ningun voto de castidad añade obligacion.

Toda la dificultad es, si por razon de la consagracion con que se consagra quando le ordenan de orden sacro, estara obligado a declarar en la confesion, que es Sacerdote, o Diacono, o Subdiacono. La razon de dudar es, porq̃ parece que el pecado de luxuria no tiene mas contradiction a la consagracion, o sanctificacion de la orden que los demas pecados. A esta duda se responde, que tengo por cierto, que si el Religioso es sacerdote, ha de explicar en la cõfesion, no solamente que es religioso, sino que es Sacerdote, pero si es Diacono, o Subdiacono, bastara dezir que tiene orden sacro. Esta resolucion tiene dos partes. La primera enseñan casi todos los Doctores, y entre ellos Cordoua. La razon es, porque aquella circunstancia de ser Sacerdote agraua notabilissimamente dentro de la misma especie de sacrilegio: porque el pecado de luxuria tiene particularissima repugnancia con la sanctidad, y con la consagracion del sacerdote. Porque por razon de la tal sanctificacion, y consagracion esta obligado el sacerdote a mayor limpieza, como lo persuade Esayas, y la razõ lo dize, porque los tales ministros se ordenã a consagrar el cuerpo y sangre de purissimo de Iesu Christo. En la segunda parte no conuienen todos los Docto-

Cord. loco citato, q.3

Esai. 52.

Doctores: porque algunos dizen que ha de declarar en particular que es Diacono, o Subdiacono: pero a mi me parece que basta dezir, que esta ordenado de orden Sacro, y esto tienen muchos Doctores. La razon es clara, porque la mayor, o menor consagracion que ay en el Diacono, o en el Subdiacono, no agraua notablemente, y assi no es necessario declararlo en la confession. A la razon de dudar se responde muy facilmente, diziendo: que el pecado de luxuria, particularissimamente repugna con la sanctidad y consagracion del sacerdote. De lo qual se sigue lo primero, que si el Religioso es Obispo, esta obligado a declarar en la confession, no solamente que es religioso, sino que es Obispo. Lo vno, porque tiene mas alto estado que el religioso. Y lo otro, porque esta consagrado, y con mas excelente consagracio, y sanctificado con mayor sanctidad. Y por lo vno, y por lo otro esta obligado a mayor pureza de vida: y assi la tal circunstancia se ha de declarar en la confession, porque agraua notabilissimamente. Lo segundo se sigue, que los Clerigos seglares en la materia de luxuria estan obligados a declarar que son sacerdotes, y no basta dezir que tienen voto de castidad, y si es Diacono, o Subdiacono ha de dezir que tiene orden Sacro, y no basta dezir que tiene voto de castidad. Y lo mismo digo si es Obispo, que lo ha de declarar en la confession.

La tercera duda es, si los grados de consanguinidad se han de declarar necessariamente en la confession, quando se comete algun pecado de incesto con parienta. Si era hermana, o prima hermana, o prima tercera, &c. o si el padre con la hija, o el hijo con la madre. La razon de dudar es, porque todos estos pecados tienen razon de incesto contra la misma virtud. La misma dificultad es de los grados de afinidad. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que es necessario declarar todos los grados de consanguinidad, o afinidad, diziendo, que tuuo parte con vna parienta, o afin en el primer grado, o en el segundo grado, o en el que fuere. Pero segun esta sentencia no es necessario dezir, que fue grado primero en la recta linea, como si fue con padre, o madre, o en la transuersal, diziendo que fue hermana. Esta sentencia tiene la Summa Angelica, y Nauarro. La razon destos Doctores es, porque imaginan que todos los incestos en diuersos grados son de diuersa especie, y en el primer grado de qualquier suerte, que sean son de la misma especie. La segunda sentencia es, que todos los grados de afinidad son de vna especie, y prohibidos con vn precepto, y los grados de consanguinidad son de otra especie prohibidos con el mismo precepto por otra razon. Y assi los grados de afinidad han se de explicar en la confession diziendo tan solamente que el pecado de luxuria fue con afin, no declarando en particular el grado de afinidad. Porque todos los pecados cometidos con persona afin, son de la misma especie. Tambien se ha de declarar que el pecado de luxuria fue con consanguinea por ser pecado de otra especie. Pero no se ha de declarar el grado de consanguinidad. Porque todos los pecados con consanguinea son de la misma especie. La tercera sentencia es de Sancto Thomas, que todos los pecados de incesto son de la misma especie: y assi parece que no es necessario declarar el grado en particular.

Summa Angelica, v. confessio. 5. 3. Naua. in ad. su. c. 7. n. 1.

D. Them. in 2. 2. q. 154. a. 2.

A esta duda se responde, que el penitente ha de declarar en la confession el grado de consanguinidad, o de afinidad particularmente, y principalmente el primero, y el segundo. Y en el primero no basta declarar el grado, sino ha de declarar, si fue padre, o madre, o hermana, ascendiente, o transuersal. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y es comun entre los Doctores, de lo qual habla muy bien Nauarro. La razon es, porque estas circunstancias aunque no muden la especie, agrauan notabilissimamente dentro de la misma especie. Principalmente en el primer grado de consanguinidad, el pecado de incesto tiene vna particular deformidad cõtra la ley natural: y muy en particular si el incesto es con padre, o madre, parece que tiene deformidad contra el precepto de honrar los padres. Y si el padre peca con la hija, tambien tiene notable deformidad: porq̃ el padre esta obligado a criar la hija de suerte que viua biẽ, y cõforme a la ley de Dios. Dixe en la resolucion en el primero, o segundo grado, principalmẽte, porque passando del primero aunque es biẽ probable, que es necessario declarar el grado por la deformidad notable: tambien es probable lo contrario, de lo qual se puede ver Cordoua en su questionario en Romance. A la razon de dudar se responde muy facilmẽte, que aunq̃ estos pecados, y circunstancias no muden la especie del pecado, y sean contra la misma virtud, con todo esto agrauan notabilissimamente dentro de la misma especie, y esso basta para que sea necessario declararlo en la confession.

Sot. in 4. d. 18. q. 1. art. 4. Naua. in man. c. 7. num. 3.

Cord. q. 21.

De todo lo dicho se colige claramente que la circunstancia del matrimonio se ha de declarar en la confession en el pecado de luxuria. Si vno esta casado, y peca pecado de luxuria ha de declarar que es casado, ora sea el matrimonio consumado, ora no lo sea. Deste parecer son todos los Doctores, y la razon esta clara, porque esta circunstancia, no solamente agraua notablemente dentro de la misma especie, sino muda la especie, y es adulterio. Luego es necessario declararlo en la confession: porque se haze injuria a la otra parte, y en alguna manera al mismo sacramento.

Acerca desto es la dificultad quarta del desposorio de futuro, si se ha de explicar en la confession esta circunstãcia en el pecado de la carne. Declaremos esta dificultad. Esta vno desposado por palabras de futuro, tiene trato con otra muger. La duda es, si ha de declarar en la confession que era desposado por palabras de futuro. Couarruuias enseña, que esta circũstancia no es necessario declararla en la confessiõ: porque se parece q̃ por las palabras de futuro, la otra parte no adquiere derecho de justicia.

Couar. c. 7. de spons. nu. 14.

A esta duda mi parecer es, que esta obligado este tal a declarar en la confesion esta circunstancia, y ansi lo tienen muchos Doctores. La razon es, porque en la tal obra se haze injuria a la otra parte a quien prometio su cuerpo en orden a la misma obra. De suerte, que la otra parte por la promessa, y estipulacion ya tiene alguna manera de derecho de justicia en orden al cuerpo del otro desposado, y el tal pecado se reduze a adulterio, porq̃ el desposorio es vn comiẽço y principio de matrimonio. De lo qual se trata mas a la larga en el tratado de matrimonio que yo compuse. *q.43. art. 1.*

La quinta duda es, de la circunstancia de la virginidad, si es necessario declararla en la confesion, particularmente las mugeres de las quales es la dificultad. La razon de dudar es, porq̃ el estupro no es pecado de otra especie de la fornicacion.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna las mugeres han de declarar esta circunstancia en la confesion. La razon es, porque esta circunstancia haze que el pecado sea de otra especie, y no es fornicacion, sino estupro, como se dize en el Derecho. Y aunque es verdad que algunos Doctores, entre ellos el Padre Maestro Soto sienten que este pecado no es de distincta especie de la fornicacion: pero Sancto Thomas expressamente enseña lo contrario, y la razon esta clara, porque por este pecado la muger se impide en alguna manera de conseguir el estado del matrimonio, y se pone a peligro de perderse adelante en el mismo vicio, y se haze injuria a los parientes, a los quales pertenecia casar su hija: y quando no fuera pecado de otra especie, se vee claramente que era circunstancia que agraua notabilissimamente: y ansi era muy necessario declararla en la confesion. *36 §.1.c. lex illa Sotus in 4.d. 18. D. Thom. in 2.2. q. 154. art. 6.*

Esta misma dificultad podiamos poner de los hombres: porque parece ser la misma razó. El Maestro Soto en el lugar alegado dize, que es la misma razon en los hombres, y que el hõbre ha de declarar en la confesion esta circunstancia: porque incurre vn graue detrimento irreparable, y pierde la aureola de la virginidad.

A esta dificultad se respõde ser muy mas probable ló contrario, y ansi lo siguen comunmente los Doctores. La razon es porque como insinua Sancto Thomas en el lugar immediatamẽte citado, y lo declara alli Cayetano el perder la virginidad en los hombres no muda la especie del pecado, ni agraua notablemente, y ansi no es necessario declarar la tal circũstancia. De lo qual se colige, que no es la misma razon de los hombres que de las mugeres.

La vltima duda y muy dificultosa y graue es, quando las Religiosas, o mugeres nobles y recogidas que tienen estado de donzellas cometen algun pecado de carne con el consentimiento, y desseo interior. La duda es, si los confessores estan obligados a preguntar a las tales, si son donzellas, o no. La razon de dudar es, porque si son dõzellas es mas graue el pecado, porque es estupro, y sino lo son no es tan graue pecado, porque es fornicacion. De suerte, que es circunstancia que aligera el pecado, y le quita de vna especie de pecado muy graue, a otra q̃ no lo es tanto: luego necessario es declarar esta circunstancia en la confesion. Por la contraria parte haze dificultad, porque parece cosa durissima obligar semejantes mugeres a que digan en todos estos pecados, que no son donzellas, y preguntarselo tambien es cosa durissima. Esto haze dificultad a los Doctores por ambas partes. El P. M. Soto enseña q̃ quando la donzella peca pecado de carne con la obra exterior, esta obligada a declararlo en la confessiõn, y el confessor esta obligado a preguntarselo: porque entonces no tiene inconueniente ninguno. Pero quando peca tan solamente con el pensamiento, y con el desseo del coraçon, no esta obligada a confessar esta circunstancia, ni el confessor se la deue preguntar: por ser este negocio dificultoso. Esta sentencia no parece que tiene aparencia ninguna. La razõ es, porque toda la malicia que se halla en la obra exterior se halla en el desseo del coraçon, y la obra exterior no aña de malicia sobre la interior: y ansi si en la obra exterior es necessario declarar esta circunstancia, y preguntarla, tambien es necessario declararla, y preguntarla en el desseo del coraçon. Otros Doctores enseñan, que semejantes mugeres estan obligadas a declarar esta circunstãcia en la confesion, y los confessores estan obligados a preguntarles esta circunstancia: lo qual han de hazer con auiso y discrecion. Esta sentencia tiene gran fundamento en lo que queda dicho en la duda passada. Otros Doctores enseñan, que semejantes mugeres, si verdaderamente son donzellas estan obligadas a declarar esta circunstancia quando pecan algun pecado de carne, ora sea interior, ora exterior. Lo qual pueden hazer facilmente sin empacho ni verguença, antes con mucha gloria de la conseruacion de su virginidad. Pero si ha perdido la virginidad no esta obligada a declarar esto en la confesion, ni el confessor se lo deue pregũtar. La razon es, porque esta circunstancia no agraua sino disminuye el pecado de luxuria. Y ansi toda la malicia del pecado se declara muy suficientemente diziendo que consintio en algun pecado de carne, o que le cometio. Y ansi el sacerdote no deue preguntar la tal circunstancia a estas mugeres. Sino del habito, y de las costũbres de la aparencia y de otras circunstancias la ha de juzgar por dõzella, porque por tal esta tenida y reputada comunmente. La razon es, porque aunque el confessor la tenga por donzella y la juzgue por tal a la que realmente no lo es, no se sigue inconueniente ninguno. Porque tan solamente se sigue que no declare en la confesion vna circunstancia que disminuye. Y de pregũtar con diligencia y curiosidad esta circunstancia se haze la confesion muy odiosa, y las tales mugeres se ponen a peligro de mẽtir en la confesion. A lo qual se ha de tener grandissima atencion. Esto lleua gran camino teniẽdo la sentencia y parecer de algunos Doctores, que las circunstancias q̃ disminuyen la culpa *Sot. in 4. d. 18. q. 2. art. 4.*

culpa no es necessario declararlas en la confes-
sion.

A esta duda se ha de responder, que estas dos vltimas sentencias son probables, como consta de lo dicho: y siendolo me parece que se ha de practicar y poner en exercicio, la segunda porque no se haga tan pesada la confesion sino antes se facilite y se haga suaue, quando el confessor tuuiere escrupulo, podra en comun y en general declarar a las tales mugeres, como quien las enseña quando estan obligadas a dezir la tal circunstancia en la confesion.

La sexta duda acerca de la persona que peca es, si el hijo, o criado que murmura de su padre, o señor, o se huelga de su mal notable, o le hurta alguna cantidad de hazienda ha de declarar en la confesion la circunstancia de ser hijo, o criado.

A esta dificultad se responde, que no siempre los tales estan obligados a declarar en la confesion la tal circunstancia, sino tan solamente quando fuesse vn daño notable, o vna injuria señalada, o vna irreuerencia graue. Esta resolucion siguen algunos Doctores, y entre ellos Cordoua: la razon es clara, porque la tal circunstancia en solos estos casos es mortal, y en lo demas es tan solamente venial, aunque este junta con pecado mortal, de murmuracion, o de hurto: luego no es necessario declararla en la confesion.

Cord. in tract. de casib. cōf. q. 14.

La septima duda es, de la circūstancia del escandalo, la qual puede venir de la qualidad, y condicio de la persona, y la duda es, si la tal circunstancia se ha de declarar en la confesion.

A la qual duda digo lo primero, que si algun padre de familias quiebra el ayuno de la Iglesia, o comete otro qualquier pecado mortal, de lo qual tomassen los subditos mal exemplo, y ocasion de pecar, estaria obligado a declarar en la confesion esta circunstancia del escandalo, y no bastaria dezir en la confesiō que quebro el ayuno de la Iglesia, o que cometio otro pecado mortal, sino ha de dezir que hizo todo esto con escandalo de sus subditos y familiares. Lo mismo es, si vn hombre solicitasse vna muger con tocamientos deshonestos escandalizandola, y solicitandola para hazerla que peque. En este caso ha de declarar en la confesion como escandalizo la tal muger, y no basta dezir la obra deshonesta, que tuuo con ella. Anssi lo enseña el Padre Maestro Medina en su Summa.

Medi. in Sūma. 23.

Han de aduertir los confessores, que quando toparen algunos hombres perdidos en lo tocāte al pecado de la carne, que no se han de contentar con preguntalles las obras deshonestas que han tenido con mugeres, sino tambien les pregunten si han solicitado alguna, o algunas mugeres, que no tenian proposito de pecar. Porque entonces es nueua y distincta malicia de escandalo. Digo lo segundo, q̄ quando alguno comete algun pecado con intencion de incitar a otro a el, ha de declarar en la confesion la tal circunstancia de pecado. Anssi lo enseña el Doctor Nauarro. La razon es clara, porque entonces este pecado tiene particular circunstancia de escandalo, y anssi se ha de declarar en la confesion. Otros casos semejantes pone este mesmo Doctor en este lugar, alli se podrā ver. Digo lo tercero, que si vno peca mortalmente en publico, aunque no tenga proposito de prouocar a mal se ha de declarar en la confesion, quando del tal pecado que comete alguna persona delante de las tales personas es cosa verisimil que se han de prouocar a mal, y pecado, y que han de tomar ocasion de pecar mortalmente. Como si vna madre delante de sus mismas hijas tratasse deshonestamente: y lo mismo es en otros casos semejantes. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, en el qual declara muy bien vn lugar de S. Thomas, q̄ parece q̄ dize lo contrario, y esto mismo enseña Sylvestro.

Naua. in man. c. 6. num. 19.

Sylues. v. scandalū q. 3.

Desto se ha de tratar mas largamēte en otro mas acomodado lugar.

Acerca de la segunda circūstācia *(quid) (que)* se ha de aduertir, que aunque esta circunstancia parece que significa la essencia de la obra: pero en hecho de verdad no significa, sino el efecto, y el acontecimiento como extrinseco que nace, y procede del pecado. Anssi lo enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas. Estos afectos que se han de considerar, y que pertenecen a nuestro proposito, principalmente son los escādalos, y los daños que suelen proceder de semejantes pecados.

D. Thom. 1.2. q. 72. art. 3.

Primera conclusion. Todos los afectos malos que proceden del pecado, y son de gran momento necessariamente se han de declarar en la confesion, si los pretendio el que cometio los tales pecados, aunque los aya pretendido indirectamente. Esta conclusion se prueua lo primero, porque Sancto Thomas enseña, que agraua el pecado el detrimento, y daño que se sigue del: y si fuere graue el tal daño, agraua el pecado notabilissimamēte, y alguna vez podra ser que mude la especie del pecado, luego es necessario declarar la tal circunstancia en la confesion. Lo segundo se prueua, porque querer escandalizar al proximo, y darle graue detrimento en los bienes temporales, de si es pecado mortal, luego querer esto de suerte que acōpañe otro pecado mortal, sera circunstancia que se ha de declarar necessariamente en la confesion.

D. Thom. 2.2 q. 73. art. 8.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, y considerar, que para que semejantes acontecimientos y sucessos sean pecado, es necessario q̄ el tal los aya preuenido, y intentado, o alomenos estuuiesse obligado a preuenirlos. Porq̄ entonces son queridos por lo menos interpretatiuamente como se enseña en la Prima Secūdæ. Desto se sigue, que la cantidad del hurto necessariamente se ha de declarar en la confesion, si es grande. La razon es clara, porque la cantidad augmenta notablemente el daño que se haze al proximo, y anssi es necessario declararlo en la confesion. Lo segūdo se sigue que el que comete vn pecado de homicidio, esta obligado a declarar en la confesion los daños graues y notables, que se siguē a la muger y hijos del

1.2. q. 6.

del muerto. Esto se prueua con la misma razon. Porque estos daños se siguen de la misma naturaleza del tal homicidio. Lo tercero se sigue, que en el pecado de contumelia, y detraction, o murmuracion es necessario declarar las palabras injuriosas y contumeliosas que se dixeron al proximo, por el daño que le hizieron, y porque agrauan notabilissimamente.

Segunda conclusion. Los acontecimientos, y efectos que nacen del pecado casualmente y fuera de la intenció del que peca, de suerte que no son pretendidos, no es necessario declararlos en la confession. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es clara, porque los tales acontecimientos no añadé malicia ninguna, y son como impertinentes para el tal pecado, como se determina en el lugar citado. Luego los tales efectos no es necessario declararlos siempre en la confession. Hase de aduertir, que diximos en la conclusion, que no se han de declarar quando no fueron pretendidos, porque si fueron pretendidos alguna vez sera necessario declararlos en la confession. De lo qual todo se ha de ver el lugar vltimamente citado.

3.2.q.71. art.3.

Acerca de otras circũstãcias, acerca de (que) y (quando) (y en que manera) se ha de aduertir, que esta circunstancia significa la condicion de la cosa, o de la persona, contra la qual se peca, o con la qual se peca: y esta circunstancia se ha de aduertir grandemente en la confession, y hase de tener vna regla certissima, que como deziamos de la primera circunstancia que entonces necessariamente pertenece a la confession quãdo muda la especie del pecado, o agraua notablemente dentro de la misma especie. Assi tambien esta circunstancia se ha de confessar necessariamente, quando muda la especie, o agraua notablemente dentro de la misma especie: y para declarar mas esta regla.

Primera conclusion. La circunstancia de cosa sagrada es necessario declarar en la confession en el pecado de hurto. De suerte, q̃ si vno hurto vna cosa sagrada, no satisfaze a la confession, diziendo: que hurto vna cosa de cantidad, sino que ha de declarar, que era cosa sagrada. Esta es comun sentencia de todos los Doctores: la razon es clara, porque la tal circunstancia passa el pecado a especie de sacrilegio, como se dize en el Derecho.

Cap. sacrilegij 17. q.4.

Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de cosa sagrada, se entienden todas las cosas diputadas para el culto Diuino, como Calices, y Ornamentos, y los bienes Ecclesiasticos diputados para el sustento de los ministros. Assi lo enseña Sancto Thomas. Panormitano en nõbre de cosa sagrada entiende todos los bienes de los Clerigos, aunque sean patrimoniales, y consiguientemente enseña, que es sacrilegio hurtar los tales bienes: pero a mi me parece, q̃ no es sacrilegio hurtar los tales bienes, porque estos bienes por derecho meramente seglar los han adquirido: luego no son cosa sagrada: ni se han de entender debaxo de nombre de cosa sagrada. De lo que podria auer dificultad es de los bienes recebidos del Beneficio, que parece que son bienes sagrados, y adquiridos por titulo Ecclesiastico. Pero tambien me parece, que se puede dezir, que hurtar los tales bienes no es sacrilegio, sino hurto: porque por el mismo caso que se aplican a los ministros, parece que dexan de ser comunes, y Ecclesiasticos y sacros: porque ya son desta persona en particular. Pero otra cosa es hablando de los bienes immobles de los Beneficios, y de las decimas, y de otros bienes semejantes. Porque estos tales son bienes sagrados, y hurtarlos es sacrilegio.

D. Thom. 2.2.q.99 Pan. in c. cæte rum de iudiciis.

Segunda conclusion. La circunstancia de la persona sagrada es necessario confessarla en el pecado del homicidio, o de cortar miembro, o de otra lesion corporal injuriosa notablemente al Clerigo. Esta conclusion enseñan comunmente todos los Theologos. La razon es clara porque la tal circunstancia passa el pecado de homicidio a especie de sacrilegio como consta de aquel celebre Capitulo. *Siquis suadente diabolo*. Luego es necessario declarar esta circunstancia en la confession. Pero hase de aduertir, que debaxo de nombre de persona sagrada se entiẽde qualquier Clerigo aũque no tenga, sino primera corona, y qualquier Religioso, o Religiosa, aunque sea nouicio. De lo qual se ha de ver el Doctor Nauarro, y todos los Summistas.

Siquis suadente diabolo 17. q.4.

Nauar. in man. cap. 17. n.79. Sũmistæ v. excommunicatio.

Tercera conclusion. La circunstancia del voto de castidad, o de matrimonio, o de virginidad que tiene la persona con quien se comete pecado de carne se ha de declarar necessariamẽte en la confession, como la circunstancia del q̃ peca, como queda dicho en la primera circunstancia. La razon es clara, porque la tal circunstancia es causa que el pecado de carne sea sacrilegio, o adulterio, o estupro, de lo qual se ha de ver lo que queda dicho en la primera circunstãcia particularmente acerca del matrimonio En lo qual se ha de aduertir que la tal circunstancia de la persona que esta desposada por palabras de futuro, se ha de declarar en la confessió. De suerte, que si la persona con quien se peca tiene voto de castidad, tengo de declarar en la confession que peque carnalmẽte con vna persona que tiene voto de castidad, y lo mismo es de las demas circunstancias.

La duda es acerca desta conclusion, quando la persona que peca tiene voto de castidad, y tãbien la persona con quien se peca si sera necessario declarar en la confession esta tal circunstancia. Parece que no, porque declarando el voto de castidad de la vna parte se declara suficientissimamente, ser sacrilegio: luego no es necessario declarar mas en la confession. Lo mismo es, quando ambos los que pecan carnalmente son casados, bastara declarar en la confession, q̃ fue adulterio.

A esta duda se responde, que es necessario declarar en la confession que ambos tenian voto de castidad, o que ambos eran casados. La razõ es clara, porque aquel pecado tiene razon de sacrilegio, o de adulterio de ambas partes: y tambien porque agraua notablemente dentro de la misma especie.

Quarta

Quarta concluſion. La circunſtancia de parẽteſco, o afinidad, neceſſariamẽte ſe ha de declarar en la confeſsion en los pecados de carne. Põgo por exemplo, como ſi vno tuuieſſe parte cõ vna parienta, o afin dẽtro del quarto grado auia de declararlo en la confeſsion, diziendo q̃ era parienta, o afin. En eſta ſentencia conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque por la tal circũſtãcia ſe agraua notabiliſsimamẽte el tal pecado, y ſe paſſa a eſpecie de inceſto, como lo enſeña Sancto Thomas, y todos los Doctores. Pero haſe de aduertir que como deziamos en la primera circunſtancia, no ſolamente ſe ha de declarar el parenteſco, o afinidad, ſino tambien el grado y la perſona, porque todo eſto agraua notablemente.

D. Thom. 2. 1. q. 154. ar. 9

Haſe de aduertir acerca deſta concluſiõ, que la afinidad que nace de fornicacion la reſtrinꝑgio el Concilio Tridentino al primero y ſegũdo grado, quanto a lo que es contraher matrimonio. De ſuerte, que el matrimonio contrahido en el tercero, y qnarto grado de la tal afinidad es valido. Pero podia auer duda ſi quedarõ aquellos dos grados quanto a la razon de inceſto: ſi ſe tiene copula con perſona afin dentro del tercero y quarto grado. De lo qual ſe diſputa en la materia de matrimonio, y bien probable es que aquellos grados no quedaron en razon de inceſto. De ſuerte que no es neceſſario declarar en la confeſsion que la perſona con quien ſe peco carnalmente era afin en el tercero, o quarto grado por afinidad que naciеſſe de fornicacion.

Conc. Trid. ſeſ. 24. c. 4.

Quinta concluſion. La circunſtancia de parenteſco, o afinidad natural: neceſſariamente ſe ha de declarar en la confeſsion en el pecado de homicidio, o de cortar miembro, o de otra leſion corporal injurioſa. La razon es clara, porq̃ la tal circunſtancia agraua notablemente eſtos pecados, y aun los paſſa a otra eſpecie de pecado diſtincta de homicidio, los tales pecados ſon contra la virtud de piedad, y contra otro precepto diſtincto: porque ſon contra el precepto de honrar los parientes, y contra la inclinacion natural que el hombre tiene a eſto. De lo qual ſe trata de propoſito en la materia de homicidio.

Sexta concluſion. No ſolamente el parenteſco natural, ſino tambien el parenteſco eſpiritual y legal ſe ha de declarar en la confeſsion en el pecado de luxuria. Eſto enſeña Sãcto Thomas con todos ſus diſcipulos. La razon es, porque el tal pecado tiene eſpecial y particular razon de torpeza, como ſe declara en el lugar alegado: luego es neceſſario declarar eſta circunſtancia.

D. Thom. 2. 1. q. 154. art. 110. ad 2.

Acerca deſta concluſion ay vna duda, ſi es neceſſario en el pecado de carne declarar en la cõfeſsion, que fue con hija de confeſsion. De ſuerte que la duda es, ſi vn confeſſor tuuieſſe parte con vna muger que vuieſſe confeſſado, ſi eſtaria obligado a declarar en la cõfeſsion eſta circunſtancia, diziendo que auia tenido parte con vna muger que auia confeſſado.

En eſta dificultad digo lo primero, que ſolicitar vna hija de confeſsion, o vna muger a coſas torpes en la miſma confeſsion, o proximamente a la confeſsion, tiene eſpecialiſsima razon de pecado, y grauiſsimo. De ſuerte, que es neceſſario declarar eſta circunſtancia en la confeſsion. En eſta determinacion conuienen todos los Theologos. La razon es clara, porque el tal ſacerdote no ſolamente peca pecado de ſacrilegio por ſer ſacerdote, y por tener voto de caſtidad, ſino tambien es ſacrilegio grauiſsimo contra la ſanctidad del ſacramento de la penitẽcia, y contra la fidelidad deuida al tal ſacramento. Es eſto en tanto grado verdad, que meritamente el que comete el tal ſacrilegio es ſoſpechoſo de la fe, y los Inquiſidores lo caſtigan cõmo a tal. En eſto no ay dificultad ninguna. Toda la dificultad conſiſte, quando vno confeſſo vna muger, y muchos dias deſpues trato con ella, y peco carnalmente, ſi ſera circunſtancia q̃ neceſſariamente ſe aya de declarar en la confeſsion en ſer hija de confeſsion.

En eſto ay diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que eſta circunſtancia tiene eſpecial deformidad, y es particularmente injurioſa al ſacramento de la penitencia, y anſi es neceſſario declararla en la confeſsion. Deſte parecer ſon algunos graues Autores y tiene fundamento en el Derecho: porque eſtos tales los caſtiga el Derecho muy grauemente: y anſi de la grauedad de la pena parece que ſe colige ſer pecado eſpecial y particular. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que no tiene eſpecial malicia, ni notable grauedad, de ſuerte, que ſea neceſſario declararlo en la confeſsion. Deſte parecer ſon muchos graues Doctores, y la razon parece clara, porque como coſta del Derecho del ſacramento de la confeſsion no ſe contrahe algun parenteſco eſpiritual, como del ſacramento del Baptiſmo, o de la confirmacion: luego no es neceſſario declarar en la confeſsion eſta circunſtancia.

Cap. fin. 30. q. 1.

Digo lo ſegundo, que qualquiera deſtas ſentencias es bien probable, y ſe puede muy bien ſeguir por los Doctores y razones que ay por ambas ſentencias.

Acerca deſtas circunſtancias ay vna duda, quando vna coſa eſta prohibida con muchos preceptos, y mandada con diuerſos mandatos, ſi es circunſtancia que ſea neceſſario declaralla en la confeſsion. Declaremos eſta duda cõ exẽplos. Dexa vno de oyr miſſa, o quebranta la fieſta en vn Domingo, en el qual cae otra fieſta de guardar. La duda es, ſi eſte tal eſtara obligado a declarar en la confeſsion que en aquel Domingo cayo otra fieſta de guardar. Lo miſmo es quando en vn dia de quatro Temporas cae la vigilia de algun Sancto, de ſuerte, que eſta vno obligado a ayunar por dos titulos. En eſta dificultad ay dos ſentencias. La primera es, q̃ eſte tal eſta obligado a declarar eſta circunſtancia. Anſi lo enſeña el Doctor Nauarro, y otros Doctores. La razon deſta ſentencia es, porque entonces ay diuerſos titulos y razones de obligar. La ſegunda ſentencia es, que eſta tal circũſtancia comunmente hablando no es neceſſa-

Nauar. in Manu. c. 1. n. 4.

rio declararla en la confesion. Deste parecer son comunmente los Theologos. La razon desta sentencia es, porque el multiplicar los preceptos no causa distincta razon formal y distincta especie de virtud, o de pecado, y assi no es necessario declarar esta circunstancia en la confesion.

A esta duda mi parecer es, que esta segunda sentencia es mucho mas probable y se deue seguir.

Pero hase de aduertir, que si ay precepto de alguna cosa, y se haze voto della, entonces hase de declarar en la confesion esta circunstancia. Como si vno hiziesse voto de ayunar en vn dia de Vigilia. La razon es, porque entôces el quebrantar el ayuno, no solamente seria contra la virtud de templança, sino tambié contra la virtud de Religion.

Acerca desto mismo ay otra dificultad, si algun Religioso passa algun precepto de su Prelado, si comete vn pecado que tenga dos malicias, vna contra la virtud de obediencia, y otra contra la virtud de Religion. La razon de dudar es, porq̃ de ambas a dos virtudes esta obligado a obedecer a su Prelado en lo que le manda debaxo de precepto.

A esta duda se responde, que se puede dezir muy probablemẽte q̃ el tal Religioso no comete sino vn pecado mortal q̃ tiene vna sola malicia. Assi lo enseña Cayetano, y el Padre Maestro Soto. La razon es: porque aunque el quebrantamiento del precepto sea contra la virtud de obediencia, y de religion, pero no es contra materia necessaria de obediencia, sino es por participacion de la virtud de religion mediante el voto que hizo, y assi el tal pecado no tiene mas que vna malicia. Declaremoslo con vn exemplo. Si vno hizo voto de ayunar, aquel ayuno pertenece a la virtud de abstinencia, y a la virtud de religion: y el quebrantar el tal ayuno tan solamente es un pecado cõtra la virtud de religion, de la qual participa la virtud de abstinencia. De essa misma suerte en nuestro proposito el religioso que quebranta el precepto tan solamente comete vn pecado de desobediẽcia, quando lo que le mandaron por el precepto de si, era indiferente. Pero hase de aduertir, que aunque regularmente quando vna cosa se manda con dos preceptos, no haga dos pecados, el que los quebranta, ni sea necessario declarar esto en la confesion, con todo esso en algun caso puede ser necessario declarar la muchedumbre de preceptos con que estaua mandada alguna cosa. Como si vno quebrãtasse los preceptos, cõforme al menosprecio de los mismos preceptos: o si algun precepto tuuiesse jũta alguna pena grauissima, como pena de descomunion latæ sententiæ, o pena de muerte. Entonces por el peligro de caer en la tal pena, con detrimento en los bienes temporales, o espirituales, se agraua notablemente el pecado de tal suerte, que es necessario declararlo en la cõfesion.

Caiet. in 2.2.q.88 a.5.ad 3. Sot. 7. de iust. q.2. art.3. ad 2.

Acerca de la circunstancia de lugar sagrado se han de declarar algunas cosas pertenecientes a esta materia.

Primera conclusion. Hurtar en lugar sagrado, es circunstancia que se ha de declarar necessariamente en la confesion. Esta cõclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano, y todos los Summistas, muy en particular, el Doctor Nauarro. La razon desta conclusion es, porque el tal hurto se passa a especie de sacrilegio. Luego es necessario declararlo en la confesion. Que sea sacrilegio hurtar las cosas sagradas en lugar sagrado, como es la Iglesia, es cosa certissima y aueriguada. Porque hurtar las cosas sagradas, en qualquier lugar que se hurten es sacrilegio.

D. Thom. in 2.2.q. 99.art.3. Caiet. to. 1. opusc. opusculo 31.respon. sione 11. dub.2. Naua. in Man. ca. 17.n.95.

La dificultad es, si hurtar las cosas de los seglares, en el lugar sagrado, y por razon de ser en lugar sagrado sea pecado de sacrilegio. Algunos Doctores, piensan que no es pecado de sacrilegio, sino tan solamente de hurto, y que tan solamente es sacrilegio hurtar en lugar sagrado, quando se hurtan las cosas de la Iglesia, o que pertenecen a la misma Iglesia, porq̃ estauan depositadas en la Iglesia. Assi lo enseña el Maestro Victoria, y el Maestro Soto. A esta duda se responde, que lo contrario es certissimo. De suerte, que qualquiera cosa que se hurte de lugar sagrado, es sacrilegio. Esto tienen comũmente todos los Doctores. Prueuase lo primero porque en el Derecho se dize, que hurtar cosa no sacra, sino profana de lugar sacro, es sacrilegio, y en otro lugar se determina que se ha de descomulgar como sacrilego, el hombre que hurto qualesquier bienes de la Iglesia. Lo segũdo se prueua, porque hurtar las cosas sagradas es sacrilegio, aunque se hurten fuera de la Iglesia. Luego el sacrilegio que se comete por razõ del lugar sagrado, no solamente tiene lugar quando se hurtan cosas sagradas, sino tambien quando se hurtan cosas profanas. Lo tercero se prueua, porque hurtar del lugar sagrado, qualquiera cosa que sea, se haze injuria a la Iglesia, y al lugar sagrado. Luego es particular circunstancia, que necessariamente se ha de declarar en la confesion. Acerca de todo esto se ha de aduertir lo primero, que en el hurto se pueden hallar tres maneras de sacrilegio, como dizen todos los Doctores citados, y particularmente la Glossa. La primera manera, hurtando cosas sagradas del lugar sagrado. La segunda, hurtando cosas no sacras, sino profanas del lugar sagrado. La tercera manera es, hurtar cosas sagradas del lugar profano. Lo segundo se ha de aduertir, que si alguno despoja la Iglesia de sus cosas proprias, con violencia, quebrantando las puertas, o otro caso semejante, por el mismo caso esta descomulgado, como se determina en el Derecho, y lo declaran muy bien Cayetano, y Nauarro.

Vict. in Sũma, q. 194. Sot. in 4. dist. 18. q. 2. art. 4. d. 22. q.1. art.3. In capit. quisquis 17.q.4. Capit. sacrilegij. 17.q.4. Cap. cum quæsti, de sentent. excõmu. Caiet. in sum. ver. excõmu. cap. 21. Nauar. in manu. c. 17.n.49.

Segunda conclusion. El lugar sagrado, es circunstancia que necessariamente se ha de declarar en la confessiõ, en el pecado de homicidio, o de otro qualquier derramamiento de sangre, que sea notablemente injurioso a el lugar sagrado con derramamiento de simiente humana.

En

En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque todos estos pecados por razon de la circunstancia del lugar sagrado, passan a especie de sacrilegio. Luego es necessario declarar esta circunstancia en la confession. Lo mismo se ha de dezir de otros pecados que se cometen en la Iglesia, contra la immunidad de la misma Iglesia. Como si vn juez contra la forma del derecho sacasse vn delinquente de la Iglesia. De lo qual habla muy bié Syluestro, y los demas Summistas. Desto de las obligaciones q̃ tiene el tal juez, se dira de proposito en otro mas comodo lugar.

Sylu. verb. immunitas Ecclesiæ Summistæ eodem verbo.

Acerca desta conclusion, se ha de aduertir, que quando la obra de pecado no tiene repugnancia con aquello a que se ordena el lugar sagrado, segun el exercicio exterior y sensible, no es circunstancia que necessariamente se aya de declarar en la confession. Pongo por exemplo, si vn hombre estando en el lugar sagrado consiente interiormente en vna fornicacion, la qual pretende hazer, y cometer fuera del lugar sagrado, la tal obra no tiene circunstancia que sea necessario declararla en la confession. De suerte, que la circunstancia del lugar sagrado, en este caso no muda la especie de pecado, ni agraua notablemente, de suerte que sea necessario declararla en la confession. Lo mismo es si vn hombre estando en lugar sagrado, tiene firme proposito de matar vn hombre fuera de la Iglesia: o de cortarle algun miembro, o de hazer otra cosa semejante. La razon es, porque aquel consentimiento interior, no tiene repugnancia con la sanctidad del lugar sagrado. Lo mismo dizen algunos Doctores, de aquel que en la Iglesia mira alguna muger, para desealla, o habla palabras deshonestas en la Iglesia, sino es que las tales palabras sean publicas, porque las dize a grandes vozes. Porque entonces tienen repugnancia con el lugar sagrado, y assi es necessario declararlas en la confession, porque tienen razon de sacrilegio.

Acerca de la circunstancia del dia de la fiesta, se ha de aduertir, que muchos Doctores tienen por opinion, que se ha de declarar necessariamente en la confession. Assi lo enseña San Antonino, Arçobispo de Florencia, y Adriano, y la Summa Angelica.

Anton. 2. p. tit. 9. ca. 7. §. 3. & 3. p. ti. 17. c. 16. §. 5. Adria q. 14. de can. sess. q. 4. Sum. Angel. v. festi, §. 56. Caietano ver. festi dies, & D. Tho. 1. opus. opu. 18. q. 3. Sot. in 4. d. 18. q. 2.

Conclusion certissima. La circunstancia del dia de la fiesta, no es necessario declararla en la confession. Esta sentencia es comun entre todos los Doctores, y la tiene Cayetano, y el Padre Maestro Soto, y el Maestro Victoria, y el Maestro Cano, y el Doctor Nauarro, y Syluestro, y la Summa Rosela, Sancto Thomas en el lugar ya citado, y todos los Theologos deste tiempo. La razon es clara, porque aunque el precepto de guardar los dias de fiestas tenga por fin cessar de las culpas, y pecados. Pero el fin del precepto no cae debaxo de precepto. Lo segundo: porque entre las obras que se mandan hazer en el precepto de guardar las fiestas, no es ninguna cessar de pecar. Luego esto no cae debaxo de precepto que manda guardar los dias de la fiesta. Luego esta no es circunstancia que se ha de declarar en la confession. Acerca de las otras tres circunstancias, que son, cõ que ayudas, porque, y en que modo.

a. 4. lib. 2 de iust. q. 2. art. 4.

Primera conclusion Regular y comunmente hablando, no es necessario declarar en la confession con que ayudas se hizo el pecado, ni cõ que instrumentos, aunque alguna vez sera necessario declararllo en la confession. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque la malicia del pecado, no se toma formalmente de las ayudas, ni de los instrumentos con q̃ se comete el pecado. Luego esta circunstancia formalmente, no es necessario declararla en la confession. Pero en algun caso sera necessario declararla, porque de alli se toma algo de la malicia del pecado. Desta conclusion se colige, que si algun hombre para matar a otro vía de instrumentos prohibidos por la ley, o afrentosos, notablemente ha de declarar en la confession los tales instrumentos. La razon es, porque de alli se agraua el pecado notabilissimamente, y aun alguna vez lo passa a otra especie de pecado. Tambien si vn hombre induze a otro para que le ayude en el pecado, esta obligado a declarar esto en la confession, porque tiene especial razon de escandalo.

Victo. in Sũma q. 195. Canus in relect. de pœn. p. 5. Nau. c. 6. num. 9. Sylu. verb. circunstãtia & Sũma Rosel. ibid.

Segunda conclusion. La circunstancia, que es declaradora de la causa final, necessariamente se ha de declarar en la confession, si es pecado mortal. La razon es clara, porque como se enseña en la Prima Secundæ, la causa final es la que da la especie a las obras del hombre. Luego si el fin es malo de suerte que sea pecado mortal, es necessario declarar esto en la confession. De lo qual se sigue que si vno hurta por este fin de fornicar, esta obligado a declarar esto en la confession. La razon es, porque aquel hurto tiene ya especie de fornicacion. Lo qual se ha de entender aunque no se siga la fornicacion sino tan solamente la pretenda con la intencion.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad, si bastara en la misma confession declarar estas dos malicias, como distinctas, y como distinctos pecados, diziendo que cometio vn hurto, y que cometio vna fornicacion. La razon de dudar es, porque si vno juro de no fornicar, y en hecho de verdad cometio este pecado, y quando se confesso dixo el pecado de fornicacion, y oluidosele el quebrantamiento del juramento: este tal satisfaze cõfessando despues en otra confession el perjurio, aũque no haga mẽcion de la fornicacion. Luego en nuestro caso sera lo mismo. En esta dificultad algunos Doctores tienen la parte afirmatiua, que basta confessar estas malicias, como distinctas. Por esta sentencia citan la Summa Angelica, adonde dize que no es necessario confessar juntamente la circunstancia con el pecado, sino que basta declarar aquellas dos malicias, como distinctas. Lo mismo parece que enseña el Doctor Nauarro, adonde dize, que el que confiessa algun pecado, y se le oluida la circunstancia que era necessario declararla en la confession, no esta obligado despues a confessar el pecado sino a declarar la circunstancia, como en el exemplo puesto en la

Sũma Angel. v. interrogat. §. 6. Nauar. in manu. c. 6. n. 20.

la razon de dudar. Desta misma suerte enseñan estos Doctores que basta declarar la malicia del pecado de la circunstancia, como distinctas, aũque en la misma confesion.

A esta duda se responde, que me parece cosa cierta declarar ambas malicias juntamente, y confessar la tal circunstancia: como circunstancia de aquella obra. Esto enseña Sylvestro, el qual dize: que la sentencia de la Summa Angelica, es gran error. Esta sentencia se prueua, porq̃ el tal pecado fuera de la malicia que tiene de su propria especie por razon de la circunstancia participa otra particular malicia. Luego necessario es declarar la tal malicia en la confessiõ, y dezir la connexion que tienen entre si. Declaremos mas esto, quando vno hurta con intencion de fornicar, el mismo hurto por aquella intencion participa la malicia de la fornicacion. Luego todo junto se ha de declarar en la confession. Lo mismo se ha de dezir quando vno mato vn clerigo que no satisfaze a la confessiõ confessando a parte el homicidio y a parte el sacrilegio, sino que lo ha de confessar todo jũto. La razon es clara, porque la razon de sacrilegio notabilissimamente agraua en el homicidio del clerigo, la qual grauedad no tiene el sacrilegio en el hurto que se haze en la Iglesia. Luego es necessario declarar esto en la confession. Lo mismo se ha de dezir, quando vno cometio vn hurto de dos mil ducados, y en la cõfession solamente confesso que auia hurtado mil, porque se oluido con oluido natural de los otros mil, quando se buelue a acordar dellos no satisfaze a la confession diziendo, que hurto mil ducados, sino ha de dezir, que cometio vn hurto de dos mil ducados, porq̃ de otra manera no declara bastantemente toda la grauedad de la malicia de aquel pecado. A la razõ de dudar se responde diziendo lo mismo, que en el tal caso esta obligado a declarar juntamẽte, que el perjurio fue en la fornicacion, y de otra manera no cumple con la confession.

Sylues. v. confes. q. 10.

Tercera conclusion. La circunstancia del modo con que se haze el pecado muchas vezes es necessario declararla en la confession. Pongo por exemplo, quando vn hombre mata a otro a traycion, esta obligado a declararlo en la confession. La razon es, porque es notablemente mas graue pecado, lo mismo es, si vno toma lo ageno en presencia del dueño con violencia: o si violentamente arrebatasse vna donzella, y cõtra su voluntad tuuiesse parte con ella. La razõ es, porque estos pecados, por razon del modo son mas graues notablemente, y mudan la especie del pecado. Lo mismo es, si alguno en presencia de otro le dize palabras infames, y que le injurian. Porque este tal por razon del modo es contumelioso.

Acerca desta conclusion, ay vna dificultad, si es necessario declarar en la confession el modo de ciencia, o de ignorancia, diziendo, que hizo algun pecado a sabiendas, o ignorantemente. A esta duda se responde, que regular y comũmente hablando, no es necessario declarar esto en la confession. La razon es, porque el modo ordinario de pecar, es hazerlo a sabiendas, y assi quando se dize el pecado se ha de entender q̃ lo hizo con conciencia, no declarando lo contrario, el cometerlo ignorantemente, es circunstancia que disminuye la grauedad del pecado, y assi no es necessario declararla en la confession. Pero si la ignorancia fuesse afectada, es necessario declararla en la confession, porq̃ agraua notablemente. Lo mismo es, y lo mismo se ha de dezir, quando la ignorãcia es de aquellas cosas que esta el hombre obligado a saber, como de los Articulos de la fe, y de los preceptos del Decalogo. Porque entonces es particularissima la deformidad, finalmente se ha de dezir, q̃ generalmente hablando todo modo extraordinario de pecar, que tiene notable malicia necessariamente se ha de declarar en la confessiõ. Como si algun hombre tratasse con alguna muger, contra natura, o cometiesse otro semejante pecado. Porque este modo tiene especialissima malicia. Aduiertese con Cayetano, que en este pecado contra naturaleza, se han de explicar tã bien en la confession las circunstancias de las personas, como si fuera pecado natural. De suerte, que se ha de declarar si es religioso, o religiosa, o casado, &c. Tambien se ha de aduertir, que el modo de la continuacion del pecado, si es extraordinaria, tambien se ha de declarar en la cõfession. Porque bien assi como la cantidad del hurto, necessariamente se ha declarar, porque agraua notablemente, assi tambiẽ la continuacion por largo tiempo, y extraordinario, agraua notablemente, y assi es necessario declararlo en la confession, y tambien, porque esto muchas vezes se haze con notable detrimento de la salud, y assi es necessario declararlo, en la cõfession, porque agraua notablemente.

Caietan. 2. 2. quæstio. 154. ar. 11. & 12.

Acerca del modo de la intension, y del conato con que vno peca se ha de dezir, que comun y regularmente no es necessario declarar esto en la confession: porque regular y comunmente, no agraua notablemente el pecado. Verdad es, que en algun caso puede ser tan grande, y tã extraordinaria la intension, que sea necessario declararla en la confession. Pero no es necessario declarar en la confession, que peco cõ confiança de la diuina misericordia, y de que haria penitencia como enseña muy bien Sancto Thomas, y Cayetano, y de alli lo tomo el Doctor Nauarro.

D. Thom. 2. 2. q. 2 & art. 2. Caiet. ibid. Naua. in man. c. 6. num. 4.

Otra cosa es, si peco presumiendo que auia de alcançar la vida eterna, sin penitencia alguna, o si peco con desesperacion no confiando, que auia de alcançar la salud espiritual. Este modo de pecar es necessario declararlo en la confession, porque trae consigo especial, y particular malicia.

Acerca de todo lo dicho de los pecados, y circunstancias, se ha de declarar vna duda, y es si el confessor esta obligado a preguntar todos los pecados, y todas las circunstancias que se han de declarar necessariamente en la confession, quando es cosa verisimil, y probable, que el penitente por negligencia, o ignorancia dexa de confessar algun pecado, o circunstancia.

Prima

Primera conclusion. Comunmente hablando, el confessor en el caso dicho ha de preguntar todas estas cosas. Esta conclusion se prueua lo primero del Capitulo, *Omnis*, en el qual se determina, que el confessor ha de inquirir diligentemente los pecados, y las circũstancias de los pecados. Lo segundo se prueua, porque el sacerdote es juez en el foro de la conciencia, y juntamente medico. Luego ha de preguntar por todos los pecados, y por las circunstancias de los pecados, para que pueda bien juzgar y curar sabiendo todas las enfermedades. Lo vltimo se prueua, porque el sacerdote esta constituydo por Dios, por juez, para que haga recõpensar las injurias que se le han hecho. Luego tiene necessidad de saber todos los pecados, y circunstancias de los pecados cometidos contra la diuina Magestad.

Segunda conclusion. El confessor no ha de ser importuno en preguntar al penitente muchas cosas que no son necessarias para la confession, sino basta que probablemente juzgue, que el penitente hizo suficiente diligencia, y q̃ tiene entendimiento para conoscer los pecados, y las circunstancias de los pecados. Esta cõclusion se prueua, porque el confessor esta obligado a aligerar la confession, y a hazerla suaue, y con estas preguntas seria intolerable, siendo como son impertinentes. Lo segundo, porque con semejantes preguntas, los flacos y ignorantes muchas vezes se escandalizan, conociendo por las preguntas del confessor, nueuas circunstancias, y nueuos modos de pecar. De lo qual se ha de ver Syluestro, que habla muy bien en este punto. *Sylu. ver. confessor, §. 14. & 15.*

Tercera conclusion. El confessor esta obligado a enseñar al penitente en comun, y en particular lo que el penitente esta obligado saber, aunque se escuse el penitente por ignorarlo cõ ignorancia inuincible. Pongo por exẽplo. Esta obligado a enseñarle que vn contrato es vsurario, y que esta obligado a saber los Articulos de la fe, y persuadirle que los aprenda. La razõ es, porque el confessor es ministro de Christo, y Vicario suyo, para poner al pecador en el camino de la virtud. Luego el confessor no haze fielmente su oficio, sino enseña y amonesta al que yerra.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir, q̃ esto se ha de entender quando el sacerdote probablemente entiende y juzga que ha de aprouechar algo con su consejo, y doctrina. Porque de otra manera, no esta obligado a amonestar al penitente, quando el penitente tiene ignorãcia inuincible, y sana conciencia. Esto enseñan todos los Doctores y la razon es clara, porque la tal amonestacion, no sirue sino de escandalizar al penitente que tiene buena y sana conciẽcia. Esto se confirma, porque la correpciõ se ordena al bien particular del proximo, y tambien el sacramento de la confession, y todo lo que esta obligado a hazer el sacerdote, se ordena al bien particular del penitente, y esto es ansi que quando la correpciõ no ha de ser de prouecho, sino antes ha de dañar, no esta vno obligado a corregir el proximo, sino antes lo ha de dexar. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Esta doctrina mas tiene lugar en los casos particulares, que no acerca de la verdad de la ley en general y comun. Porque por marauilla se puede escandalizar vno por flaco que sea de que le enseñen los Articulos de la Fe, o los casos pertenecientes a la ley de Dios en comun. Pero puede acontecer, que alguno ignore inuinciblemẽte que esta obra en particular sea hurto, o vsura, o fornicacion. Pongo por exemplo, vn hombre se caso con vna muger, dentro del quarto grado ignorando el impedimento, y agora se esta en aquel estado, sin dispensacion ninguna. El confessor sabe ciertamente, que tienen aquel impedimento, y tambien sabe que diziendoselo no ha de aprouechar nada: En este caso esta obligado el sacerdote a dexarlos con su ignorancia. De lo qual habla muy bien el Maestro Cano. La razon es, porque si el Sacerdote no aprouecha nada, amonestandolos, mejor es dexarlos en su ignorancia. Pero hase de aduertir, que el Doctor, o Maestro publico, no ha de dexar de enseñar la doctrina necessaria en comũ, por el escandalo de algunos en particular. Ansi lo determina el derecho. *Cano in relect. de pœnit. p. 5 46. d. cap. error.*

Cap. XX. De algunos casos en que es licito dimidiar la confession, y no la hazer entera del todo.

PRimera conclusion. El que tiene casos reseruados, regular, y comunmente ha de yr al Superior que los reseruo, para que le oya la confession entera de todos sus pecados, o le de licencia para que el inferior le pueda absoluer de todos los reseruados. Esta es comun doctrina de todos los Theologos, particularmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Cayetano, y el Maestro Soto. La razon es clara, porque es de derecho Diuino, que la confession de si sea entera. Luego es necessario que el penitente comunmente hablando, haga sus diligencias para ser entera la confession. De lo qual se sigue, que quando ay posibilidad moral de yr al superior no puede el inferior absoluer de los casos no reseruados, sino es que primero pida licencia para absoluer de los reseruados. Porque este tal se puede muy bien confessar enteramente de todos sus pecados. Luego estando en derecho Diuino, esta obligado a hazerlo ansi, y este es el comun vso de toda la Iglesia, y si el superior no quisiere dar licencia para absoluer de los pecados reseruados, sino que el quiere por si mismo oyr la confession, no puede el penitente confessar al inferior los pecados no reseruados, sino todos los ha de confessar al superior. Porq̃ de otra suerte haria contra el derecho Diuino de la integridad de la confession. *Discipuli D. Thom. in addit. q. 9. ar. 2. Caiet. in Sum. ver. confessio. q. 10. Sot. in 4. d. 18 q. 2. ar. 5.*

Segunda conclusion. Sino es cosa facil yr al superior, y por otra parte ay necessidad de celebrar, o de comulgar, entonces el inferior puede absoluer de los pecados no reseruados, y en lo que

que toca a los demas remitille al superior, para que le absuelua dellos. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar citado, en la conclusion passada. La razon es clara, porque esta confesion es entera, quanto es de parte de la intencion del penitẽte, y del confessor. Porque el penitente confiessa todos sus pecados, y el sacerdote absuelue de todos los que puede. Lo segundo se prueua, porque si el penitente calla en la confesion algun pecado por alguna causa razonable, de lo qual diremos abaxo: esta tal confesion es entera, segun el derecho Diuino. Luego en nuestro caso sera entera la confesion, porque se dimidia por causa razonable, como consta de nuestra conclusion.

Tercera conclusion. En el caso de la segunda conclusion, el penitente esta obligado a confessar al inferior todos los pecados reseruados, y no reseruados. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario. Pero nuestra conclusion es comun sentencia de todos los Doctores, que lo enseñan ansi con Sancto Thomas: y tambien lo enseña Durando, y otros Doctores. La razon desta conclusion es clara porque el confessor haze oficio de medico, y ansi es necessario que sepa todas las enfermedades del enfermo, porque suelen tener connexiõ entre si, y vn pecado suele agrauar otro, y suele tener connexion con el otro: y ansi es necessario declararlos todos al confessor inferior, para que pueda curar el alma de todos sus pecados. Tambien esto es necessario, porque comunmente no sabe que casos son los reseruados, y que casos no lo son.

D. Thom. in addit. q. 9. ar. 2. Duran. in 4. dist. 17. q. 15.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas. La primera duda es, porque el sacerdote inferior, no puede absoluer de los casos reseruados. Luego no es necessario confessarselos, porque la confesion se ordena a que el sacerdote le absuelua de los pecados. A esta duda se respõde lo primero, que aũque el sacerdote inferior no puede absoluer derechamente de los pecados reseruados, pero puede absoluer indirectamente. Porque como queda dicho arriba, no se puede perdonar vn pecado, sin que se perdone otro: porque se perdona quando Dios infunde gracia en el alma. Y ansi quando el confessor inferior absuelue de los pecados no reseruados, causa gracia con su absolucion: y por consiguiẽte absuelue de los pecados reseruados. Pero el penitente esta obligado a boluer a confessar los reseruados, para que derechamente le absueluã dellos. Lo segundo se puede responder, que aũque es verdad que el confessor inferior no tiene poder de absoluer de los pecados reseruados con todo esso se le han de confessar. Verdad es, que conuence el argumento, que no es necessario que sepa los pecados reseruados como juez. Pero como la razon de juez esta junta con la razon de medico, el qual no puede biẽ curar vna enfermedad sin que las sepa todas: por esso es necessario que el penitente le confiesse todos los pecados.

La segunda duda es, si el caso reseruado al superior tiene annexa descomunion reseruada tambien al superior, si podra el confessor inferior en el tal caso absoluer de los pecados no reseruados. La razon de dudar es, porque el tal confessor no puede absoluer de los reseruados, sino absuelue juntamente de la descomunion, y no puede absoluer de la descomunion por estar reseruada: luego tampoco puede absoluer de los pecados. Declaro esta dificultad, quãdo el cõfessor inferior absuelue de vn pecado, por consiguiente absuelue del otro. Pero quando absuelue de vn pecado, no se colige que puede absoluer de la descomunion. A esta duda se ha de responder, que comunmente hablando, en este caso el confessor inferior no puede absoluer aun de pecados no reseruados, sino es que tenga licencia de absoluer de la descomunion. Esta es sentencia comun de todos los Doctores, y se funda en la razon de dudar, que pusimos. Diximos ser esto ansi, regular y comunmente, porque en algun caso raro y particular, bien podria ser verdad lo contrario, como diremos en otra ocasion. Y desto se suele tratar en la Tercera parte, y en la materia de descomunion. *3. p. q. 79. art. 4.*

La tercera duda es, porq̃ ninguno esta obligado a confessar vn pecado mortal dos vezes. Luego si el penitente esta obligado a confessar los pecados reseruados al confessor inferior, no estara obligado a cõfessarlos al superior. A esta duda se responde, que quanto es de parte de la confesion, tan solamente esta vno obligado a confessar sus pecados vna vez. Pero en este caso esta obligado a confessarlos dos vezes porque el primero no tuuo jurisdiction para absoluer derechamente de los pecados reseruados.

La quarta duda es mas dificil, quando el superior oye por si mismo los casos reseruados tan solamente, y absuelue dellos, si la tal confesion sera sacramental. En esta dificultad ay dos diuersos pareceres, y dos contrarias sentencias. La primera es, que quando el superior oye primero la confesiõ que el sacerdote inferior, esta obligado a oyr todos los pecados, no solamente los reseruados. Y si de otra manera absuelue, no sera absolucion sacramental: porque no sera materia deuida deste sacramento. Esta sentencia tiene Durando, Cayetano, y otros discipulos de Sancto Thomas. Y dizen, que el vso de absoluer que ay en Roma, no conuence, porque la tal absolucion no es sacramental, sino tan solamente absuelue el superior de la descomunion, y comete la absolucio de todos los pecados, aun reseruados al inferior. Esta sentencia se prueua lo primero, porque la integridad de la confesion es de derecho Diuino: de tal suerte, que el Summo Pontifice no puede dispensar en ella. Luego el superior en ninguna manera puede hazer que se dimidie la confesion. De suerte, que la materia deste sacramẽto es confesion entera, sin la qual no se haze verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque por la misma razon, el cura podria oyr a sus feligreses los pecados mas graues, y absoluer dellos, y los demas darles licencia para que

Duran. in 4. d. 13. q. 15. Adi. in 4. in mater. de confes. q. 4. Caiet. en el lugar vltimo alegado.

que los confieſſen con otros. Eſta ſentencia es bien probable, y conforme a ella ſe ha de aduertir, que el tal ſuperior que oye los caſos reſeruados, aunque no abſuelua ſacramentalmente, eſta obligado a guardar el ſecreto de la confeſſion, porque el deſcubrir los tales pecados ſe ordena a la confeſsion. Lo miſmo digo quando vno pide licencia al ſuperior para que le abſueluan de algun caſo reſeruado.

La ſegunda ſentencia es muy mas probable, que es licito al ſuperior oyr tan ſolamente los pecados reſeruados, y abſoluer dellos ſacramẽ talmente, ſi ay juſta y razonable cauſa. Eſta ſen tencia tiene Cayetano, y el Maeſtro Soto, y el Doctor Nauarro, y otros muchos modernos Theologos. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero del vſo de la Igleſia Romana. Porque alli los penitenciarios del Papa ſolamente oyen los ca ſos reſeruados, y abſueluen dellos. El qual vſo no ſe permitiera ſi fuera ſacrilego. Lo ſegundo ſe prueua, porque de parte del penitente puede dimidiarſe la cõfeſsion, por algun peligro que aya de alguna notable infamia. Luego tambiẽ de parte del ſacerdote puede dimidiarſe la con feſsion por la reſeruacion de los caſos, que es de gran prouecho para la Igleſia, y por el impe dimẽto de los ſuperiores, q̃ eſtan ocupados en graues negocios. Lo vltimo ſe prueua, porq̃ en algũ caſo ſe puede dimidiar la cõfeſsió de parte del ſacerdote, en caſo q̃ el ſacerdote eſta oyẽdo la cõfeſsió y le da vna graue enfermedad, por la qual no puede oyr enteramẽte la cõfeſsion. En eſte caſo le puede abſoluer, cõforme a la doctri no del P. Maeſtro Soto, aunque no aya oydo enteramente la confeſsion. Luego lo miſmo ſe ra en nueſtro caſo, quando los ſuperiores eſtan ocupados en grauiſsimos negocios. Pero haſe de aduertir, que todos los Doctores conuienẽ, en que ſeria mas ſeguro dar licencia para que el inferior los pudieſſe abſoluer de los caſos reſer uados. Conforme a eſta ſegunda ſentẽcia ſe ha de dezir, que la tal confeſsion es entera, moral mente hablando, y ſegun que es poſsible moral mente.

Caiet. v. confeſsio. 3. condi. 10. Sot. in 4. d. 18. q. 2. ar. 5. Naua. de pœn. d. 5. ca. conſideret. Theologi in addit. q. 9. ar. 2.

Pero toda via queda dificultad en eſta ſentẽcia, ſi el penitente que confeſſo al ſuperior todos los pecados reſeruados, tan ſolamẽte eſtara obligado a confeſſar al inferior todos los peca dos, anſi reſeruados, como no reſeruados. La razon de dudar es, porque el que ſe confieſſa pri mero al inferior, eſta obligado a confeſſar ente ramente todos los pecados reſeruados, y no re ſeruados. Luego lo miſmo ſera quando ſe con fieſſa primero con el ſuperior, para que alguna vez ſe haga entera confeſsion. Por el contra rio ay otra razon, porque eſte tal eſta ya abſuel to ſacramentalmente de los pecados reſerua dos. Luego no eſta obligado a cõfeſſarlos otra vez: porque de otra manera eſtaria obligado, a confeſſarſe dos vezes de vn miſmo pecado. En eſta dificultad ay dos ſentẽcias. La primera es, que en el tal caſo el penitente tan ſolamente eſta obligado a cõfeſſar al inferior los pecados no reſeruados, de los quales no eſta abſuelto. Eſta ſentencia tiene Ioãnes de Mayores, y Ger ſon en los lugares que cita el Doctor Nauarro en el lugar alegado. La ſegunda ſentencia es, que en el tal caſo eſta obligado el penitente a confeſſar al inferior todos los pecados reſeruados y no reſeruados, para que el confeſſor co mo medico le pueda curar de los tales pecados. Eſta ſentencia tiene Soto, y Nauarro. A eſta duda ſe reſponde, que ambas a dos ſentencias ſon probables, y ſe pueden muy bien ſeguir. Eſto ſe conuence con las razones que ſe traen por am bas ſentencias.

La quinta duda es, ſi es licito alguna vez dimidiar la confeſsion callando algun pecado, o alguna circunſtancia por algun grande inconueniente que ſe ſigue de la confeſsion del tal pecado, o circunſtancia. Parece que no es licito, porque la integridad de la confeſsion, no ſo lamente es de derecho Diuino, en el qual na die puede diſpenſar, ſino tambien es parte eſſen cial del ſacramento. Luego en ningun caſo es licito dimidiar la confeſsion. Lo ſegundo ſe prueua porque en ningun caſo es licito dimi diar el ſacramento de la Euchariſtia, conſagran do el pan ſin el vino, o al contrario, como ſe determina en la materia de Euchariſtia. Luego en ningun caſo es licito hazer confeſsion que no ſea entera. Lo vltimo ſe prueua, porque mu cho peor es dimidiar la confeſsion, que dexarla totalmente: porque en dexarla no ay peligro de hazer injuria al ſacramento. Luego en el tal caſo, haſe de dexar la confeſsion, y no dimidiar ſe.

A eſta duda ſe reſponde, que para euitar algũ graue eſcandalo, o notable detrimento corpo ral, o eſpiritual, proprio, o ageno, es licito dimi diar la confeſsion como materialmente, callan do algun pecado mortal, o circunſtancia, de la qual ſe ſigue el tal eſcandalo, o detrimento: lo qual ſe entiende, ſi de otra manera no ſe puede euitar. Eſta ſentencia tiené comunmẽte todos los diſcipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque el precepto de la integridad de la cõ feſsion, no es natural, ſino ſobrenatural, pueſto por Chriſto nueſtro Señor, y el precepto de eui tar los eſcandalos y detrimentos de los proxi mos, es precepto natural. Luego no es creyble, que el precepto ſobrenatural del orden de la gracia, obliga cõ aquel detrimẽto, y daño. Por que como dizen los Theologos, la gracia no deſtruye la naturaleza, ſino antes la perficiona. Lo ſegundo ſe prueua eſta reſolucion, porque reſpecto de aquel pecado, o circunſtancia, de la miſma manera ſe ha el hombre, como ſino tu uiera copia de confeſſor, pues eſta obligado a euitar ſemejantes daños. Luego en el tal caſo, no ha de confeſſar el tal pecado, o circunſtan cia del pecado. Lo tercero ſe prueua, porque de otra ſuerte la confeſsion ſe haria eſtrañamente odioſa, y ſeria yugo peſadiſsimo. Deſta reſoluc ion ſe ſigue, que ſi alguna muger teme algun mal probablemente, puede callar en la confeſ ſion algun pecado, o circunſtancia de pecado. Põgo por exẽplo: Si vna muger por confeſſarſe con el proprio Parrocho, no teniendo otro ſe

Diſcipuli D. Thom. in addit. q. 9. ar. 2.

ha

ha de escandalizar, y solicitalla a mal, puede muy bien callar el tal pecado. Lo mismo es, si el penitente mato el padre del proprio Parrocho, no teniendo otro con quien se confessar, puede muy bien callar el tal pecado, si esta cierto moralmente, que el Parrocho lo ha de infamar del tal pecado, o ha de procurar vengarse. Todo esto se sigue de la resolucion passada. Lo segundo se sigue, que en algunos casos estara obligado de precepto a callar el tal pecado, o la circunstancia. La razon es, porque si es licito dimidiar la confession en el tal caso corre el precepto de euitar el escandalo, o detrimento graue, proprio, o agẽno: como en el caso de la muger, y en otros semejantes. Pero hase de aduertir acerca desta resolucion, que en estos casos es licito materialmente dimidiar la confession, auiendo tres condiciones. La primera es, que el peligro del escandalo, y del daño sea graue, y notable, y muy probable. Porque si el daño es ligero, y de poco momento, no se ha de dimidiar la confession por el. Tambien sino es cierto, moralmente, sino fundado en ligeras cõjecturas, no es cosa licita dimidiar la confessiõ. La segunda condicion es, que no se pueda diferir comodamente la confession, y no ay comodamente otro con quien se poder confessar sin tal detrimento, o escandalo. Porque si se puede dilatar la confession, aunque padezca algun detrimento espiritual de no se confessar, esta obligado a dilatar la confession para confessarse enteramente. Y si ay otro confessor, se ha de confessar con el. La tercera condicion es, que no ha de callar pecado ninguno, ni circunstancia, sino tan solamente lo que fuere necessario para euitar el escandalo, o el daño. Lo qual todo se ha de considerar con gran prudencia para que la confession se haga entera, en quanto fuere possible. A la primera razon de dudar en contrario se responde, que la integridad de la confession es de derecho Diuino, y pertenece a la parte essencial del sacramento de la penitencia. Pero esto hase de entender regular, y comunmente, porque en algun caso por institucio de Christo, se puede dimidiar materialmente, y no formalmente, pretendiendo dimidiarla. A la segunda razon se responde, que el sacramento de la Eucharistia por ninguna razon, y en ningun caso es licito dimidiarlo, consagrando el pan sin el vino: o al contrario. Pero la confession en algun caso por alguna razon vrgente, es licito dimidiarla, hablando materialmente, Y ay grandissima diferencia entre lo vno, y lo otro: porque la confession que es parte del sacramento de la penitencia, es vna obra humana moral, y anssi el precepto de la integridad de la confessiõ se ha de entender quanto es possible, hablando moralmente. Pero el sacramento de la Eucharistia: no tiene por materia ni forma cosa alguna que dependa de possibilidad moral. Por lo qual el precepto que ay de enterar el sacramento de la Eucharistia se ha de entender absolutamente, y sin limitacion ninguna. A la vltima razon de dudar se responde, que el no hazer entera confession materialmente, y a la manera dicha no es hazer injuria al sacramento de la penitencia.

Antes que passemos adelante ay vna breue duda que tiene connexion con la passada, y es, si quando ay necessidad de comulgar, porque corre el precepto de la comunion, y no puede hazer entera confession, porque ha de callar algun pecado, o alguna circunstancia para euitar algun escandalo, o detrimento, particularmente de tercera persona, si sera mejor comulgar en el tal caso sin confessarse, que no dimidiar la confession. La razon de dudar es, porque mas obligatorio es, y mas fuerça tiene el precepto Diuino de hazer entera confession, y no la dimidiar, que no el precepto Diuino de confessarse antes de comulgar. Luego quando no se pueden guardar comodamente el vno, y el otro: ha se de guardar el precepto de la integridad de la confession. En esta dificultad algunos Doctores afirman, que en el tal caso, es mejor comulgar sin confessarse, que confessarse callando algun pecado, o circunstancia. De suerte, que en el tal caso se ha de auer como sino tuuiera copia de confessor. Anssi lo enseña el Doctor Palacios, y otros modernos Theologos. *Pal. in 4. d. 17. q. 6.*

A esta duda se responde, que en el tal caso esta obligado a confessarse antes de comulgar, aunque no haga entera confession materialmẽte. Esta sentencia tiene Altisiodorense, Ioannes de Mayores, Nauarro, y Cayetano, y todos comunmente. La razon es, porque en tal caso se puede confessar enteramente, quando lo pide el precepto de la confession. Y por otra parte absolutamente ay precepto de confessarse antes de comulgar. Luego pudiendo cumplir cõ este precepto, es necessario que se confiesse antes de comulgar. De lo qual facilmente se suelta la razon de dudar. *Altisiod. lib. 4. ca. de confes. q. 3. Maior. in 4. d. 17. q. 5. Naua. in Man. ca. 7. n. 6. Caiet. ibidẽ, & loco citato.*

De lo qual se sigue clarissimamente, que en el articulo de la muerte se deue vno confessar, aunque sea necessario callar algun pecado, o circunstancia, para euitar algun escandalo, o detrimento del proximo. Y en este caso todos dizen que es necessario confessarse, y que por ninguna via es licito dexarse de confessar. Pero quando no ay peligro de muerte ni necessidad de comulgar, mucho mejor es dilatar la confessiõ que no confessarse callando algun pecado, o circunstancia de pecado.

La sexta duda es, si es licito dimidiar la confession para guardar la honra y fama del complice con quien peco, o de otro proximo acerca del confessor en cosa que sea grauemente afrentosa. Pongo por exemplo. Tuuo vn hombre parte con su propria hermana, y no tiene otro confessor con quien se confessar sino el cura. Si se confiessa con el cura declarandole esta circunstancia, vendra en conocimiento de la persona con quien peco, y infama a su propria hermana acerca del cura. La duda es, si en el tal caso es licito dimidiar la confession, callando la tal circunstancia. En esta dificultad ay tres sentencias. La primera sentencia es, que no es licito en este caso callar el tal pecado, o la tal circunstancia, por el detrimento, o infamia que se le

sd

se le sigue al complice con quien peco acerca del confessor. Esta sentencia parece que tiene Sancto Thomas y tienela Durando, y San Buenauentura, y Pedro de Palude, y Gabriel, y Adriano, y Syluestro, y otros muchos Doctores. Esta sentencia tiene fundamento, lo primero porque aquel detrimento que padece el complice acerca del confessor es poco, porque tan solamente lo sabe vn hombre en lugar de Dios, y debaxo del secreto de la confesion. Luego para que el penitente se confiesse enteramente, y ansi se consuele, no se ha de hazer caso de aquel pequeño detrimento. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque el hombre tiene derecho para confessarse, y por la confession alcançar la salud espiritual de su alma. Luego no esta obligado a callar pecado ninguno, ni circunstancia de pecado por la fama y honra del otro. Porque no tengo yo de perder el derecho proprio que tengo a alguna cosa, por la vtilidad y comodidad de otro ninguno aunque sea vtilidad en la fama, y en la honra. La segunda sentencia contraria a esta es, que no es licito dezir el pecado, o circunstancia de pecado, con detrimento y daño de otro, sino q̃ puede muy bien, y deue callar la tal circunstancia, o pecado. Esta sentencia tiene Cayetano, y Nauarro, y Cano, y esta misma tienen muchos modernos Theologos. Y tambien tiene esta sentencia Marsilio. Esta sentencia se funda lo primero, porque aunque estemos obligados a confessar los pecados por graues que sean, aunque se siga grauissima infamia acerca del confessor, pero la infamia propria grandemente se compensa con el fructo excelentissimo del sacramento que recibe el penitente: pero la infamia del proximo con cosa ninguna se puede compensar ni de hecho recibe fructo ninguno espiritual. Luego no es licito infamar al proximo para confessarme yo enteramente. Lo segundo. La confession no es necessaria para la salud espiritual absolutamente, sino supuesta la ordenacion Diuina. Y no es creyble que Christo nuestro Señor quisiesse instituyr la confession con daño, y detrimento grande de tercero. Luego en el tal caso no puede el penitente confessar el tal pecado, o circunstancia de pecado. Esto mismo se prueua con todos los argumentos con que prouamos, que para euitar algun escandalo, o detrimento espiritual, o corporal, es licito y se deue callar en la confession algun pecado, o circunstancia de pecado. Acerca desta sentencia se ha de aduertir que se ha de entender quando es la infamia grande, y de alguna importancia, porque si es cosa minima, esta obligado el penitente a hazer confession entera. Pongo por exemplo. Si de confessar vna muger que ha tenido parte con alguna persona, el confessor viniesse a entender que este tal era vn mancebo, el qual segun la estimacion de los hombres doctos casi no pierde nada. En el tal caso, la tal muger esta obligada a confessarse enteramente, no obstante aquella perdida pequeña de la fama del tercero. Y lo mismo se ha de dezir en otros casos semejantes. Y si el confessor por otro camino supiesse el pecado del tercero, auia se de hazer entera confession, porque entonces de la confession no se sigue infamia alguna.

D. Thom. in 4 q. 16. diss. 43. ar. 2. quæstiunc. 5. ad 5. Durand. ibid. q. 4. D. Bona. diss. 21. in 2. p. dist. art. 1. Paludd. d. 17. q. 2. ar. 1. Gab. q. 1. concl. 5. Adr. q. 1. de confes. ad 4. Syl. v. confess. 1. n. 24. & multi alij. Caiet. v. confessio. condi. 3. Nauar. in Man. c. 7. n. 3. & super c. cõsideret. de pœn. c. 5. n. 96. Canus in relect. de pœn. p. 5. Marsi. in 4. q. 22. art. 1. du. 1. ad 6.

La tercera sentencia es como media entre estas dos, que el penitente en los casos ordinarios quando se confiessa fuera del articulo, o peligro de muerte: puede y deue callar el tal pecado, o circunstancia, por seguirse graue infamia del tercero. Pero en el articulo de la muerte esta obligado a confessar el pecado, o circunstancia, aunque se siga infamia al tercero, sino fuesse muy grande y graue, que entonces tambien estaria obligado a callar la tal circunstancia, o pecado. Esta sentencia tiene el Maestro Cano en el lugar citado.

A esta duda se responde, que esta tercera sentencia casi no tiene probabilidad, y la primera es probable, y la segunda es la mas probable de todas. Esta resolucion tiene tres partes. La primera se prueua, porque aquella diferencia que se haze entre el articulo de la muerte, y el otro tiempo es muy voluntaria, y sin fundamento ninguno, porque de la misma suerte esta vn hõbre obligado a mirar por la fama y honra del proximo en el articulo y peligro de muerte, q̃ en el otro tiẽpo, luego si por la infamia que se sigue al proximo, es licito en el otro tiempo callar el pecado, o circũstancia de pecado, y se deue hazer ansi, tambien sera lo mismo en el articulo, o peligro de muerte.

La segunda parte de la conclusion se prueua con las razones hechas por la primera sentẽcia, y con la authoridad de los Doctores que le siguen. De lo qual se ha de ver el P. Maestro Victoria, y el P. Maestro Soto.

Victo. in Sũma q. 174. Sotus in 4. d. 18. q. 2. a. 4. & 5.

La tercera parte de la conclusion se prueua con los argumentos hechos por la segunda sentencia que tienen mucha fuerça, y con la authoridad de los Doctores que la siguen. Y porque esta sentencia es mas probable, sera razon responder a los fundamentos de la primera sentencia.

Al primer fundamento se responde, que aquel detrimento que se sigue en la fama acerca del confessor, no es pequeño, sino grande. Porque aunque sea acerca de vno el tal es hombre graue, porque ansi lo ha de ser el confessor, y ansi es mayor el detrimento que si fuera la infamia acerca de muchos siendo hombres ordinarios. Al segundo fundamento se responde, que el penitente no tiene derecho de confessar sus pecados con detrimento de la fama del tercero. Porque por la institucion del sacramento de la confession no adquirio el penitente derecho para infamar a nadie. Ni el sacramento de la penitencia le instituyo el Author de la gracia con detrimento de tercera persona. Acerca desto mismo queda toda via vna dificultad. Sea caso que el penitente calla en la cõfessiõ alguna circunstancia de algũ pecado por la fama y honra de algun tercero. Sigueſe que en este caso este obligado a confessar vn mismo pecado dos vezes: lo qual es dificultoso. Que se siga parece claro, porque al principio

esta obligado a confessar el pecado, aunque no confiesse su circunstancia, y despues esta obligado a confessar la circunstancia, la qual no puede declarar sin confessar el pecado.

A esta duda conforme a la primera sentencia es muy facil de responder: particularmente que no estoy yo obligado a mirar por la fama del otro con mi proprio detrimento, y en este caso sigueseme a mi detrimento, que es confessar vn pecado dos vezes, lo qual es algun detrimento en la honra. Pero esta sentencia no es la mas probable conforme a nuestro parecer, y ansi es necessario responder a esta duda de otra manera.

La segunda manera de dezir conforme a la segunda sentencia que es la mas probable es dezir, que en aquel caso puede muy bien callar no solamente la circunstancia del pecado, sino tambien el pecado. De suerte que si cometio pecado de carne con su propria hermana, quando se confiessa la primera vez puede callar, no solamente la circunstancia, sino tambien el pecado de la carne. La razon desta manera de dezir que tienen algunos es, porque si el penitente no puede infamar al proximo acerca del confessor, hase de prouar que esto se haga sin ygual detrimento de parte del penitente, qual seria confessar vn mismo pecado dos vezes. Esta manera de dezir no me contenta, ni es buena, porque el precepto Diuino de la integridad de la confesion obliga quanto fuere possible moralmente hablando. Y es possible moralmente hablando, declarar en la primera confesion la substancia del pecado: luego hase de hazer ansi. La tercera manera de dezir es la mas verdadera, y es, que absolutamente hablando y comunmente hablando, ninguno esta obligado a confessar el mismo pecado dos vezes. Pero en algũ caso extraordinario puede vno estar obligado a confessar vn pecado dos vezes, porque al principio no pudo hazer entera confesió de sus pecados declarando todas las circunstãcias dellos.

De lo dicho se sigue vna cosa q̃ es muy cierta, que en ninguna manera es licito manifestar y declarar en la confesion la persona del complice con quien se peco, quando no es necessario para manifestar sus proprios pecados. La razon es, porque si esto no es licito quando no es necessario para confessar los proprios pecados, como ya hemos dicho, mucho menos sera licito quando cessa esta causa. De lo qual se dira mas de proposito quando trataremos del secreto de la confesion. De lo qual se colige que pecan grauissimamente los confessores que directamente, o indirectamente preguntan por la persona del complice, como dize muy bien Durando en el lugar alegado, y comunte lo enseñan todos los Doctores. La razon es, porque se haze graue injuria al complice, pues se pregunta de su pecado oculto contra el orden de derecho, y contra el orden de la Charidad. Tambien se haze injuria al mismo sacramento que se instituyo para sanctificar los hombres, y lo toma el confessor por instrumento de maldad, y el mismo sacramento se haze odioso. Antes quando el penitente inaduertidamente, y con ignorancia declara la persona del complice con quien peco, el confessor lo ha de reprehender y amonestar, enseñandole que es pecado mortal, y que se acuse en aquella confesion de la tal negligencia, o ignorancia. Verdad es, que si el penitente lo hizo con ignorancia inuincible, y no pretendiendo infamar al complice no sera pecado mortal, como lo enseña Sancto Antonino, y Syluestro, y Nauarro en los lugares arriba citados.

Quarta conclusion licito es dimidiar la confesion callando algunos pecados por alguna enfermedad graue y mortal que sobreuenga al penitente. El exemplo es quando es tan grande la fuerça de la enfermedad que no da lugar al penitente para que pueda confessar todos sus pecados, sino tan solamente algunos. Sino confiessa ninguno diremos abaxo lo que se ha de hazer. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en caso q̃ el penitente no pueda confessar todos los pecados sino algunos, y haga materia de confesió, ya haze entera la confesion formalmente hablando, y en quanto es possible moralmente. Luego licito es dimidiar la confesion en el tal caso, y el tal penitente se puede absoluer sacramentalmente. Y antes el sacerdote esta obligado en el tal caso a absoluerle por el peligro que ay: y porque puede acontecer que el tal penitente tan solamente tenga atricion que no basta para justificar. *Discipuli D. Thom. in add. q. 9. ar. 2.*

Quinta conclusion. Como es licito dimidiar la confesion en los casos ya dichos por los impedimentos que ay de parte del penitente, ansi tambien es licito dimidiar la confesion por el justo impedimento que puede auer de parte del sacerdote. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, y los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque si el sacerdote ha oydo la mitad de la confesion, y no puede oyr mas, porque le sobreuino vna enfermedad mortal, o otro impedimento que en ninguna manera puede euitar, en el tal caso ay verdadera materia de confesion, y la tal confesion es entera formalmente y de intencion. Luego licito es dimidiar la confesion en el tal caso. Pero aduierte el Padre Maestro Soto, y muy biẽ, que esto se ha de entender quando no ay copia de otro confessor, y por otra parte aprieta la necessidad de confessarse: porque el penitẽte esta en peligro de muerte, o por otra causa razonable. Pero si el penitente comodamente puede yr a otro confessor cierta cosa es, que la absolucion dada quando se dimidio la confesion no fue valida. *Sot. in 4. d. 18. q. 2. art. 5. ad 2. Discipuli D. Tho. loco allegato in prece. concluſ.*

Acerca desta cõclusion es la primera duda, si vn sacerdote començo a oyr legitimamẽte vna confesion, y estando la oyendo lo suspende el Prelado quitãdole la jurisdiction. La duda es si oyo la mitad de la cõfesió, o parte della, si podra absoluelle de los pecados confessados aunque no aya hecho entera confesion de todos

sus

ſus pecados. A eſta duda ſe reſpõde, que en ninguna manera el ſacerdote le ha de abſoluer, ſino que puede oyr la confeſsion entera, no obſtante la ſentencia del ſuperior, y entonces le puede abſoluer. La razon es, porque la tal ſentencia del ſuperior no ſe ha de entender que le quita la juriſdiction quanto a las cauſas pendiẽtes ya começadas, ſino tan ſolamente quanto a las demas, porque ſe haria gran injuria al penitente que ſin culpa ſuya le obligarian a confeſſarſe otra vez de los miſmos pecados. Y tambien ſe haria injuria al ſacramento ſi el ſacerdote hizieſſe dimidiar la confeſsion al penitente contra el derecho Diuino tan ſolamente por el precepto del Prelado, que ſuſpende al ſacerdote.

La ſegunda duda es, ſi el ſacerdote de hecho abſuelue al penitente, no auiendo acabado la confeſsion ſin cauſa ninguna razonable mas de la dicha, ſi la tal abſolucion ſera valida. A eſta duda reſponden algunos Doctores, que aunque en el tal caſo el ſacerdote ſea ſacrilego abſoluiendo de los pecados, con todo eſſo la abſolucion fue valida. Porque la tal confeſsion fue entera formalmente, quanto era de parte del penitente, y no es razon obligar al penitente, a boluer a confeſſar los miſmos pecados. Eſto principalmente tiene verdad, ſi el penitente tuuo ignorancia inuincible del precepto de la integridad de la confeſsion, pareciendole que no le obligaua en el tal caſo.

Lo ſegundo ſe reſpõde, y mucho mejor que la abſolucion, en el tal caſo no es valida. La razon es, porque la tal forma de abſolucion cae ſobre materia no deuida. Porque la materia eſſencial deſte ſacramento, conforme a la doctrina del Concilio Tridentino es confeſsion entera de todos los pecados que moralmente ſe puede hazer. Y en nueſtro caſo la confeſsion no fue entera moralmente hablando: y no es inconuiniente que el penitente eſte obligado a confeſſar otra vez los miſmos pecados por la malicia, o ignorancia del ſacerdote. Como ſi le vuieſſe oydo el ſacerdote algunos pecados, y deſpues no le quiſieſſe oyr mas ni abſoluelle: en el tal caſo el penitente por la malicia del ſacerdote eſtaria obligado a confeſſarſe dos vezes de los miſmos pecados. Haſe de aduertir, que ſegun la ſentencia probable que arriba queda declarada, otro caſo puede auer en que ſe ha de dimidiar la confeſsion materialmẽte de parte del ſacerdote. Quando el ſuperior no quiere oyr ſino los caſos reſeruados. En el qual caſo la confeſsion y abſolucion ſera valida conforme a eſta ſentencia.

Sexta concluſion. Todas las vezes que ſe dimidia la confeſsion por alguna juſta cauſa en ceſſando la dicha cauſa eſta el penitente obligado a confeſſarſe enteramente de todos ſus pecados. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos principalmente diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque la integridad de la confeſsion es de derecho Diuino. Luego no auiendo juſto impedimẽto, o cauſa razonable, ſiempre ſe ha de hazer entera confeſsion. Lo ſegundo ſe prueua, porque el Concilio Tridentino determina, que ningun pecado mortal ſe perdona ſino es por orden a la confeſsion. Y en el derecho ſe determina, que el enfermo que le abſolu ieron del pecado ſin confeſſarlo, eſpecial y particularmẽte por auer peligro de muerte, ſi paſſa y ſale del tal peligro, eſta obligado a cõfeſſar todos ſus pecados, y a cumplir la peniten cia que le impuſieren por ellos. Porque aunque eſtaua abſuelto dellos indirectamente, es neceſſario que le abſoluan directamente, para lo qual es neceſſario que ſe confieſſe muy en parti cular de todos ſus pecados ſin dexar ninguno. *Conc. Trid. ſeſſ. 14. c. 5. can. 7. & in cap. is qui 26. q. 6.*

Capit. XXI. De algunas condiciones que ſon neceſſarias para la confeſſion.

PRimera concluſion. Quando el penitente puede confeſſarſe por ſus proprias palabras deuelo hazer anſi. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. La razon deſta concluſion es, porque la materia deſte ſacramento es aquella obra, con la qual los hombres acoſtumbraron a manifeſtar ſus afectos, y lo comun es manifeſtarlos con las palabras, luego con las palabras ſe ha de confeſſar. *D. Thom. in add. q. 9. art. 3.*

Segunda concluſion. El que no puede hablar baſta que ſe confieſſe por eſcripto, o por interprete. Eſto enſeña Sancto Thomas en el miſmo lugar, ſoltando el ſegundo argumẽto, y lo miſmo enſeñan todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. Y la razon es clara, porque Dios no pide al hombre mas de lo que puede hazer, y ſiendo anſi que el hombre no puede hablar, baſta que ſe confieſſe por eſcripto.

Acerca deſtas concluſiones ſe ha de aduertir, que de parte del penitente abſolutamente hablando, no ſon neſſarias palabras para que ſe ſalue la verdadera razon del ſacramento: pero es coſa muy decente, que quando el penitẽte puede hablar manifieſte ſu conciencia con ſus proprias palabras.

Acerca deſta ſegunda concluſion ay algunas dudas. La primera es, ſi la confeſsion que ſe haze por interprete, o por eſcrito en preſencia del ſacerdote ſea valida.

En lo qual ſe ha de ſuponer de lo dicho ſer coſa cierta, que la confeſsion que ſe haze por interprete, o por eſcriptura en preſencia del ſacerdote es valida.

En eſto conuienen todos los Doctores en el lugar citado: y la razon es clara, porque no es de eſſencia de la confeſsion que ſe haga con palabras, y por otra parte en la tal confeſsion ay todo lo neceſſario para q̃ ſea valida. Pero haſe de aduertir, q̃ no ſe ha de entender, que ſe han de dar los pecados al ſacerdote, de ſuerte que el los lea, y el penitente en ninguna manera ſignifique con palabras, o cõ ſeñales que ſon

suyos,y que se acusa dellos:porque si se haze an si no sera verdadera confesion.Demanera que el penitente se ha de acusar de aquellos pecados que da por escripto,diziẽdo que son suyos. Lo segundo que se ha de aduertir es,que regularmente hablando no se ha de permitir que el penitente se confiesse por escriptura leyendo sus proprios pecados, o dandolos escriptos al sacerdote para que los lea. La razon es,porque el proprio modo y natural de confessarse, y declarar sus pecados es por la voz, como lo enseña elegantemente Sancto Thomas, diziendo, que ansi como en el baptismo para significar el lauatorio interior se toma por materia el agua, la qual segun el vso comun es grandemente acomodada para lauar. Ansi tambien en el sacramento de la Penitencia se toma por materia la obra mas acomodada para declarar los afectos que es el hablar. El Doctor Nauarro tiene por pecado mortal confessarse por escriptura, quando el que se confiessa lo haze por verguença. Pero el Padre Maestro Soto mucho mejor enseña,que si esto se haze sin menosprecio del vso de la Iglesia, y de su institucion no es pecado mortal, aunque se haga por verguença El Padre Maestro Cano enseña, que alguna vez seria prudencia dispensar con algun penitente para que se cõfiesse por escripto para que el mesmo sacerdote lea los pecados,significando el penitente que el los ha cometido. Como si vno estuuiesse enfermo de suerte que no pudiesse hablar, o si vna donzella fuesse tan vergonçosa que no acertasse a hablar, en estos casos seria bien hecho que diessen sus pecados escriptos al sacerdote diziendo, que son suyos, y que se acusa dellos. Tambien se ha de dezir, que absolutamente no es licito confessarse por interprete, pudiendose confessar sin el. Toda la dificultad esta, si estamos obligados a confessarnos por interprete, o por escriptura, quando no se puede hazer de otra manera. En esta dificultad el Padre Maestro Cano en el lugar inmediatamente citado expressamente enseña, que ninguno esta obligado a confessarse por interprete,sino es en el articulo de la muerte, porque en el tal articulo por fuerça del derecho Diuino esta el hombre obligado a confessarse por interprete sino se puede confessar de otra manera: o tambien por escripto quando no puede por palabras. Esta sentencia quanto a esto segundo de la escriptura la tiene tambien Syluestro, y Sancto Thomas en el lugar citado soltando el segundo argumento, fauorece esta sentencia quanto a esto segundo de la escriptura. Esta sentencia se puede probar con esta razon, porque el sacramento de la penitencia es necessario para aquellos que pecaron mortalmente despues del baptismo, y el que se puede confessar por interprete, o por escripto en presencia del sacerdote tiene copia de confession, porque como queda dicho, la tal confession es valida. Luego esta obligado a confessarse por interprete, o por escriptura. Lo qual se puede confirmar, porque de otra manera se pone a peligro de no se saluar siendo cosa tan dificultosa de tener contricion.

D. Thom. 4. d. 17. q. 3. ar. 4. quæst. Nauar. in Man. ca. 11. n. 36. Sot. in 4. d. 18. q. 2. art. 6. Cano in relect. de pœnit. p. 5.

Sylueſt. v. confeſſ. 1. §. 16.

A esta duda digo lo primero, ninguno esta obligado a confessarse por interprete aunque sea en el articulo de la muerte. Esta es comun sentencia de casi todos los Theologos en el lugar citado. En particular la tiene Cayetano, y el Maestro Victoria, y el Maestro Soto Paludano,y Adriano,y Medina.Esta cõclusion se prueua porque Christo nuestro Señor, como consta del Euangelio no obligo a descubrir los pecados, sino tan solamente a los sacerdotes que han de absoluer dellos,como consta de aquel lugar, a los que perdonaredes los pecados seran perdonados,&c. Luego no estamos obligados a descubrir los pecados al interprete. Lo segundo se prueua del precepto de la Iglesia que determina el precepto Diuino, en el qual se manda que los fieles confiessen todos sus pecados al proprio sacerdote,luego no esta obligado a declarar sus pecados al interprete. Lo vltimo se prueua, porque seria durissima cosa obligar a los fieles a descubrir sus pecados a otro que al confessor.Porque el tal aunque este obligado a guardar estrechamẽte el secreto de la cõfessiõ, pero no esta obligado directamente por fuerça y virtud del sigilo de la confession como se dira abaxo.

Caiet. v. conf. conditione. 11. Vict. in Sum. q. 172. & 171. Sot. in 4. dist. 18. q. 2. a. 6. Pal. in 4. dist. 17 q. 2. Adri. q. 1. de confes. Med. C. de confes. q. de modo confitendi.

Digo lo segũdo,que es probable que ninguno esta obligado a confessarse por escripto en presencia del sacerdote, pero muy mas probable me parece lo contrario.Esta conclusion tiene dos partes.La primera parte la tiene muchos Doctores en el lugar citado,y se prueua lo primero, porque la escriptura de su naturaleza no es cosa secreta,y puede venir a noticia de muchos: luego ninguno esta obligado a escriuir sus pecados para confessarlos. Lo segundo se prueua esta misma parte, porq el modo de manifestar los pecados por escriptura,no es tan natural, sino muy artificioso, y es necessario que el que ansi se confiessa sepa leer y escriuir, y es cosa muy aspera obligar a vno a que sepa leer y escriuir: luego no esta obligado a confessarse por escripto.

La segunda parte tiene Cayetano, Sylvestro el Maestro Cano y otros muchos Autores en los lugares citados. Esta conclusion se prueua lo primero con el argumento y confirmacion que pusimos en fauor desta sentencia. Lo segundo se prueua,porque el penitente esta obligado a manifestar sus pecados al sacerdote como a juez, de la manera que es posible, y por las señales posibles no interuiniendo interprete ninguno. En este caso puede muy bien declarar su conciencia con proprias señales,y por escritura: luego esta obligado a hazello ansi: lo tercero,porque como luego diremos,el mudo que no puede por palabras cõfessarse, esta obligado a cõfessarse por otras señales proprias luego el que no puede confessarse de otra manera sino por escrito,esta obligado a confessarse por escrito.A la razon de dudar que procede contra el primer dicho principalmente y contra la primera parte del segundo se ha de respon-

der,

der, que el ſacramento de la penitencia es medio neceſſario para la ſalud eterna. Pero no es neceſſario ſiempre que ſe reciba actualmente, ſino tan ſolamente quando ſe puede recibir comodamente conforme al modo ordinario inſtituydo de Chriſto, y que ſe guarda en la Igleſia: y como en el vſo de la Igleſia no ſe guarde tal modo de confeſſar, no hemos de obligar a nadie a que ſe confieſſe de aquella manera. Y aunque es verdad que el hombre mas facilmente alcançaria la ſalud eſpiritual mediante el ſacramento, con todo eſſo no le hemos de obligar a que ſe confieſſe de aquella manera.

La ſegunda duda es, ſi la confeſsion que ſe haze por interprete, o por eſcripto, embiando carta en auſencia del ſacerdote, ſea ſuficiente materia del ſacramento de la penitencia, de tal ſuerte que ſe haga verdadero ſacramento con la tal confeſsion. En eſta dificultad algunos Doctores, particularmente modernos, han querido dezir que la tal confeſsion es verdadera materia deſte ſacramento, de ſuerte, que confeſſandoſe deſta ſuerte ſe haze verdadero ſacramento: y citan algunos Autores antiguos por eſta ſentencia. Porque citan a Paludano, y San Antonino, y Medina, y Nauarro, y al Doctor Palacios, y a Ricardo. Eſta ſentencia prueua con eſtos argumentos. Lo primero, porque el penitente por vn menſagero, o por vna carta puede manifeſtar ſus pecados al confeſſor que eſta auſente, y acuſarſe dellos, y ſubjectarlos a las llaues de la Igleſia: luego en el tal caſo el ſacerdote le podra abſoluer, y ſera verdadera confeſsion. Porque Chriſto nueſtro Señor abſolutamente dize, que a los que perdonaren los pecados ſeran perdonados, ſi los tales acuden al confeſſor por el remedio dellos. Lo ſegundo ſe prueua eſto miſmo, porque no es contra la razon de ſacramento en comun que ſe hagan en auſencia, ni contra la razon particular deſte ſacramento: luego puede ſe hazer en auſencia del ſacerdote. Que no ſea contra la razon del ſacramento en comun eſta claro, porque el ſacramento del matrimonio ſe haze entre auſentes por procuradores. Que no ſea contra la razon particular deſte ſacramento parece coſa clara, porque es vn juyzio, y la abſolucion es vna ſentencia, la qual ſe puede pronunciar en auſencia, como ſe pronuncia la abſolucion de la deſcomunion. Lo tercero ſe prueua eſta ſentencia, porque la confeſsiõ que haze el enfermo en el articulo de la muerte quando eſta auſente el ſacerdote es ſuficiente materia de tal ſuerte, que quando viene el ſacerdote le pueden muy bien abſoluer ſacramẽtalmente: y la tal confeſsion no ſe hizo preſente el ſacerdote. Luego no es neceſſario para que ſea verdadera materia que ſe haga en preſencia del ſacerdote.

Pal. in 4. d. 17. q. 2. nu. 7. D. Ante. q. 1. de cõfeſ. du. 6. Med. C. de confeſ. q. de modo ſecrete confitẽdi. Nauar. in manu. c. 21. n. 36. & ca. 26. nu. 14. & c. 27. nu. 269. & ſuper cap. quẽ pœnitet, de pœniten. art. 1. Pal. in 4. d. 17. q. vlti. Ricar. ead. diſt. ar. 2. q. 5.

A eſta duda ſe reſponde, que la tal confeſsiõ que ſe haze por menſagero, o por carta quando eſta auſente el ſacerdote en ninguna manera es materia de confeſsion, ni haze verdadero ſacramento. Eſta doctrina es tan cierta que lo contrario no tiene raſtro de probabilidad, ni ſe deue ſeguir en ningun caſo. Deſte parecer ſon todos los hõbres doctos y graues de nueſtros tiẽpos. Tiene eſta ſentencia Cayetano, el Maeſtro Soto, el Maeſtro Cano, el Maeſtro Victoria, el Maeſtro F. Martin de Ledeſma, y todos los diſcipulos de Sancto Thomas ſin exceptar ninguno, y tambien Eſcoto, y Gabriel, y la Sũma Angelica. Eſta concluſion ſe prueua lo primero del vſo de toda la Igleſia. Porque el argumento que conuence en vna coſa moral, es nunca ſe auer vſado en toda la Igleſia: luego la tal confeſsion no es valida, ni es verdadera parte de ſacramento de penitencia. Lo ſegundo ſe prueua, porque la confeſsion y abſolucion, ſon obras perſonales que no ſe pueden hazer por menſagero, ni por carta, porque ſon obras ſacramentales: luego la confeſsion ſacramental no ſe puede hazer por menſagero, ni por carta auſente el ſacerdote, como no ſe pueden baptizar vno por otro. Lo tercero ſe prueua eſta verdad, porque el que ſe confieſſa en auſencia por menſagero, o por carta, no deſcubre ni manifieſta ſuficientemente el eſtado de ſu concien cia, porque deſpues que ha embiado el menſagero, o la carta ſe puede auer mudado y pecado de nueuo. Luego la tal no es ſuficiente confeſsion para que ſe pueda hazer verdadero ſacramento. y los mas de los Doctores que citan por la contraria ſentencia hablan de la confeſsion que ſe haze por interprete, o por carta en preſencia del ſacerdote. De lo dicho ſe ſigue, q̃ en ningun caſo es licito el abſoluer al que eſta auſente: lo qual digo, porque el P. Fr. Manuel Rodriguez en la Summa, Capitulo 55. concluſion 15. enſeña que el confeſſor puede abſoluer al penitente del caſo reſeruado en auſencia quando entendiere que eſta en gracia. Eſta ſentencia y doctrina conforme a lo dicho no tiene verdad: ni ſe puede ſeguir. A los argumentos por la contraria ſentencia ſe reſponde muy facilmente. Al primero ſe ha de dezir que quando eſta auſente el ſacerdote no ſe pueden manifeſtar ſuficientemente los pecados como es neceſſario, para que ſe haga verdadero ſacramento de penitencia. Porque para eſto es neceſſario que manifieſte ſus pecados, de ſuerte, que el confeſſor puede tener noticia del eſtado del penitente: y eſto no ſe puede hazer quãdo el penitente eſta auſente. A lo ſegundo ſe reſponde, que no es ſentẽcia improbable que el matrimonio que ſe haze por procuradores no es verdadero ſacramẽto: y ſegũ eſta ſentencia era muy facil de reſponder, que el hazerſe el ſacramento entre auſentes repugna con la razon de ſacramento en comũ, de tal ſuerte, q̃ ningũ ſacramento ſe puede hazer entre auſentes. Pero por que es muy mas probable lo contrario como ſe enſeña en la materia de matrimonio es neceſſario reſponder de otra manera, y anſi ſe ha de dezir que la repugnancia nace y procede muy en particular de la naturaleza deſte ſacramẽto. Porque eſte ſacramento tiene razon de juyzio en el foro de la cõciencia, y anſi no ſe puede hazer en auſencia, porque no puede conſtar del eſtado de la conciencia quando ſe haze en au-

Caieta. vbi cõfeſ. conditione 11. Sot. in 4. d. 18 q. 1. a. 6. Canus 5. par. relection. de pœn. Vitto. in Sũma. q. 171 Marti. de Ledeſ. q. 8. art. 3. dub. 1. diſcipul. D. Thom. loco citato, Scot. in loco cieato, Sot. Gabr. in 4. d. 17 q. 1. Summa Angeli. v. confeſ. §. 32.

sencia. Y no es la misma razon del sacramento del matrimonio que del sacramento de la penitencia: porque el sacramento del matrimonio no es otra cosa sino el mismo contrato matrimonial, el qual de su naturaleza se puede hazer, y celebrar entre ausentes: y tampoco es lo mismo de la absolucion de la descomunion: porq̃ la tal absolucion puedese muy bien hazer sin saber del estado de la conciencia del penitente. Al tercer argumento se ha de dezir por agora, que ay grande diferencia entre aquel caso, y el nuestro. Porque en aquel caso la absolucion se haze en presencia, y el sacerdote tiene noticia moral del estado de la conciencia del penitente, la qual no tiene en nuestro caso.

La tercera duda es graue y necessaria, si el penitente por ser mudo, o estar enfermo no puede declarar algun pecado particular, o alguna especie de pecado, si bastara declarar generalmente ser pecador, y mostrar señales de dolor para que el sacerdote le pueda absoluer sacramentalmente. En esta duda sera razon dezir primero lo cierto, y luego trataremos lo que es dudoso. Digo lo primero, para absoluer sacramentalmente no es necessario que en todo caso se declare la especie especialissima del pecado, sino basta declarar la razon comun, y como generica del pecado. Pongo exemplo, si el penitente no puede declarar con señales el adulterio, y puede facilmente declarar la obra carnal de deshonestidad, si la declara puede muy bien el sacerdote absoluerle sacramentalmente. Esta es doctrina muy recibida entre los Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el sacramento de la penitencia se guarda vna forma de juyzio, y de sentencia, y el sacerdote en el tal caso puede muy bien juzgar y pronunciar sentencia acerca de aquella materia. Luego la tal sentencia es sacramental. Digo lo segundo, pareceme cosa cierta, que si el penitente esta cierto que ha cometido algun pecado mortal, y esta oluidado de la especie del pecado, si lo confiessa como se le acuerda le pueden absoluer sacramentalmente. Esto se prueua lo primero, porque el sacerdote en tal caso tiene particularissima noticia de la conciencia del tal penitente que ha pecado mortalmente, luego puede pronunciar la sentencia, y absoluerle. Lo segundo se prueua, porque esta no es confession general, sino particular de algun pecado en particular. Luego la tal confession es suficiente para que le pueda absoluer sacramentalmente. Lo vltimo se prueua, porque de otra suerte seguiriehia vn grandissimo inconueniente, y es, que este tal que esta cierto que tiene pecado mortal, y no se puede acordar de la especie del pecado que podria alcançar perdon del tal pecado sin confessarse del, o que no podria perdonarsele, porque este tal no puede ser absuelto del tal pecado segun la contraria sentencia. Digo lo tercero, quando el penitente declaro vn pecado, y despues no puede declarar los demas que ha cometido es suficiente cõfession para que le absuelua sacramentalmente. La razon es clara, porque este tal da materia suficiente de absolucion: y por otra parte la confession es entera formalmente, porque no puede mas, luego el sacerdote puede muy bien absoluer al tal penitente. Pero hanse de aduertir dos cosas. La primera es, que ay vn remedio, para los enfermos que no pueden hablar y pueden hazer algunas señales. El remedio es, que el sacerdote en secreto y apartando la gente pregunte al penitente si ha cometido algun pecado por lo menos venial. Y si declarare auer cometido algun pecado, aunque sea venial lo puede y deue absoluer sacramentalmente. Lo segundo se ha de aduertir que si el sacerdote razonablemente duda si ay materia suficience de parte del penitente, en caso de necessidad podra el sacerdote absoluer al tal penitente debaxo de condicion diziendo, si ay suficiente materia, *ego te absoluo*. Y esta condicion no es necessario declaralla con palabras, sino basta tenella dentro del coraçon. La razon es, porque si alguno en caso de necessidad dudasse si era verdadera agua la que tiene presente no auiendo otra podria muy bien baptizar con ella diziendo, si es verdadera agua, yo te baptizo, &c. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. Toda la dificultad es, quando el penitente tan solamente declara generalmente que es pecador por señales, no declarando pecado ninguno en particular, sino tan solamente mostrando señales de contriciõ, La duda es, si en el tal caso le pueden absoluer sacramentalmente. En este caso quando ay esperança probable que el penitente ha de boluer enti, y se podra confessar enteramente conforme a la enfermedad que tiene hanle de esperar a que buelua. Pero hase de tener atencion, y grandissimo cuydado que el tal penitente no muera sin confession por el peligro grande que ay de que se condene, quando no ay esperança ninguna aparente de que boluera enti y se confessara, entõces es la dificultad que hemos propuesto.

Disciput. D Thom. in addit. q.9. ar.3.

La primera sentencia es, que en el tal caso no es licito absoluer al tal penitente. Ansi lo tienẽ graues Doctores. Tienelo el Abulense, y el Padre Maestro Soto, y el Padre Maestro Cano, y Fray Martin de Ledesma, y otros muchos modernos Theologos que citan por esta sentencia al Doctor Nauarro. El qual nunca tal dixo si se mira con atencion en el lugar que dizen. Porque habla de otro caso muy diferente, y es quando el penitente no puede mostrar ninguna señal de dolor en presencia del sacerdote. Esta sentencia destos Doctores se funda en algunas razones. La primera es, porq̃ de essencia del sacramento de la penitencia es la cõfessiõ de los pecados, por la qual el sacerdote pueda conocer el estado de la conciencia del penitente, y por la tal confession, o por mejor dezir por estas señales de dolor no puede el sacerdote venir en conocimiento del estado de la conciencia del penitente. Porque qualquier hombre por sancto que sea puede dezir muy bien

Abul super Mat. 17. d.79. Sot. in 4. nu. 18. q. 2 art. 5. ed 1. Canus in relectio. de pœnit. p. 5 Martin de Ledesma in 4. d. 18. in 2. p.d.1. q.9. ar.5. dub.2. & multi moderni Theo. qui citãt pro hac parte Nauar. in manu. ca. 26. n.18. & ca.27. n.269.

que

que es pecador: luego no puede ser absuelto. La segunda razon es, porque el sacramento de la penitencia es vna manera de juyzio en el foro de la conciencia, y tiene por materia los pecados. En este caso no confiessa pecado ninguno en particular: luego no puede auer juyzio ni sentencia, ni ay materia del sacramento. La vltima razon es, porque el penitente en este caso tan solamente muestra señales de contricion, y fuera de la cótricion es necessaria la confessiõ: luego en este caso quando no ay confession, sino muestras de dolor, no puede auer sacramento de penitencia.

La segunda sentencia es contraria a esta, que en este caso pueden absoluer al tal penitente sacramentalmente. Esta sentencia tienen muchos modernos Theologos, y citan en su fauor a San Antonino, y San Antonino a Hostiense: y el Doctor Nauarro parece que tiene esta sentencia. Y Driedo, y el Decano Louaniense, y Medina, y Cordoua. Esta sentẽcia se prueua de muchos decretos de Sanctos, en los quales parece que se significa que en el tal caso han de absoluer al penitente. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque Christo nuestro Señor dio autoridad por San Iuan de absoluer de todos los pecados a los que hizieren verdadera penitencia, y se subjectan a las llaues de la Iglesia. Este tal enfermo verdaderamente se arrepiẽte de sus pecados, y los confiessa en la manera que es possible: luego podranle absoluer de los tales pecados. Lo tercero se prueua, porque la confession general que se suele hazer de los pecados oluidados ya confessados juntamente con la confession particular de algunos pecados es verdadera parte del sacramento de la penitencia, como lo enseña Sancto Thomas, Palude, y Ricardo: luego la confession general puede ser materia total del sacramento de la penitẽcia. Porque lo que es materia parcial, puede ser materia total, y por la confession general de los pecados tan solamente significa ser pecador: luego esto basta para poder absoluer a vno q̃ no declara mas por la enfermedad. Lo quarto se prueua, porq̃ si el enfermo en general, y en comun confiessa auer hecho vn pecado venial, o mortal, y no se acuerda determinadamente si era venial, o mortal, hanle de absoluer sacramentalmente. Luego si el penitente por señales significa que ha pecado aunque no declare en particular pecado ninguno le hã de absoluer sacramentalmente. Porque no puede tener mayor noticia de la conciencia del penitente en vn caso que en otro.

D. Anto. 3.p.ti.10 ca.1.& citat. Host. & Naua. in Man. c.11.nu. 26. & Drie. lib. de captiuit.9. tract.4.c. 2. Decanus Loua.nu.3. cõtra Calu in. Medi. C. de confes.q. de absolutione ab oblitis, & Cord. lib. 5.q.39. In lure 26.q.6.c. qui recedunt, & c. bis qui in infirmitate & c. de his, qui, & de consecrat. d.4.c.15. D. Thom. in 4. dist. 12. q. 1. ar.1.Pal. q.2. Ricar.art.3. q.1.

A esta duda se responde, que ambas a dos sentencias son probables y se pueden seguir: y la segunda es mas pia, y mas a prouecho de los que estan enfermos y en peligro de muerte. De suerte, que en tal caso el confessor tiene noticia de la conciencia del penitente en el mejor modo que es possible, segun el estado que tiene el penitente. Otra duda ay, si el enfermo en semejante necessidad pide que le vayan a llamar confessor para que le confiesse, y quando llega el confessor esta diuertido, y no puede mostrar señal ninguna de dolor, ni declarar pecado. La duda es si en el tal caso le pueden absoluer sacramentalmente auiendo testigos fidedignos, que el tal tenia señales de dolor, y que pedia confession. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que en este caso le han de absoluer sacramentalmente. La razon es, porque aunque no se confiesse por si mismo immediatamente al sacerdote, pero confiessase mediatamente aquel que fue a llamar el sacerdote que es como internuncio. Esta sentencia parece que tiene San Antonino, y Driedo, y el Dean de Louania, y Adriano en los lugares citados: y lo mismo han de tener los que tienen que la confession se puede hazer en ausencia del sacerdote embiandole vn mensagero. La segunda sentencia es totalmente contraria a esta, que en aquel caso no se ha de absoluer sacramentalmente. Esta sentencia es certissima, y la tienen todos aquellos que enseñan que la confession no se puede hazer en ausencia por mensagero, o por carta. La qual sentencia siempre se ha de seguir: y en este caso no ay confession ninguna hecha en presencia del sacerdote.

Vltima conclusion. Las condiciones que comunmente se señalan para la confession son necessarias. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano. Las condiciones que comunmente se señalã son las siguientes. La primera, que sea sincera, y llana, sin doblez ninguno, diziendo los pecados muy llanamente, y como se cometieron. La segunda condicion es, que sea humilde. El penitente que se va a acusar de sus pecados delante del sacerdote que tiene lugar de Dios en la tierra, ha de acusarse con grande humildad, reconociendo lo poco que vale. La tercera condicion es, que sea pura, diziendo sus pecados sin mezclar otras cosas impertinentes. No deue cõtar el penitente cuentos impertinentes, sino dezir sus pecados purissimamente. La quarta condicion es, que sea fiel. Porque en la confession se ha de tratar toda verdad sin mentira ninguna, como ya queda dicho atras. La quinta condicion es, que sea frequente. Es cosa de grandissima importancia que el hombre se confiesse amenudo. Porque si tan solamente se confiessa vna vez en el año, no podra tan facilmente apartarse de los pecados. Tambien como este sacramento es vna medicina espiritual, que da gracia, y fuerça al alma es de grande importancia si se recibe frequentemente. La sexta condicion es, que la confession sea desnuda sin cubierta ninguna, diziendo sus pecados al confessor sin atauiarlos y pulirlos. La septima condicion es, q̃ sea discreta. Es de grandissima importancia el confessarse con auiso y discrecion, representando sus pecados al confessor discretamẽte. Para lo qual ha de hazer diligẽcia el penitẽte. La octaua cõdicio es, que la confession sea voluntaria, y hecha de buena gana, y no por fuerça ni con violencia. Muchas vezes los penitentes se confiessan contra su voluntad, y no de grado. Confiessanse por respe-

D. Thom. in addit. q 9.ar.4. Caiet. in Sũma, v. confess.

respectos humanos, muchas vezes la muger se confiessa por miedo del marido, y los hijos por miedo de los padres: y las hijas de confession, o hijos se confiessan muchas vezes no voluntariamente sino por el miedo que tienen al padre de confession, el qual los riñe sino se confiessan. Todo esto tiene grande inconueniente: porque no siendo tan libre y voluntaria la confession, muchas vezes se siguen grandes inconuenientes, y el penitente comete algunos sacrilegios. Por lo qual los confessores, y todos los demas han de tener grandissima aduertencia en esto. La nona condicion es, que la confession sea vergonçosa, esto es, hecha con mucha verguença, diziendo sus pecados con verguença y empacho de auellos cometido, no ha de contar el penitente sus pecados libremente, y sin ningun empacho. La decima condicion es, que sea entera. De suerte, que enteramente confiesse todos sus pecados sin dexar ninguno. Porq esto es de derecho Diuino, como queda declarado muy de proposito en lo que diximos atras de la integridad de la confession. La vndecima condicion es, que sea secreta. La confession para hazerse decentemente hase de hazer en secreto, y no con publicidad: desta condicion diremos alguna cosa en acabando de ponerlas todas. La duodecima condicion es, que sea lacrymable, esto es, con lagrymas que manen y procedã del dolor que ha de auer en el coraçon de los pecados cometidos contra la diuina Magestad. La terciadecima condicion es, que sea acelereda: esto es, que despues de auer cometido el pecado mortal no dilate el confessarse si ay comodidad. De lo qual diximos arriba quando obliga el precepto de confessarse. Pero por lo menos es muy buen consejo el confessarse luego. La quarta decima condicion es, que sea fuerte y animosa, esto es, que vença el temor que le aparta de que se confiesse. La quinta decima condicion es, que la confession sea acusadora de si mesmo. De suerte, que no ha de echar la culpa a nadie, sino a si mismo, porque nadie puede ser causa que le conuença a pecar, sino el mismo: y assi en la confession hase de echar la culpa a si tan solamente. La sexta decima condicion es, q̃ sea aparejada para obedecer y cumplir la penitencia que le impusiere el sacerdote, y todo lo demas que le mandare.

Acerca de aquella condicion vndecima, en la qual se dize que la confession ha de ser secreta, ay vna duda, si es necessario, que la confession se haga secretamente de parte del penitente para la razon del sacramento, o si ay precepto de confessarse en secreto, de suerte, que confessandose publicamente sea pecado. Aqui no se trata del secreto que deue guardar el confessor, porque de esso diremos luego, sino del secreto que ha de guardar el penitente quando se confiessa.

Sot. in 4. d. 18. q. 2 a. 3. & 6. A esta duda el Padre Maestro Soto refiere algunas heregias, y juntamente la sentencia de algunos Doctores que afirman, que es de essencia del sacramento de la penitencia que se haga secretamente. De tal suerte, que si vno se confiessa en publico no haze verdadera essencia de sacramento de penitencia.

Digo lo primero, que no es de essencia del sacramento de la confession que se haga secretamente. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y es cierta en la fe. Assi lo determina el Concilio Tridentino, y esta fue costũbre antigua de la Iglesia que se cõfessassen alguna vez en publico. La razon es clara, porque a la essencia del sacramento de la penitencia, solamente pertenece que el penitente se subjecte a las llaues de la Iglesia, acusandose de sus pecados delante del sacerdote. Luego aunque esto se haga en publico sera verdadera essencia de sacramento de penitencia. Digo lo segundo. El modo que guarda la Iglesia de cõfessarse secretamente es conuenientissimo, y es el que se deue guardar. Esta conclusion se prueua lo primero, de la antiquissima costumbre de la Iglesia desde el tiempo de los Apostoles. Y en el Capitulo, *Omnis*, se encomienda este secreto, quando se dize, que solo el penitente se confiesse con el sacerdote. Y en el Concilio Tridentino en el lugar citado, y en otro lugar se encomienda el secreto de la confession diziendo ser vso antiquissimo de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque el confessar los pecados, particularmente ocultos, es cosa grauissima y muy dificultosa. Luego no es razon hazerla mas graue: y mas dificultosa, obligando a confessar los pecados publicamente. Lo tercero se prueua, porq̃ seria ocasion de escandalo para muchos hombres, si se manifestassen los pecados grauissimos y ocultos.

Conc. Trid. sess. 14. c. 1.

Conc. Trid. can. 6.

Acerca desto ay toda via duda, porque Christo nuestro Señor no instituyo que la confessiõ se hiziesse secretamente. Luego no se ha de dezir que es modo conuenientissimo el confessarse secretamente. A esto se responde lo primero, que aunque Christo no lo instituyo, pero dexo a la Iglesia que con su saber y discrecion instituyesse que se hiziesse secretamente. Lo segundo se responde, y mucho mejor, que por el mismo caso que Christo instituyo la confession de los pecados, consiguientemẽte insinuo que no se auian de obligar los fieles a la confession publica de los pecados, porque seria vna carga pesadissima y muy dificultosa de lleuar.

De lo dicho en esta duda se colige ser grauissimo pecado el q̃ comete el sacerdote en oyr muchos penitentes juntos si tienen vso de razon. Porque la tal confession no se puede hazer secretamente y con el modo conuenientissimo de que vsa la Iglesia. Pero hase de aduertir en caso de extrema necessidad si peligrassen muchos y no uuiesse lugar de oyrlos de penitẽcia a cada vno por si, licito seria oyrlos a todos juntos, y aun absoluerlos diziendo, *ego vos absoluo*. Pongo por exemplo, quando se leuantasse vna gran tempestad en la mar, de suerte que peligrassen todos los que van en el nauio. Esto enseñan algunos Doctores, particularmente la Summa Angelica, y Ricardo en los lugares ya citados. Otros dizen que en el tal caso el sacerdote podria oyr a cada penitente en particular

vno,

vno,o dos pecados y yrlos abſoluiendo ſuceſſiuamente. Porque entonces la confeſsion de cada vno es entera conforme a la poſsibilidad que ay,y no es dimidiada formalmente.

De lo miſmo ſe ſigue,que ſi muchos ſacerdotes juntamente oyeſſen de confeſsion a vn penitente, ſeria pecado mortal contra el ſecreto de la confeſsion,ſino fueſſe de conſentimiento del penitente por alguna forçoſa cauſa. Verdad es,que es coſa dificiliſsima imaginar que cauſa forçoſa pueda auer para que muchos ſacerdotes oyan vna miſma confeſsion. En el qual caſo enſeñan algunos Doctores, que la abſolucion que hizieſſen eſtos muchos confeſſores ſeria valida. Anſi lo enſeña Syluestro, y la Summa Angelica,y Ricardo,y Paludano.

Syluest. v. confeſſor, 1. q. 10. Sum. Angeli. loco cit. c. 19. Ricar. in 4. d. 17. art. 3. q. 8 & Palud. ibid.

Cap. XXII. Del ſsixilo y ſecreto de la cõfeſsion.

PRimera concluſion. El ſacerdote eſta obligado a guardar el ſecreto de la confeſsion. De ſuerte,que de ſer neceſſario confeſſarſe, nace la obligacion en el ſacerdote de guardar el ſecreto de la confeſsion. El ſecreto no es parte eſſencial ni integral del ſacramento, ſino conſigueſe a la neceſsidad q̃ ay del miſmo ſacramento. Porque ſi el ſacerdote no guardaſſe ſecreto ſe deſtruyria el miſmo ſacramento, porque nadie ſe querria confeſſar. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos.

D. Tho. in addit. q. 11. art. 1.

Segunda concluſion. El ſacerdote eſta obligado a guardar el ſecreto de la confeſsion por derecho Diuino Euangelico, y ſobrenatural. Eſta cõcluſion enſeñan todos los Doctores en el lugar immediatamente citado. Y ſe prueua con eſta razon. Porque como queda dicho arriba, el ſacramento de la penitencia es muy neceſſario en la Igleſia de Dios,por derecho Diuino Euangelico. Luego por el miſmo derecho ſon neceſſarias todas las coſas, y todos los medios neceſſarios para que ſe vſe deſte ſacramento,y ſe le guarde la deuida reuerencia: y vno de los medios neceſſarios para todo eſto es el ſecreto de la confeſsion como ſe ve claramente. Luego el ſecreto de la confeſsion es de derecho Diuino Euangelico. Otra razon trae Sãcto Thomas en el lugar citado, la qual ſe ha de ver alli, y tambien ſe han de ver los Doctores que la declaran.

Tercera concluſion. Por derecho natural Diuino eſta tambiẽ obligado el ſacerdote a guardar el ſecreto de la confeſsion. Eſta concluſion enſeñan todos los Theologos en el lugar ya alegado. La razon es,porque guardar vn hombre el ſecreto que le cometen,es de derecho natural, y al ſacerdote en la confeſsion cometeſe vn ſecreto muy graue. Luego por derecho natural eſta obligado a guardar ſecreto. Eſta razon ſe esfuerça, y confirma, porque ſi fuera de confeſsion ſe le deſcubrieſſe algun ſecreto eſtaria el ſacerdote obligado por derecho natural a guardar ſecreto. Luego por fuerça y virtud del derecho natural eſta tambien obligado el ſacerdote a guardar el ſecreto de la confeſsion.

Quarta concluſion. El ſacerdote por fuerça y virtud del derecho Eccleſiaſtico eſta tambien obligado a guardar el ſecreto de la confeſsion. Eſta concluſion ſe prueua del derecho, en el qual ſe pone pena grauiſsima al ſacerdote que reuela el ſecreto de la confeſsion. La pena es, que al tal ſacerdote le depongan, y que todos los dias de ſu vida peregrine ignominioſamente. Pero deſpues Innocencio III. mudo eſta peregrinacion, y manda que el ſacerdote que deſcubriere el ſecreto de la confeſsion le encierrẽ para hazer perpetua penitencia en vn eſtrecho Monaſterio. Pero haſe de aduertir,que en todo el derecho no ſe halla pena de deſcomunion,ni de ſuſpenſion,ni de otra cenſura que ſe incurra luego. De todo lo dicho ſe ſigue, que el ſacerdote que reuela la confeſsion paſſa todos eſtos derechos, y es grandemente ſacrilego, porque quanto es de ſu parte deſtruye el ſacramento de la confeſsion.

Cap. ſacerdotes, de pœniten. diſt. 6.

Quinta concluſion. En ningun caſo ni acontecimiento es licito reuelar el ſecreto de la cõfeſsion. En eſta cõcluſion conuienen todos los Theologos, y todos los Canoniſtas ſin exceptar ninguno. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque de otra ſuerte ſe deſtruyria el ſacramento de la confeſsion, el qual argumento procede en todo caſo,y en todo acontecimiento. Lo ſegundo ſe prueua, porque el reuelar el ſecreto no es medio ordenado a ſocorrer a los peligros humanos. Porque el ſacerdote oye los pecados en la confeſsion como Dios. Luego por ningun peligro humano ſe ha de deſcubrir el ſecreto de la confeſsion, porque Dios no manda ſino coſas ordenadas.

Acerca deſta concluſion ſe han de aduertir dos coſas. La primera es que el reuelar la confeſsion no conſiſte tan ſolamente en dezirlo cõ palabras,ſino tambien con hechos, y con ſeñales. Muchos hombres ay que dizen mas con hechos y con ſeñales,que otros con palabras. De ſuerte,que ſi vn ſacerdote con palabras, o con ſeñales dize alguna coſa, de lo qual ſe colije que algun hombre cometio algun pecado que ſabia en la confeſsion, eſte tal reuela la confeſsion. En lo que toca a reuelar la confeſsion con dichos,o con palabras ſe ha de entẽder de qualquiera ſuerte que la reuele, ora ſea directe, ora indirecte. Tambiẽ ſe puede reuelar con hecho, como ſi el Prelado quitaſſe al ſubdito algũ oficio,ſin auer otra ligitima cauſa,ſino es el pecado que oyo en la confeſsion. Tambien ſe puede reuelar la confeſsion negando el ſacramento del Altar al pecador, o no le haziendo la deuida reuerencia, ſegun el vſo comun y ordinario de la republica. Lo ſegundo ſe ha de aduertir que aunque no ſea reuelar la confeſsion dezir el pecado en comun,no declarando la perſona, pero los confeſſores hanſe de guardar grandemente de dezir algun pecado, diziendo que lo oyo en la confeſsion. Particularmente quando los oyentes pueden venir a conocer la perſona,

sona, o tambien quando se teme que se han de escandalizar los oyentes, y temer que sus pecados no salgan a luz. De suerte, que lo mejor es, que los confessores en ninguna manera hablen de los pecados que han oydo en la confesion, porque no hagan la confesion odiosa.

De todas estas conclusiones se sigue claramente, q̃ en el precepto del secreto de la cõfession no puede dispensarnadie, ni el Papa, ni la Iglesia, ni el Cõcilio. Porq̃ como hemos dicho, es precepto de derecho diuino sobrenatural, y Euangelico, y es precepto natural. Luego nadie en la tierra puede dispensar. Lo segundo se prueua, porque nadie puede quitar el sacramẽto de la penitencia. Luego nadie puede dispensar en este precepto. Porque en dispensando en este precepto se destruyria el sacramento. Lo segundo se sigue, que el Papa, y qualquier otro juez que manda riguro samente con preceptos y censuras grauissimas que se reuele qualquier secreto, en ninguna manera se ha de entender del secreto de la confesion: porque nadie puede dispensar en el: y si algun juez manda en particular so pena de descomunion que le reuelen y descubran el secreto de la confesion en ninguna manera le han de obedecer. Antes seria bien denunciar del en el tribunal de la Santa Inquisicion, como de hõbre sospechoso en la Fe.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, porq̃ anssi como el secreto de la confesion es de derecho diuino, tambien la integridad de la cõfessiõ es de derecho diuino: y con todo esto en algunos casos es licito hazer confesion que no sea entera, como ya hemos platicado. Luego tambien sera licito en algun caso reuelar la confesion. A esta duda se respõde, que lo vno y lo otro es de derecho diuino. Pero ay gran diferencia, porque la integridad de la confession hase de entender como moralmente es possible, y anssi lo hemos explicado en las dudas passadas, y esso no quita que en algun caso sea licito hazer confesion que no sea entera, materialmente hablando. Pero lo que toca al secreto de la confesion ha se de entender en todo caso, y en todo acontecimiẽto sin excepciõ ninguna, porque de otra suerte se destruyria el sacramento de la penitencia. Lo segundo se responde, que ay gran diferencia entre el vn precepto y el otro. El precepto de la integridad de la confesion es afirmatiuo, que obliga quando conuiene, y como conuiene, y anssi en algun caso quando no conuiene es licito no hazer entera confesion, materialmente hablando. Pero el precepto del secreto de la cõfession es negatiuo de no reuelar el tal secreto, y como es negatiuo obliga siempre y en todo tiempo, y en todo caso sin excepcion ninguna, como los preceptos negatiuos obligan siempre y en todo caso. La segunda dificultad es, si es licito reuelar en la confesion al sacerdote el pecado que oye en la confesion. Pongo por exemplo, vn sacerdote llego a su hermana ignorando vinciblemente que lo fuesse, y despues aquella muger confiessa con el tal sacerdote, y dize, en la confesion como tuuo parte cõ ella. De lo qual el sacerdote vino a entender auer sido su propria hermana aquella con quiẽ tuuo parte, y que su pecado auia sido incesto. La duda es, si en este caso este confessor se podra acusar desta tal circunstancia en otra confession. La razon de dudar es, porque parece q̃ es reuelar la confesion. Lo mismo es, si yo no puedo confessar mi pecado sino es que se entiẽda el pecado que hizo el Prelado, que yo ohi en la confesion. La duda es, si en el tal caso yo podre confessar mi pecado. Finalmente es la duda, si es licito reuelar en la confesion el pecado que ohi en la confesion, aunque no sea necessario para confessar mi pecado. En esta dificultad el Padre Maestro Soto enseña, que es mas probable que es licito reuelar en la confession el pecado que ohi en la otra confesion si es necessario para que yo me confiesse enteramente. Esto se prueua porque el precepto de hazer entera confesion es mas graue que el precepto de guardar el secreto de la confesion. Tambiẽ lo prueua, porque el precepto de guardar el secreto de la confesion nace del precepto de la confesion, y de su integridad que todo es vno. Luego el precepto del secreto de la confessiõ no ha de ser mayor ni de mayor fuerça que el precepto de la integridad de la confession Finalmente prueua esto, porque el precepto del secreto de la confesion, tan solamente obliga a no reuelar el pecado fuera de la confesion. Luego en la confesion sera licito particularmente siendo necessario para hazer entera confesion. Y anssi el Padre Maestro Soto enseña, que quando no es necessario para hazer entera confesion no es licito.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 5.

A esta duda se responde, que nunca es licito reuelar el secreto de la confesion aun en otra confession. Esta es comun sentencia de todos los Theologos en el lugar alegado, y particularmente la tiene el Padre Maestro Cano. Esta resolucion se prueua lo primero, porque arriba queda determinado, que no es licito reuelar el complice en la confesion infamandole. Luego tampoco es licito reuelar el pecado de aql que se confessso conmigo. Porque el secreto de la cõfesion que es sobrenatural, es mucho mayor que el secreto del complice que es meramente natural.

Can. in re l. 11. de pœnit. par. 5

Lo segundo se prueua, porque si los hõbres entendiessen que en algun caso es licito reuelar la confesion, todos huyrian della, y se haria muy odiosa. Luego no es licito reuelar la confesion en otra confesion. A la razon del Padre Maestro Soto se ha de dezir, que el precepto de la confesion y su integridad en comun, mayor es y de mayor fuerça, y mas necessario que el precepto del secreto de la confession. Porque el precepto del secreto de la confesion se ordena al precepto de la confesion, y de su integridad. Pero hablando en particular, el precepto de la confesion, y de su integridad es afirmatiuo, y anssi en algun caso auiendo causa razonable puede dexar de confessar algũ pecado. Pero el precepto del secreto de la confesion es negatiuo, y anssi en particular es mas obliga-

obligatorio,y obliga en todos los casos y acontecimientos para que se pueda conseruar el sacramento de la confesion y hazerse amable. De lo qual queda respondido a lo segundo,y a lo tercero se responde, que si aquel argumento valiesse algo,conuenceria que en qualquier caso seria licito reuelar la confesion en otra confesion.Lo qual en ninguna manera se deue admitir.Lo segundo se puede dezir, que en el tal caso los pecados agenos no se descubren al sacerdote en lugar de Dios, sino tan solamente los pecados proprios.

La tercera dificultad es, que puede hazer el Obispo, o el Prelado quando sabe en la confession algun pecado del subdito. En esta dificultad es cosa cierta,y aueriguada, que el Obispo, o el Prelado no puede reuelar la confesion cõ palabras, ni haziendo algun hecho del qual se colija el pecado que le confessaron,y por consiguiente se reuele la confesion.Esto es cierto y aueriguado y se colige facilmente de lo q̃ queda dicho arras.

Con todo esso,a esta duda se responde,que si el Obispo, o Prelado sabe en la confesion que alguno es indigno de las Ordenes, o del Beneficio,o oficio, podra muy bien no ordenar el tal subdito,ni dalle el beneficio,o oficio. La razon es, porque por otras muchas causas puede no ordenarle ni darle beneficio,o oficio: y aunque sea assi que en el foro exterior sea el tal tenido por el mas digno,por otras muchas causas puede el Prelado no dar el beneficio al mas digno, y assi no se reuela la confesion, y lo mismo se ha de dezir del Prelado que por el pecado que sabe en la confesiõ no puede quitalle de Prior si es Prouincial,ni le puede castigar. Pero en la misma confesion esta obligado a amonestarle que dexe el oficio y el Priorato , y alguna vez estara obligado a no le absoluer, sino dexa el Priorato.Como si estuuiesse en pecado mortal por razon del oficio, y del Priorato. La razon de Sancto Thomas es, porque lo que sabe en la confesion es como sino lo supiera,y assi el pecado que sabe en la confesion, se ha de auer como sino lo supiera quanto al castigarle.Pero si el tal subdito por otras causas y razones que sabe fuera de confesion merece absolucion, le puede muy bien absoluer del oficio: y lo mismo es si supiesse el mismo pecado fuera de confesion. Pero hanse de aduertir algunas cosas ecerca desto. Lo primero que se ha de aduertir es,que si el Prelado sabe en la confesion el pecado de algun oficial particular,como del Procurador,o del Sacristan, podra muy bien por faciles causas quitarles de los oficios. Pero ha de ser con gran prudencia y discrecion, sin escandalo ninguno,y de suerte que en ninguna manera se pueda entender que aquello nace del pecado que oyo en la confesion.La razon es, porque estos oficios se suelen quitar por causas faciles: porque los subditos no tienen derecho de justicia a ellos , y en el tal caso en ninguna manera se descubre la confesion. Lo segundo se ha de aduertir,que el Prelado,y Prior se puede muy bien aprouechar de lo que sabe en la cõfession para estar mas aduertido , y mas cauto, y mas prudente , para velar mas , y tener atencion a lo que pertenece a su conuento Como si vn Religioso se confessasse que sale del Conuento , podria el Prelado estar aduertido y velar en el Conuento. Pero no podra el Prelado inquirir por lo que oyo en la confesion ni para esso tiene derecho ninguno. Porque para inquirir es necessario que aya infamia del delicto,o semiplena probacion , lo qual no ay en el tal caso.Lo mismo se ha de dezir,si conocio algun pecado , y lo vino a saber en confesion,o por via de confesion. Como si hallasse vn papel,o escriptura dõde estuuiessen escriptos los pecados de algun Religioso para confessarse,y aquella escriptura se ordena a la confesion,y assi no podria el Prelado castigar al subdito por los pecados que alli hallasse escriptos , ni proceder contra el. Lo tercero se ha de aduertir,que aunque tres o quatro sacerdotes digan al Prelado,o al Corregidor el pecado que oyeron en la confesion, no es licito al Prelado ni al Corregidor proceder a inquirir del tal pecado,ni tampoco a castigar el tal delicto , ni puede preguntar al reo. La razon es porque aquello no es saber nada ni ay infamia ninguna notoria,porque se supo por confesion.Antes si el Prelado , o Corregidor con buena fe pensando que era licito,començaron a hazer inquisicion, o pensando que la noticia no nacia de confession , en el punto que sepa que procedio la tal noticia de la confessiõ, esta obligado a no proceder adelante y parar.La quarta dificultad es, que esta junta con la passada , si el Tyranno , o Iuez , o Prelado pregunta al confessor el pecado que sabe en la confesion,si podra dezir que no lo sabe. A esta duda se respõde ser cosa muy cierta, que puede dezir que no lo sabe. En esta resolucion conuienen todos los Theologos en el lugar ya citado , y la razon es clara , porque haze este sentido que no lo sabe para descubrillo,ni lo sabe como hombre:y tambien porque no le preguntan legitimamente , y assi aquella proposicion,no lo se,haze este sentido , yo preguntado legitimamente no lo se. La qual proposicion en rigor de Dialectica es verdadera, porque como dizen los Dialecticos,la proposicion negatiua en la qual no supone el subjecto es verdadera : y agora no supone el subjecto porque no le preguntan juridicamente y legitimamente.

Toda via ay mayor dificultad acerca desto mismo,si podra dezir en el caso passado que no lo sabe en confesion, ni lo oyo en confession. Parece que no,porque realmente lo sabe en cõfession, y lo oyo en confession. Luego por lo menos sera mentira dezir que no lo sabe en cõfession,ni lo ha oydo en confession.En esta dificultad el Padre Maestro Soto enseña , que en este caso no es licito dezir que no lo sabe en cõfession , y que no lo ha oydo en confession y que es mentira. *Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 5.*

A esta duda se responde, que el tal sacerdote puede muy bien sin mentira ninguna dezir y jurar,que no sabe en confesion el tal pecado,y que

que no lo ha oydo en confesion, aunque real y verdaderamente lo aya oydo y sabido en cõfesion. Esta sentencia es comũ entre los Theologos modernos, principalmente de la escuela de Santo Thomas en el lugar ya citado en este capitulo. La razon de algunos es, porque aquella proposicion haze este sentido que no lo sabe para descubrillo. Porque mucho mejor razõ y mas Theologica es que la que trayamos: porque no preguntan juridicamente, y ansi es proposicion verdadera, porque es proposicion negatiua y el subjecto no supone. Otra manera de respõder en el tal caso ponẽ algunos Doctores y es, que quando al confessor, algũ juez, o tyrano le pregũtare si ha oydo en cõfesiõ algun pecado, o si lo sabe en confesion, que se encienda el tal confessor con vn zelo grande y ira, y responda que esta pregunta es sacrilega y indigna de que se responda a ella, y el tal confessor antes deue morir que responder a la tal pregunta descubriendo el secreto de la confession. A la razon de dudar se responde, que aunque lo sepa en la confesion, y lo aya oydo en confesion, con todo esso puede muy bien dezir con toda verdad, que no lo ha oydo en confesion, ni lo sabe en confesion.

La quinta duda es, si el confessor puede dezir del penitente que le ha confessado sus pecados. A esta duda se responde que puede muy bien dezir que le ha confessado sus pecados. Porque es licito dezir que se ha confessado con el, y por el mismo caso puede dezir que le ha confessado sus pecados. Porque el que se confiessa, sus pecados ha de confessar. Pero no es licito dezir que le ha confessado pecados mortales. Porque ya es reuelar la confesion: porque puede auer confesion sin confessar pecados mortales. Pero podra dezir que le ha confessado por lo menos pecados veniales en comun: porque no puede auer confesion sin que se confiessen por lo menos pecados veniales: pero no puede descubrir los pecados veniales en particular: porque ya seria descubrir la confesion. Pero hase de aduertir, que aun algunas vezes seria grandissimo inconueniente que el confessor dixesse que el penitente le ha confessado pecados veniales en comun, porque puede auer peligro de infamar el penitente: y ansi ha de auer gran prudencia en lo que toca a este punto. Declaremos esto por vn exemplo. Habla el confessor con algunos hombres que sabẽ que el tal penitente es sacrilego, y adultero, y que tiene otros graues pecados: y dize el confessor que le ha cõfessado pecados veniales: los tales que estan presentes sospecharan que tan solamente ha confessado pecados veniales, y que ha callado los mortales, y ansi es cosa peligrosa. Tambien se ha de aduertir, que alguna vez es necessario que el confessor calle los bienes que ay en el penitente, porque no se reuele la confesion indirectamente. Pongo por exẽplo, si vn cõfessor ha confessado dos hermanos, o dos hermanas, o dos penitentes, si alaba grandemente al vno, y no al otro, parece que significa que el otro tiene graues pecados: y ansi es reuelar la confesion en alguna manera.

Toda via queda dificultad, que ha de hazer el confessor quando el pueblo le acusa que ha oydo en confesion vn publico pecador. A esto se responde, que en el tal caso en ninguna manera puede dezir que no le absoluio, sino tã solamente ha de dezir que hizo su oficio.

La sexta dificultad es, que ha de hazer el confessor que despues de auer confessado a vno, y auerle absuelto entiende que ha errado en su oficio por ignorancia, o negligencia, parece que en el tal caso no tiene remedio ninguno, porque seria reuelar la confesion. A esta duda se responde, que en el tal caso puede muy bien rogar al penitente que bueluan a la confesion, y con licencia del penitente podran tratar de aquello en que erro, y si el penitente no quisiere dar la tal licencia, el confessor ha cumplido con su oficio, y el tal error cometido no se le imputara al confessor, sino al penitente. En caso que el penitente este ausente podra el confessor escriuille vna carta diziendole que tiene gran necessidad de hablalle: pero no le podra escriuir que es necessario que bueluan a la confession, ni que se ha errado en la confesion: porq̃ como la carta se puede perder, o abrir ponese a peligro de manifestar que vuo algun pecado graue en la confesion.

La septima duda es, si el sacerdote esta obligado a guardar el secreto de la confesion quã do el penitente se confiessa sin proposito de enmendarse, de suerte, que no le pueden absoluer. La razon de dudar es, porque la confesion sin proposito de enmendarse no es verdadeda confesion, sino imagen de confesion. Luego el sacerdote no esta obligado a guardar el secreto de la confesion. En esta dificultad, y por este argumento Alexandro de Ales tiene que en el tal caso el confessor no esta obligado a guardar el secreto de la confession. La misma sentencia tiene Panormitano, y Syluestro. *Alex. 4. p. q. 78. art. 1. mẽbro 2. Panor. 1. in ca. omnis. Syluest. v. confessor. 1. 6. 4. D. Thom. addit. q. 11. art. 1. ad. 1.*

A esta duda se responde, que en el tal caso el confessor esta obligado a guardar el secreto de la cofesiõ. Ansi lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque de otra suerte todos los hombres cobrarian miedo a la confesion, y al tratar de las cosas en confesion, si entendiessen q̃ se les auia de reuelar, y descubrir los pecados. Lo segundo se prueua esta misma resolucion, porq̃ de la misma suerte podrian dezir, q̃ el cõfessor no esta obligado a guardar el secreto en la confesion, quando el penitente no tiene suficiente dolor para poder ser absuelto sacramẽte, lo qual es absurdo. A la razon de dudar se responde, que si el penitente fuesse de tal qualidad y condicion, que fingiesse querer remedio, y en realidad de verdad no pretende el remedio de sus culpas y pecados, sino engañar al cõfessor, o escandalizarle. En el tal caso si lo entiende el confessor no esta obligado a guardar el secreto de la confesion. Porque en el tal caso el declarar el penitente sus pecados no dize orden a las llaues de la Iglasia, ni al sacramento de la confesion. Pero si el pecador llega al confes-

sor

for con algun dolor, aunque ſea imperfectiſsimo, pidiendo al confeſſor remedio de ſus pecados, o conſejo, aunque no tenga propoſito de enmendarſe eſta obligado el confeſſor a guardar el ſecreto de la confeſsion. Porque en el tal caſo el manifeſtar los pecados dize orden a las llaues de la Igleſia, y al ſacramento de la cõfeſsion.

Sexta concluſion. El ſecreto de la confeſsion directamente, tan ſolamente ſe eſtiende a las coſas de la confeſsion que ſon los pecados. Pero eſtiendeſe indirectamente a aquellas coſas que ſi ſe manifeſtaſſen ſe manifeſtaria la perſona del pecador indirectamẽte. Otras coſas que no ſon materia de confeſsion, ni por ellas ſe manifieſta directamente el pecado haſe de tener grandiſsimo cuydado de no las declarar fuera de confeſsion quando ſe oyen en la confeſsion. Eſta doctrina es de Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y la prueua con muy buena razõ. Acerca deſta concluſion ſe ha de aduertir lo primero, que el confeſſor incurre la pena de derecho, ſi manifieſta aquellas coſas que caen indirectamente debaxo del ſello de la confeſsion, por las quales ſe puede manifeſtar la perſona del pecador. Porque en el Capitulo, *Omnis*, ſe dize, que ſe guarde el confeſſor de reuelar el pecado. Pero otros ſecretos humanos que ſuelen contar los penitentes en la confeſsion el derecho natural obliga a guardarlos debaxo de ſecreto. Lo ſegundo ſe ha de aduertir, que reſpecto de las demas coſas que no ſon materia de la confeſsiõ ni por ellas ſe reuela el pecador indirectamente ay obligació de guardar ſecreto, la qual obligacion es de derecho natural, y tambien ſe junta vna obligacion ſobrenatural, que nace y procede del derecho Diuino, ſobrenatural por la conjunction que tiẽne con el ſecreto del ſacramento de la confeſsió, y aunque es verdad que manifeſtando, y deſcubriendo eſtas coſas, no ſe incurra la pena del derecho Eccleſiaſtico, pero es pecado mortal, y indirectamente ſacrilegio. Lo vno por la infidelidad del ſacerdote, y lo ſegundo por el eſcandalo. Porque los hombres ſe eſcandalizarian y temerian, que aſsi como reuelan y deſcubren ſemejantes coſas, tambiẽ reuelaran las coſas q̃ pertenecen a la confeſsion. Pongo por exemplo, vn penitente en la confeſsion deſcubre al confeſſor ſu neceſsidad, o ſu enfermedad, o que no es noble aunque lo parece. El confeſſor no ſolamente pecara contra el derecho natural reuelando eſte ſecreto ſino tambien contra el derecho Euangelico, por la injuria que haze al ſacramento. Eſto ſe entiẽde quãdo el confeſſor no ſabe eſtos defectos fuera de la confeſsion. Porque ſi los ſabe fuera de la confeſsion eſtara obligado a guardar ſecreto por derecho natural, como antes que lo vuieſſe oydo en la confeſsion. Lo miſmo ſe ha de dezir, que el cõfeſſor no incurre la pena del derecho, ſi al miſmo penitente fuera de confeſsion le da en roſtro con los pecados que le oyo en la confeſsion, ſi eſtan ſolos. Pero ſeria pecado de ſacrilegio contra el derecho Diuino, aunque no eſte nadie preſente. La razon es, porque la confeſsion de los pecados ſe ordena a la ſalud eſpiritual de ſu alma, y aſsi la tal confeſsion no ſe ha de ordenar para afrentalle el confeſſor fuera de la confeſsion. De otra ſuerte los pecadores aborrecerian grandemente el confeſſarſe. Lo tercero ſe ha de aduertir, que por ventura el cõfeſſor incurre en la pena del derecho Eccleſiaſtico, ſi deſcubrieſſe el pecado del complice que le reuelaron en la confeſsion, aunque aquel pecado no ſea del penitente, ſino de ſu compañero. Aſsi parece que ſe ſignifica en el Capitulo, *Omnis*. De lo qual ſe ſigue, que tambien cae debaxo del ſecreto de la confeſsion el complice del pecado quando ſe viene a conocer y ſaber en la confeſsion. La razon es, porque ſi el confeſſor manifeſtaſſe la perſona del complice indirectamente, manifeſtaria la perſona del pecador, al qual oyo de confeſsion. Acerca deſto ay vna graue duda, ſi el confeſſor podra obligar al penitente que le deſcubra la perſona del complice con quien peco, o de otra perſona, para corregirla. Pongo por exemplo, el complice eſcandaliza alguna perſona ſolicitãdola a pecar, de tal ſuerte que no la puede deſuiar de ſi, ſin el conſejo, o induſtria del confeſſor, o ſi ſabe que el cõplice es Herege, y que ſolicita a heregia, o que tiene pueſtas aſſechanças y hechas diligencias para matar al Rey. La duda es, ſi en eſtos caſos, o en otros ſemejantes puede el confeſſor preguntar al penitente el complice, y de la confeſsion proceder a corregirle, y a poner remedio. Eſta duda diſputa muy a la larga el Padre Maeſtro Bañez. En eſte lugar hemos de dezir breuemente lo que pertenece a nueſtro propoſito.

D. Thom. in addit. q. 11. art. 2.

Bañez 2. 2. q. 33. art. 6.

Digo lo primero, que ſin licencia del penitẽte no es licito corregir al complice, ni hablar con el en lo que oyo en la confeſsion. Eſto enſeña Sancto Thomas en el lugar ya alegado. La razon es clara porque como queda dicho, el cõplice, aunque no pertenezca directamente al ſecreto de la confeſsion, pertenece indirectamente. Luego el confeſſor eſta obligado a guardar ſecreto quanto a eſto. Lo ſegundo ſe prueua, porque de otra manera ſe deſtruyria el ſacramẽto de la confeſsion. Porque ſi vna vez los penitentes entendieſſen, que lo que ſe dize en confeſsion, lo pueden deſcubrir aborrecerian la cõfeſsion. Lo tercero, porque ſi corrigieſſen el cõplice ſin licencia del penitente, por conſiguiente reuelarian al complice el penitente y ſu pecado indirectamente, luego en ninguna manera es licito.

Digo lo ſegundo, que regular y comunmente no es licito obligar al penitente que reuele el complice para corregille fuera de confeſsiõ. Eſto enſeñan comunmente todos los Doctores, y lo prueua muy a la larga el Padre Maeſtro Bañez.

Acerca deſta concluſion ſe ha de aduertir, q̃ en aquellos caſos pueſtos en la duda, y en otros ſemejantes, el penitente eſta obligado en la mejor manera que fuere poſsible a poner remedio en aquellos males por ſi miſmo, o por otra perſona graue, y ſi el penitente no quiſiere hazer eſto,

esto, no le han de absoluer, porque a esto le obliga el precepto de la Charidad. Siempre se ha de procurar poner remedio a los tales males, con el menor detrimento del complice que fuere posible. Regular y comunmente, no es medio proporcionado ni bueno reuelar el complice en la confesion, para que le corrija y ponga remedio a aquellos males. Y en ningun caso parece este medio proporcionado para lo que se pretende. Porque la confesion se haria grandemẽte odiosa, si fuesse licito de la confesion salir a corregir el complice. De lo qual todo se ha de ver el lugar ya citado.

Septima conclusion. Hablando propriamente, solo el sacerdote deue guardar el secreto de la confesion. Ansi lo enseñ. Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque solo el sacerdote tiene jurisdiction espiritual, y llaues de la Iglesia, a las quales pertenece el secreto de la confesion.

D. Thom. in add. q. 11. ar. 3.

Acerca desta conclusion se ha de aduertir lo primero, que aunque los demas que no son sacerdotes, no esten obligados a guardar el secreto de la confesion, por no ser ministros deste sacramento, pero otros muchos estan obligados a guardar el secreto quando les manifiestã los pecados en orden a la confesion: como si se los descubriessen para recibir cõsejo espiritual, o para otra cosa semejante. Y en tal caso estan obligados a guardar secreto no solamente por fuerça y virtud del derecho natural, sino tambien por fuerça y virtud del derecho sobrenatural Euangelico. Porque es como camino para la confesion, y dizen orden a ella, y por este orden que dize a la confesion tiene vna mayor obligacion, que la del secreto natural. De suerte que el que descubriere el tal secreto, peca mas graue pecado que el que descubre el secreto natural. Este pecado se reduze a sacrilegio contra la sanctidad del Sacramento. Lo segundo se ha de aduertir, que la tal obligacion de guardar el secreto de la confesion tiene varios y diuersos grados, y obliga a vnos mas q a otros. Aquel estara mas obligado a guardar el secreto de la confesion, que mas participa de la potestad de las llaues de la Iglesia, o que es mas vezino, y cercano al vso necessario de las mismas llaues de la Iglesia. Pongo por exẽplo el Prelado al qual se pide licẽcia para absoluer de algun caso reseruado, esta obligado en todo acontecimiento a guardar el secreto de la confesion, aunque sea con peligro de la vida como si lo viuiera confessado. Ora le pida licencia el mismo penitente, o el confessor. La razõ es clara, porque al tal se le descubren los pecados, como a quien tiene jurisdiction. Tambien el Doctor, o Maestro a quien piden cõsejo acerca de las cosas que se han de tratar en la confession, esta obligado a guardar secreto, no solamente por fuerça y virtud del derecho natural, sino tambien del derecho Diuino, por el orden que dize al sacramento de la confesion. Aunque no tiene tanta obligaciõ a guardar secreto como el Prelado. Porque aunque se trate en orden a la confesion, no se trata como con persona que tiene jurisdiction. En lo qual difiere del Prelado, a quien piden licencia de absoluer de los casos reseruados. Pero tãbien el Doctor, o Maestro esta obligado por derecho sobrenatural a guardar secreto con peligro de la vida, porque esta obligado a guardalle por fuerça, y virtud del derecho sobrenatural. Lo mismo se ha de dezir de vn hombre que se finge cõfessor, y oye los pecados. Este tal esta obligado a guardar secreto con peligro de la vida por fuerça y virtud del derecho sobrenatural. Lo mismo es, si vno se esta confessando con vn sacerdote, y otro le oye los pecados. Aquel que oye los pecados, esta obligado a guardar secreto con peligro de la vida: la qual obligacion nace de la injuria grauissima y sacrilega que se haze al sacramento, y al proximo. De lo qual se sigue, que nunca ay obligacion de guardar secreto de la confesion, sino es que se manifieste los pecados en la confesion, o en orden a la confession, o a la propria conciencia. Por lo qual si alguno dize a otro, yo te digo esto en confesiõ, y no pretende confessarse, ni recibir consejo en orden a la confesion, ni dize orden en alguna manera a la confesiõ, no ay obligaciõ de guardar el secreto de la confesion, sino tan solamẽte ay obligacion natural de guardar vn secreto natural, y humano. Por lo qual no esta obligado a guardar el tal secreto con peligro de la vida. Porque el precepto natural de guardar secreto, no obliga con tanto peligro como es el peligro de la vida. Ansi lo enseña el Padre Maestro Soto, y ansi la regla es infalible que lo que se dize en confesion, o en orden a la confesiõ, pertenece al secreto de la confesion.

Sot. in relect. de ratione tegẽdi secretũ q. 4. n. 3.

Octaua conclusion. Con licencia del penitẽte puede muy bien el sacerdote dezir lo que sabe en confesion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razõ es, porque quando el penitente da licencia para descubrir lo que oyo en la confesion, ya el sacerdote que lo sabia en lugar de Dios lo sabe como hombre. Esta misma sentencia tiene Alexandro de Ales, y San Buenauentura, y comunmente los Theologos contra Escoto, y Durando, y se prueua con la razon que ya hizimos: la qual se confirma, porque el secreto de la confession se ordena para el bien del penitente, y ansi con su licencia se puede muy bien reuelar la cõfesion. Item porque quando se descubre el pecado con licencia del penitente no ay razon ninguna para que la confesion se haga odiosa a los penitentes. Luego licito es descubrir lo que sabe en la confesion, si el penitente da licencia.

D. Thom. in addit. q. 11. art. 4. Alex. 4. p. q. 78. memb. 2. Bonauen. in 4. d. 21. Scot. in 4. d. 21. q. 4. Durand. ibid. q. 4.

La dificultad es. Si vn Tyranno con violencia haze que el penitente de licencia para descubrir la confesion, si podra el sacerdote en el tal caso descubrir la confesion. A esta duda se responde, que en ninguna manera es licito vsar de la tal licencia, porque no es voluntaria, y ansi no es licencia, y tambien porque redundaria en detrimento del penitente. De lo qual se sigue, que hazen mal los juezes Eclesiasticos, quando se trata alguna causa matrimonial en su tribunal,

mal, y vna de las partes, niega la verdad, en embiarla al penitente, mandandole que de licencia para que el confessor descubra el secreto de la confesion. Esto en ninguna manera es licito, porque es dar ocasion a los penitentes para que mientan en la confesion. Lo segundo, no es licito al confessor aun con licencia del penitente tratar desto en el foro exterior: verdad es, que en el tal caso algunos Iuristas enseñan que los tales juezes hazen bien en mandar a la tal parte, que se cõfiesse con vn hombre docto, que le aconseje bien para que mire por su conciencia, y diga la verdad en el foro exterior, pues importa tanto. Pero no le han de mandar que de licencia al confessor para descubrir la confession, y el confessor no lo ha de hazer aunque el penitente de licencia. Lo segundo se sigue, que hazen muy mal, y pecan grauissimamente algunos hombres que tienen sospecha de sus mugeres, y les piden que se confiessen en particular con algun confessor, y que le den licencia para reuelar la confesion, y que de otra manera no se asseguran. Esto se conuence con las razones ya hechas, y tambien porque seria ocasion que las mugeres mintiessen en la confesion, y seria menospreciar el sacramento de la penitencia, y tenerle en poco. El sacerdote en el tal caso no ha de vsar de la tal licẽcia, sino es para vtilidad y prouecho del mismo penitente, como quando el confessor no sabe resoluer por si vn caso con licencia del penitente lo podra comunicar.

Vltima conclusion. Quando el confessor antes de la confesion podia descubrir vn pecado, porque lo sabia fuera de la confesion tambien lo puede hazer despues de auer oydo el tal pecado en la confesion. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque por auerlo oydo en la confesion, no pierde la ciencia, ni el derecho que antes tenia. Luego si antes podia descubrir el tal pecado; tambien puede descubrirlo despues de auer oydo la confesion.

D. Thom. addi. q. 11 art. 4.

Pero hase de aduertir, que ha de auer grandissimo cuydado que de descubrir el tal pecado, no aya algun escandalo por la conjunction que ay con el secreto de la confesion. Por esta razon los hombres cuerdos que tienen por oficio corregir a otros, o denunciar dellos, no los quieren oyr de confesion.

Cap. XXIII. De la satisfaction.

ES necessario tratar de la satisfactiõ: porque la satisfaction, como queda dicho arriba, es parte integral del sacramento de la penitencia.

Primera conclusion. La satisfaction es vna obra de virtud. Hablamos de la satisfactiõ que es pagar la pena temporal que se deue por el pecado en el purgatorio, ora se ponga esta satisfaction por el sacerdote, ora la tome voluntariamente el pecador. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque es obra buena, y digna de alabança, y muy puesta en razon. Como el hombre se deleyto y glorifico en la ofensa de Dios, y en el pecado, assi tambien es razon que satisfaga por la ofensa de Dios. Esta satisfaction por la ofensa y por el pecado, es vna obra que procede de la virtud de penitencia. Esta excelentissima virtud como tiene por oficio llorar el pecado, y destruyrle, assi tambien tiene por oficio satisfazer por el pecado cometido. Assi lo enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, y la razon es clara, porque la virtud de la penitencia tiene por oficio satisfazer por el pecado. De lo qual se sigue la difinicion de satisfaction. Satisfactiõ no es otra cosa sino vna recompensacion por la injuria hecha segun ygualdad en la manera que puede auer ygualdad de justicia. Assi la difine Sancto Thomas en el lugar alegado. Esta satisfaction de que vamos hablando, mira la culpa y injuria que se haze a Dios, y procede de la contricion, que es la principal obra de la penitencia y es parte integral del sacramento de la penitencia.

D. Thom. in add. c. 12. art. 1.

D. Thom. in add. q. 12. art. 2.

Artic. 3.

Segunda conclusion. El hombre que esta en gracia puede muy bien satisfazer por la pena temporal deuida en el Purgatorio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas: y todos sus discipulos. Esto se prueua lo primero, porque ay precepto, què el hombre haga la tal satisfaction a Dios, y que haga fructos dignos de penitencia. Lo qual declara muy bien el Concilio Tridentino. Luego el hombre que esta en gracia, puede satisfazer por la pena temporal deuida en el purgatorio. Lo segundo se prueua, porque el hombre justo por las buenas obras puede merecer el augmento de gracia: y la gloria, y la remissiõ de la pena temporal, como se enseña en la materia de merito. Luego puede satisfazer por la pena temporal deuida en el purgatorio.

D. Thom. in add. q. 12. art. 1.

Conc. Trid. sess. 6. c. 4.

Tercera conclusion. El hombre no puede satisfazer por otro si se considera la satisfaction, en quanto es medicina, y remedio contra el pecado, pero puede satisfazer en quanto es recompensacion, por la pena deuida en el purgatorio. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque la medicina hase de recibir en el subiecto donde esta la enfermedad, para curar vn enfermo de vna enfermedad no seria conuiniente cosa aplicar las medicinas a otro hombre. Luego la satisfaction en razon de medicina tan solamente aprouecha a aquel que la haze. La segunda parte de la conclusion tambien la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar alegado y muy particularmente se ha de ver el Padre Maestro Soto. Esta parte se prueua lo primero de aquel articulo de fe, la comunion de los Sanctos. Este Articulo entendio siempre la Iglesia en este sentido, que las buenas obras de los que estan en gracia, y charidad se comunican y son como comunes a todos, de suerte que las buenas obras de vno aprouechan al otro, y al contrario, y aprouechan, no de qualquiera suerte, sino a manera de

D. Thom. in add. q. 13. art. 2.

Sot. in 4. d. 19. q. 2. art. 4.

de satisfaction, por las penas deuidas en el purgatorio. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina, que las animas de los que estan en el purgatorio, son grandemente ayudadas con los sufragios, y oraciones, y otras buenas obras de los fieles. Luego tambien los que viuen en esta vida y estan en charidad, pueden muy bien satisfazer vnos por otros. Acerca desta conclusion es la primera duda si la satisfaction que impone el confessor al penitente, la podra cumplir por otro tercero. En lo qual se ha de suponer, que si se considera la satisfaction, que manda el sacerdote, como medicina preseruatiua, no la puede cũplir por otro tercero. Porque como hemos dicho en razon de medicina, dize ordẽ a este subjecto que esta enfermo con la enfermedad del pecado. Esto supuesto digo lo primero, que si la satisfacion se considera como recompensacion, y como pagar la deuda por la pena deuida en el purgatorio, puede muy bien el confessor dar en penitencia alguna cosa, la qual cũpla por si o por tercera persona. Puedele mandar que ayune el vn dia, o otro por el. La razon es clara, porque la pena deuida puedela pagar por otro tercero, y otro puede satisfazer por el, como queda ya dicho.

Con. Tri. sess. 25. ca. 10.

Digo lo segundo, que si al penitente le dio el confessor en penitencia, y satisfaction alguna buena obra, no puede el por su libre aluedrio sin voluntad del confessor encomendarla a otro tercero. Esto enseña particularmẽte Durando. La razon es: porque la satisfaction que impone el sacerdote como parte integral del sacramento, aunque sea pagar la pena deuida, ha de ser por orden del confessor, que es juez en el foro de la conciencia, y segun su voluntad se ha de cumplir y se ha de satisfazer.

Duran. in 4. dist. 20. q. 2.

Pero hase de aduertir, que quando el sacerdote da en penitencia alguna obra que se ha de hazer por tercera persona conforme a lo que queda dicho, aquella satisfaction en quanto procede de aquella tercera persona, no aprouecha al penitente, como parte de sacramento, *ex opere operato*, que dizen los Theologos. Pero aprouecha desta manera en quanto el penitente pone diligencia, que el otro cumpla la satisfaction y penitencia. La razon es clara, porque la satisfaction, como es parte de sacramento de necessidad, ha de estar en el que recibe el sacramento, luego la obra que exercita el mismo penitente es la que es parte del sacramento de la penitencia.

La segunda duda es, si es conforme al orden de la Charidad que vno quiera satisfazer por otro, quando el tiene necessidad de satisfazer por las penas de purgatorio. Parece que no, porque la charidad bien ordenada, comiença de si mismo, y tambien porque la charidad de su naturaleza dessea verse en la presencia de Dios, lo mas presto que fuere possible: luego segun el orden de la charidad ha de procurar satisfazer por si, para verse libre de las penas de purgatorio, y gozar presto de la presencia de Dios. A esta duda digo lo primero, que si la satisfaction se considera como medicina, y parte de sacramento, el orden de la charidad pide, que primero satisfaga por si, que no por otro tercero. La razon es clara, porque mas esta obligado y primero esta obligado a procurar la virtud, y la gracia y la salud espiritual para si, que no para otro tercero. Digo lo segundo, que si la satisfaction se considera como es recompensacion, y pagar la pena deuida en el purgatorio, segun el orden de la charidad, puede vno satisfazer primero por otro que por si mismo. La razõ es, porque entonces este que satisfaze por otro, ad quiere otro mayor bien, que es el derecho a la vida eterna, el qual grangea, y merece por el amor que tiene al proximo, aunque quede deudor de la pena temporal deuida en el purgatorio. Este detrimento se recompensa con esotro tan grande bien, que se grangea.

A la razon de dudar se responde que la charidad bien ordenada ha de comẽçar de si mismo, en los bienes espirituales, y sobrenaturales, no en las cosas temporales qual es pagar la deuda deuida en el purgatorio. Lo segundo digo, que la charidad bien ordenada en este caso comiença de si, porque grangea mayor bien para si que no para el proximo. Tambien se ha de dezir, q̃ el carecer por algun tiempo de ver a Dios, se recompensa con el mayor bien que adquiere del augmento de la gracia, y de la gloria que merece satisfaziendo por otro. Como el orden de la charidad, alguna vez pide que el hombre justo, quiera y dessee viuir en esta vida, para grãgear mayores meritos delãte de la Diuina Magestad.

Quarta conclusion. No puede el hombre satisfazer por vn pecado, sin satisfazer por otro pecado, en este sentido, que no puede satisfazer el hombre quanto a la culpa, y quanto a la pena, por vn pecado quedandose en el otro. Esta es doctrina de Sancto Thomas. La razon es, por que nuestra satisfaction se funda en la amistad y gracia de Dios, y qualquier pecado mortal destruye la amistad que tenemos cõ Dios. Luego imposible cosa es satisfazer por vn pecado quedandose en otro pecado mortal. La duda es, si despues de perdonados todos los pecados mortales, puede el hombre satisfazer por la pena deuida por vn pecado mortal, y no por la pena deuida por el otro. Pongo por exemplo, vn hombre auia cometido dos pecados mortales, vn adulterio, y vn homicidio, ya se le perdono la vna y la otra culpa. La duda es, si podra satisfazer por la pena deuida al homicidio, sin satisfazer por la pena deuida al adulterio. A esta duda digo lo primero, que quando el hombre haze alguna satisfaction sin hazer distinction ninguna, si la haze por la pena deuida a este pecado, o al otro satisfaze por toda la pena junta deuida a todos, en todo, o en parte conforme a la cantidad de la satisfaction. La razon es, porque entonces el hombre verdaderamente satisfaze, y no ay mayor razon para satisfazer por la pena deuida a vn pecado, que por la pena deuida a otro. Luego por toda junta satisfaze. Digo lo segundo que de la intencion del que satisfaze, puede

D. Thom. in add. q. 14. ar. 1.

puede acontecer que ſatisfaga por la pena deuida a vn pecado, y no por la pena deuida a otro pecado, ſino ſi ſobrare algo de aquella ſatisfaction aplicarla a otro tercero. La razon es, porque toda la ſatisfaction puede vn hombre aplicar por otro no la aplicando por ſus pecados. Luego tambien podra aplicar parte de ſu ſatisfaction, y no querer ſatisfazer, ſino por la pena deuida a vn pecado, y ſi ſobrare algo aplicarlo a otro tercero.

Quinta concluſion. El hombre que no eſta en charidad y amor de Dios, no puede ſatisfazer por los pecados, de los quales tuuo primero cõtricion. Pongo exemplo, vn hombre cometio algunos pecados mortales, y arrepintioſe, y tuuo dolor y contricion dellos y deſpues cayo en otro pecado mortal. Eſte tal aun por los pecados de los quales tuuo contricion no puede ſatisfazer. Eſta concluſion es contra Eſcoto. Pero nueſtra concluſion es certiſsima, la qual enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. Tienela San Buenauentura, Ricardo, Alexandro de Ales, y todos los antiguos, y S. Iueſtro, y Adriano, y Cayetano, y Durando. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque eſte tal es enemigo de Dios, pues eſta en pecado mortal. Luego en ninguna manera puede ſatisfazer por la pena deuida a aquellos pecados. Porque de otra manera las obras del tal ſerian de algun prouecho, y de mucha vtilidad delante de la diuina Mageſtad, lo qual es contra el Apoſtol San Pablo. Lo ſegundo ſe prueua, porque toda nueſtra ſatisfaction y juſticia en orden a Dios ſe funda en la gracia, como enſeñan todos los Theologos en la Prima Secundæ, en la queſtion vltima. Luego ſi el homore no eſta en gracia, y charidad, en ninguna manera puede ſatisfazer por los pecados paſſados de los quales ha tenido contricion.

Scot. in 4. d. 65. q 3. ar. 4.
D. Thom. in add. q. 14. art. 2.
D. Bona. Ricar. in 4. d. 14.
Alexa. 4. p. membro. 1.
Sylu. verbo ſatisfactio. §. 7.
Adria. in materia de confeſſione.
Cai. q. 2. de ſatisfactione.
Duran. in 4. d. 15. q. 2.

Sexta concluſiõ. La ſatisfaction hecha en pecado mortal que no es parte de ſacramento, no buelue a tener fuerça, ni es de valor quãdo eſta el hombre en gracia de Dios. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas con todos ſus diſcipulos. La razon es porque las obras que vn hõbre haze quando eſta fuera de la gracia, y amor de Dios, como nunca tuuieron vida ni valor quãto al merito, y ſatisfaction por las penas deuidas a los pecados, aſſi tambien no bueluen a reſucitar ni a tener vida, quanto a eſto miſmo. De lo qual ſe ha de ver lo que dizé los Theologos ſobre Sancto Thomas.

D. Paul. 1. Corint. 14.
D. Thom. in add. q. 13. art. 3.
D. Tho. 3. p. q. 89. art. 6.

La dificultad acerca deſta concluſion es, ſi la ſatisfaction, que es parte integral del ſacramento de la penitencia, ſi ſe haze en pecado mortal tenga deſpues ſu efecto. Pongo exemplo en vn hombre que le dio el confeſſor en penitencia de ſus pecados, que dixeſſe vno; Pſalmos Penitenciales, o ayunaſſe vn dia. Y eſte tal cumplio la penitencia quando eſtaua en pecado mortal. La duda es, ſi el efecto de la gracia que auia de dar eſta parte integral del ſacramento de la penitencia, y la remiſsion de la pena que auia de cauſar, ſi lo cauſara deſpues quando el hombre eſte en gracia.

En eſta dificultad el Padre Maeſtro Soto enſeña, que la ſatisfaction como parte integral del ſacramento de la penitencia, ſi ſe haze en pecado mortal no buelue a reſucitar ni a tener ſu efecto. *Sot. in 4. d. 19. q. 1. ar. 5.*

A eſta duda ſe reſponde, que la contraria ſentencia, es muy mas probable. Eſta ſentencia tiene Graciano, y la miſma ſentencia ſigue Cayetano, y muchos modernos Theologos. La razon es, porque el miſmo ſacramento de la penitencia tiene eſta propriedad, que quando ſe recibe en pecado mortal haze deſpues ſu efecto quando le quitan el impedimento, como ſe ve en la confeſsion informe: de lo qual queda dicho arriba: luego lo miſmo ſera de la ſatisfaction hecha en pecado mortal, ſi es parte de ſacramento. *De pœnit. d. 3. cap. quærat in fine.* *Caiet. q. 2. de ſatisfactione.*

Septima concluſion. La ſatisfaction ſe ha de hazer por obras penales. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque eſta recompenſacion ſe ha de hazer de ſuerte que quãto ſe glorifico el pecador en el pecado tanto reciba de pena, y de tormẽto: luego neceſſario es, que la ſatisfaction ſe haga por obras penales. *D. Thom. in add. q. 15. art. 1.*

Para declarar eſta doctrina es la primera dificultad, porque no parece ſer verdadera. Lo primero, porque toda obra de virtud es ſatisfactoria por la pena temporal deuida en el purgatorio. Porque es meritoria de la gloria, que es mucho mas: luego toda obra de virtud es ſatisfactoria y no toda obra de virtud es penal. Porq̃ comer y beuer por la ſalud, y para ſu conſeruacion es obra de virtud, y no es obra penal: luego para ſer ſatisfactoria vna obra no es neceſſario que ſea penal. Lo ſegundo, el amar a Dios es grandemente ſatisfactorio pues es meritorio de la gloria: y el amar a Dios no es obra penal, ſino antes obra de grande deleyte: luego para ſer vna obra ſatisfactoria no es neceſſario que ſea penal. Para declarar eſta duda ſe ha de aduertir que obra penal hablando en rigor es aquella que priua de algun bien vtil, o deleytable. Pongo por exemplo, la limoſna es obra penal, porque priua de algun bien vtil, como es el dinero, o otro bien temporal que ſe da en limoſna. El ayuno tambien ſe llama obra penal, porque priua de algun bien deleytable. Tambien ſe llama obra penal, hablando vn poco mas largamente toda obra de virtud, que trae conſigo algun trabajo, o canſancio. Digo lo primero, que la ſatisfaction ſacramental que es parte del ſacramento, y ſe da por pecado mortal ſe ha de hazer por obras penales de la primera manera. Eſto ſe prueua del Concilio Tridentino, que expreſſamente lo enſeña aſſi, diziendo, que ſe ha de hazer eſta ſatisfactiõ por ayunos, y limoſnas, y oraciones. Eſto tambien ſe prueua del vſo comun de toda la Igleſia. Porque ſiempre la ſatisfaction y penitencia que da el ſacerdote, ſe pone en cotas penales de la primera manera, y eſto enſeñan todos los Sanctos y Doctores. Finalmente eſto ſe prueua, *Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 14. ſeſſ. 14. cap. 8.*

porque el confessor es juez en el foro de la conciencia: luego ha de sentenciar a pena por la culpa cometida. Digo lo segundo, que la satisfaction aunque no sea sacramental, ni parte de sacramento se ha de hazer por obras penales.

Ioel. 2 8. Esto se conuence de aquel testimonio del Propheta Ioel, en el qual persuade a los hombres q̃ se conuiertan a Dios, haziendo penitencia de sus pecados, y luego pone las obras satisfactorias y penales como son ayunos, y lagrimas: y esto se prueua tambien con la razon de la conclusion. Digo lo tercero, que regularmente hablando todas las obras meritorias son satisfactorias, principalmente si se refieren actualmente en Dios. La razon es, porque siempre es cosa dificultosa, y penosa a los sentidos obrar cõforme a razon, y no se desuiar de lo que es razon. Dixe principalmente, si actualmente se refierẽ a Dios, porque entonces es obra mas penal: porque los sentidos y pensamientos del hombre se leuantan sobre las cosas de la tierra: o esto aflige grandemente, y assi es mas satisfactorio. Digo lo vltimo, que quando alguno se exercita en algunas buenas obras morales que no tienen rastro de penalidad, sino antes traen cõsigo gusto y deleyte, las tales obras no son satisfactorias. Como si vno come buenas cosas, o beue buen vino por la salud. Estas obras aunque sean buenas moralmente hablando, no son satisfactorias. La razon es, porque no tienẽ rastro de penalidad. Pero por la oracion aunque sea mental puede el hombre satisfazer por sus pecados. Porque la tal oracion aflige el al-

Eccle. 11. ma como lo dize el Sabio. Tambien el amor de Dios es satisfactorio, porque mortifica la carne, y le es penoso. Con todo esso los confessores no han de mandar en penitencia estas satisfactiones espirituales, porque se pueden tener dificultosamente. Y tambien porque no puede saber el hombre si tiene verdadero amor de Dios. Finalmente la satisfaction es parte integral del sacramẽto, el qual es sensible, y assi ha de ser sensible, y exterior. De lo dicho se suelta facilmente los argumentos que se pusieron al principio.

La segunda duda es, si se puede hazer la satisfaction por obras que sean deuidas por otro camino. Pongo por exemplo, esta vno obligado debaxo de precepto a dar limosna, o ayunar en la Quaresma, o en los dias de vigilia. La duda es, si puede vno satisfazer a Dios con estas obras por las penas deuidas en el purgatorio, y si el confessor se las puede mandar en penitencia. La razon de dudar es, porque ninguno puede satisfazer a dos deudas con vna misma obra si toda la obra es deuida a cada vna de aquellas deudas. En nuestro caso la tal obra es totalmente deuida por otro precepto como lo suponemos. Luego no se puede con ella satisfazer. Esta razon se puede confirmar, porque el pecador por el pecado ha contrahido vna deuda nueua. Luego es necessario nueuo y distincto precio para satisfazer a esta duda. En esta dificultad, y por fuerça deste argumento algunos Doctores tienen que no se puede satisfazer con la obra que por otra parte esta debaxo de precepto. Assi lo enseña Pedro de Palude, y Syluestro. Verdad es, que este Autor limita su sentencia quando la obra es deuida por precepto de ley natural. Entonces no puede satisfazer por aquella obra. Pero Adriano tiene la parte afirmatiua. En esta dificultad digo lo primero por las obras deuidas, y que caen debaxo de precepto, o de gratitud, o de otra virtud se puede muy bien satisfazer por el pecado. La razon es, porque la contricion cae debaxo de precepto Diuino, como queda dicho arriba: y por la contricion satisfazemos por las penas deuidas en el purgatorio: y tan grande puede ser la contricion, que se perdonen todas. Luego cõ las obras que caen debaxo de precepto podemos satisfazer.

Palud. in 4. dist. 15 q. 2. ar 2. Syluest. v. satisfactio. §. 8. Adria. 7. de satisfactione.

Esto se cõfirma, porque por el martyrio quãdo cae debaxo de precepto se remiten todas las penas deuidas en el purgatorio. Lo segundo se prueua, porque para que vna obra sea satisfactoria, basta que sea obra buena ordenada a la honra de Dios y penal. De lo qual se sigue, que el confessor por causa razonable puede dar en penitencia, y satisfaction vna obra que por otra parte cae debaxo de precepto. Lo qual se colige claramente de lo dicho.

Digo lo segũdo, que puede auer satisfactiõ, y la puede mandar el confessor en obras que por otra parte estan deuidas al proximo de justicia. Pongo por exemplo, puede muy bien el confessor dar en penitencia a vno que ha hurtado vna cosa que la restituya. La razon es, porque la restitucion es obra buena ordenada a la honra de Dios, y es obra penal, porque se priua el hombre de algun bien vtil qual es la hazienda. Luego puede satisfazer con la tal obra. Lo segundo se prueua porque aquella obra de su naturaleza sera satisfactoria al proximo, pero no a Dios. Luego el confessor podra muy biẽ mandarla en penitencia: de suerte que se haga satisfactoria a Dios. Digo lo tercero, quando alguno deue alguna obra satisfactoria de justicia en orden a Dios, no puede por la tal obra satisfazer por otro pecado. Esta conclusion prueua el argumento hecho por la sentencia de Paludano. Porque si toda obra es deuida en satisfaction de vn pecado, y por la pena del, luego no puede ser satisfactoria por la pena deuida a otro pecado. Lo qual se ha de entender si el sacerdote y confessor no juzgare q̃ aquella obra puede ser satisfactoria por los dos pecados. Porque si lo juzgare podra muy bien darla en penitencia por ambos pecados.

A la razõ de dudar se responde, q̃ dos deudas de justicia respecto del mismo, no se pueden recõpẽsar con vn mismo precio, quãdo todo el precio es deuido a cada vna dellas. Pero quãdo las deudas no son de la misma razõ, biẽ puede ser q̃ la satisfactiõ se haga cõ vna misma obra. Pongo por exẽplo. Deuo yo a vno alguna cosa, y el esta en extrema necessidad, pagãdo su deuda con la qual remedia su necessidad se puede satisfazer al precepto de justicia, y al de misericordia. Desta doctrina se responde a la confirmacion.

La

La tercera duda es si la satisfactiõ por obras penales caya debaxo de precepto Diuino, como es obra de virtud, y como es parte del sacramento. Esta dificultad dispura muy bien el Padre Maestro Cano, y el Padre Maestro Soto. Digo lo primero, que la satisfaction como importa penitencia exterior siempre fue necessaria para la salud del alma haziendose realmente, o teniendola en voto, o en desseo. Esta conclusion prueuan estos Doctores con muchos testimonios de la Sagrada Escriptura, y de los Sanctos: los quales no es necessario traer aqui. Esta conclusion se prueua con esta razon. Porque la pena eterna se trueca en pena temporal por la diuina misericordia. La qual pena eterna se auia de padecer en el cuerpo y alma: luego fue cosa conueniẽtissima que el pecador satisfiziesse a Dios por la pena temporal en el cuerpo, y en el alma. Esto se confirma, porque todos los pecados, comete el hombre con el cuerpo y con el alma: porque en esta vida todas las obras del hombre se exercitan por el cuerpo, o concurriendo el cuerpo. Luego conuenientissima cosa fue, que la satisfaction se hiziesse por obras corporales, y exteriores, para que aya proporcion entre el pecado y la satisfaction que se ha de hazer por el pecado. Digo lo segundo, que quando ay algun impedimento por el qual el hombre no se puede exercitar en obras exteriores, ni satisfazer con ellas, este defecto de satisfaction no impide que el hombre pueda pagar, y en el purgatorio pagara la deuda. Esto se prueua, porque el tal hombre esta en gracia de Dios. Luego si se muere conseguira la vida eterna. Y esto no se puede hazer sin pagar la deuda deuida por el pecado. Luego aura de pagarla en el purgatorio. Digo lo tercero, que en la ley nueua esta de tal suerte determinada la satisfaction en fauor de los penitentes, que cumpliendo la satisfaction, y penitencia que les pone el sacerdote prudente, no estan obligados a satisfazer mas, por fuerça y virtud del precepto de la satisfaction. Esta es doctrina comun de todos los Theologos. De suerte que assi como en la ley nueua se cumple con el precepto de la penitencia teniendo atricion, y llegandose al sacramẽto de la confession, y esso por auer lo assi determinado Christo: assi tambien se cũple con el precepto Diuino de la satisfaction con la penitencia y satisfaction que pone el sacerdote. La razon es clara, porque Christo nuestro Señor como tiene excelente poder, tiene authoridad de determinar los medios necessarios para la salud espiritual. Y determino este en particular.

Canus in rel. de pœnit. p. 3. canon. 2. & p. 5. Sot. in 4. dist. 19. q. 1. ar. 3. d. 20. q. 2. art. 3.

La octaua conclusion, los açotes y castigos que Dios da en esta vida, sufridos con paciencia son satisfactorios por las penas deuidas en el purgatorio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Esta verdad tambien determina el Concilio Tridentino. La razon trae Sancto Thomas en el lugar alegado. Porque estos açotes y castigos aunque vengan de la mano de Dios, el mismo penitente los acepta y sufre con paciencia, y en alguna manera son suyos. Luego puede satisfazer por ellos con ellos.

D. Thom. addit. q. 15. art. 2. Conc. Trid. sess. 14.

Acerca de toda esta materia de satisfaction se hã de declarar en particular dos dudas, que son grandemente necessarias para lo que toca al sacramento de la confession.

La primera duda es, si el penitente esta obligado a aceptar la penitencia y satisfaction que le da el sacerdote por sus pecados.

En esta dificultad Escoto dize dos cosas. La primera es, que ningun penitente esta obligado a aceptar la penitencia que le da el sacerdote. De suerte, que no sera pecado mortal el no la aceptar. Lo segundo dize, que si el penitente vna vez la acepta, esta obligado debaxo de pecado mortal a cumplilla. Esta misma sentencia tiene Gabriel. Esta sentencia prueuan estos Doctores con esta razon. Porque el penitente para satisfazer por sus pecados tiene dos remedios. El vno es aceptar y cumplir la peniten cia que le da el sacerdote en la confession. El otro es pagar la pena deuida en el purgatorio. Luego puede muy bien el penitente elegir este segundo remedio, y querer pagar la pena deuida en el purgatorio, y no esta obligado a aceptar el fauor Diuino de la misericordia de Dios, que se contenta con que le satisfagan mas ligeramente en esta vida. La segunda sentencia es de Cayetano, el qual tãbien dize dos cosas. La primera es, que el penitente no esta obligado a aceptar la penitencia, y satisfaction que le da el confessor. En lo qual conuiene con Escoto, y lo prueua con la misma razon. Lo segundo dize, que aunque acepte la penitencia, no esta obligado a cumplirla. En lo qual se diferencia de Escoto. Esto prueua, porque si el sacerdote no puede obligar debaxo de pecado mortal a que el penitente acepte la penitencia, luego tãpoco despues de aceptada le obligara debaxo de pecado mortal: porque aquella aceptacion no obliga a pecado mortal, pues no es voto ni juramento, sino vn simple proposito de cumplir la peniten cia que le dio el sacerdote.

Scot. in 4. d. 18. & 19.

Gabr. in 4. d. 16. q. 2.

Caiet. q. 2. de satisfactione.

A esta duda se responde, ser cosa certissima q̃ el confessor puede obligar al penitente a que cumpla la penitẽcia y satisfactiõ q̃ le da, de suerte que sino la cumple pecara mortalmẽte. Esta es doctrina de Sancto Thomas, la qual siguẽ todos sus discipulos, y tienela Durando, y Syluestro. Prueuase del Concilio Tridentino, el qual determina, que los sacerdotes pongan saludable penitencia de los pecados, no solamente segun que es medicina, sino tambien satisfaction por los pecados passados: porque tienen authoridad no solamẽte de absoluer, sino tãbien de ligar. De las quales palabras bien claramente se colige que los sacerdotes tienen authoridad y poder para obligar debaxo de pecado mortal a que cumplan la penitencia.

D. Tho. in 4. d. 18 q. 1. art. 3. quæstiun. 3. d. 20. q. 2. art. 2. ad 2. Durã. d. 17. q. 3. ad 2. Syl. v. confessio. 1. q. 6. Conc. Trid. sess. 14. c. 8.

Lo segundo se prueua, porque el sacerdote assi como tiene authoridad de absoluer en lugar de Dios, tambien tiene authoridad de atar en lugar de Dios: luego como seria graue peca do no querer aceptar y cumplir la sentencia que Dios diesse, assi tãbien seria graue pecado

no aceptar, y cumplir la sentencia por el sacerdote en la qual le condena a tal penitencia, y satisfaction. Porque como hemos dicho, el sacerdote es juez en lugar de Dios en el foro de la conciencia. Lo vltimo se prueua muy facilmente, porque como queda dicho arriba, la satisfaction es vna parte integral del sacramento de la penitencia. Luego pecado mortal de sacrilegio seria no aceptar la penitencia que da el sacerdote, o no cumplirla. Porque es sacrilegio no cũplir lo que pertenece a la integridad del sacramẽto: porque es dexarlo imperfecto, y como manco.

A la razon de dudar destos Authores se responde muy facilmente, que de aquellos dos remedios no se da a escoger al penitente el que el quisiere, sino esta obligado en esta vida a cumplir la satisfaction que le da en penitencia el sacerdote. Principalmente por la integridad del sacramento de la confession, y tambien por las demas razones que trayamos. Sino pudiere satisfazer en esta vida por sus pecados, entonces queda el remedio del purgatorio.

La segunda duda que esta junta con la passada es, si vn sacerdote puede comutar la penitencia, o satisfaction que le puso otro sacerdote: o si se le puede totalmente quitar. Sylueſtro en el lugar imediatamente citado enseña, que el sacerdote que tiene ygual potestad con otro sacerdote puede muy bien comutar la penitencia que le dio el otro sacerdote, o moderarla, sino se la dieron por pecado reseruado. El Padre Maestro Soto tiene todo lo contrario. Para declarar esta verdad digo lo primero, el sacerdote que tiene ygual poder con otro sacerdote no puede comutar la penitencia que le dio el otro justa y razonablemẽte, ni tampoco la puede moderar y templar. Esta es comun sentencia de todos los Theologos. La razon es porque quando dos tienen ygual poder el vno no tiene poder sobre el otro, ni es superior al otro como se dize en Derecho, que aunque habla de la penitencia publica la misma razon corre en el foro de la conciencia. Porque ansi como en el foro exterior dos juezes de ygual poder, el vno no es superior al otro, ansi tãbien en el foro de la conciencia, luego el vn sacerdote no puede comutar, ni moderar la penitencia que dio el otro. Digo lo segundo, si la penitencia y satisfaction que puso el vn sacerdote no fue razonable y cuerdamente puesta, puede muy biẽ otro sacerdote comutar la tal penitencia, o moderarla. La razõ es clara, porque el sacerdote por virtud de las llaues de la Iglesia no tiene virtud de ligar y dar penitencia que no lleua razon ni camino. Luego el otro confessor oyẽdo la causa podra muy bien comutar la penitẽcia, o moderarla, aunque no sea superior sino de ygual poder. De lo qual se sigue, que no solamente el sacerdote, sino vn hõbre docto podra muy bien con su consejo moderar la penitencia que le pusieron sin razon y desacordadamente, podrala moderar hasta ponerle en la cantidad razonable, y deuida por el pecado. La razõ es, porque la moderacion, o comutacion que haze el segũdo sacerdote no mana ni procede de la jurisdiction y poder que tiene el segundo sobre el primero, porque como hemos dicho son de ygual poder, y el vno no tiene jurisdiction sobre el otro, y ansi solamente nace y procede de la discrecion, y saber que tiene el segundo y no el primero. Esta ciencia y discrecion se puede mejor hallar en hombres doctos y letrados, y cuerdos: luego los tales podran hazer esta comutacion, y moderacion. Digo lo tercero. El confessor superior en el foro de la conciencia podra muy bien comutar, o moderar la penitencia q̃ puso el sacerdote inferior. La razon es, porque bien ansi como en el foro exterior el juez superior tiene poder sobre el inferior, ansi tambien en el foro de la conciencia: luego ansi como el juez superior en el foro exterior puede moderar, y comutar la pena que pone en el inferior, ansi tambien el foro de la conciencia.

De lo qual se sigue, que para hazer estas comutaciones, y moderaciones es necessario conocer la culpa y la causa, por la qual se pusierõ la tal satisfaction y penitencia. Porque de otra manera el segundo sacerdote no podra con prudencia, y discrecion moderar, o comutar la penitencia primera, que le dio el primer sacerdote. Verdad es, que no es necessario que se confiesse con el segundo sacerdote tan distinctamẽte como con el primero, sino basta que en alguna manera tẽga noticia de sus pecados, de suerte que pueda echar de ver que vuo yerro en darle la tal penitencia por aquellos pecados.

Syl. q. 27.

Sot. in 4. d. 20. q. 2. art. 3.

Cap. placuit, de pœnit. d. 6.

TRA-

TRATADO DE LAS CENSVRAS

Eccleſiaſticas, diuidido por Capitulos.

Las cenſuras pertenecen a la materia de la confeſsion en alguna manera: por lo qual es neceſſario tratar aqui dellas.

Cap. I. En el qual ſe trata ſi ay cenſura Eccleſiaſtica y que coſa ſea.

ANTE todas coſas ſe ha de ſuponer, que cenſura es vn caſtigo Eccleſiaſtico, y vna pena en los bienes Eccleſiaſticos y eſpirituales. En eſto ſe diſtingue la cẽſura de otras penas tẽporales, quales ſon el deſtierro y la carcel.

Primera concluſion, certiſsima coſa es ſegun la fe, que en la Igleſia ay cenſuras Eccleſiaſticas, con las quales pueden caſtigar a los rebeldes. Eſta concluſion ſe podria probar con muchos teſtimonios de la Sagrada Eſcriptura, como lo prueuan los Doctores, particularmente Thomiſtas, baſta traer aql celebre teſtimonio de Chriſto. *Si Eccleſiam non audierit ſit tibi, &c.* En el qual teſtimonio ſe da a entender, que en la Igleſia ay autoridad de caſtigar con cenſuras. Lo ſegundo ſe prueua del vſo vniuerſal y coſtumbre antigua de toda la Igleſia, que es tradiciõ Apoſtolica. Lo tercero ſe prueua de la determinacion del Concilio Conſtancienſe, el qual determina eſta verdad en la ſeſsion vltima cõtra los hereges de nueſtro tiempo. De ſuerte que es certiſsimo y muy aueriguado que en la Igleſia ay cenſuras con las quales puede caſtigar la Igleſia.

In addit. q. 11. art. 1.

Matt. 18

Segunda concluſion. Eſta es buena difinitiõ de la cenſura. Cenſura es vna pena Eccleſiaſtica, con la qual ſe caſtigan los fieles baptizados en los bienes eſpirituales. Declaremos eſta difinicion, en la qual aquella palabra pena, ſe pone como genero para ſignificar que la cenſura no ſe pone, ni ſe incurre ſino es por culpa. De lo qual ſe colige vna regla general que la cenſura jamas ſe incurre quando no ay culpa. Lo qual hemos de declarar abaxo. Dizeſe pena Eccleſiaſtica, porque ſolamente puede proceder de las llaues y juriſdiction Eccleſiaſtica. Tambiẽ ſe pone para hazer diferencia entre la cenſura y la pena que algunas vezes pone la poteſtad ciuil y ſeglar. Tambien ſe encierra la pena que pone el derecho Canonico, o el juez Eccleſiaſtico. En aquella palabra con la qual ſe caſtigan los fieles baptizados ſe ſignifica, que las llaues de la Igleſia y las cenſuras Eccleſiaſticas no ſe eſtienden a aquellos que eſtan fuera de la Igleſia, como lo enſeña el Apoſtol San Pablo. Finalmente dize en los bienes eſpirituales para hazer diferencia entre la cenſura, y las demas penas con que la poteſtad Eccleſiaſtica ſuele caſtigar los baptizados como es el deſtierro y la carcel. Porque propriamente no es cenſura, ſino es pena en los bienes eſpirituales, por los quales ſe ordena el hombre a la vida Eterna.

Tercera concluſion. Las eſpecies de cenſura Eccleſiaſtica ſon ſiete, deſcomunion, ſuſpenſiõ, entredicho, ceſſacion a diuinis, degradacion, depoſicion irregularidad, que prouiene tan ſolamente por delicto y pecado. En eſta concluſion conuienen los Theologos particularmente Thomiſtas declarando a Sancto Thomas. Eſta concluſion ſe prueua, porque qualquiera deſtas es propriamente cenſura Eccleſiaſtica, y qualquiera deſtas ſe diferencia de la otra: luego ſon ſiete. Eſto ſe confirma porque qualquiera deſtas es pena, y no temporal: como es coſa notoria: luego es pena eſpiritual, y por conſiguiente es cenſura, conforme a la difinicion.

D. Thom. in add. q. 21. art. 1.

Acerca deſta concluſion ay algunas dudas. La primera es, que parece que no ſon tantas las cenſuras, ſino tan ſolamente tres. Lo primero, porque Innocencio Tercero preguntandole que ſe entiende debaxo de nombre de cenſura, reſponde, que ſe entiende entredicho, ſuſpẽſion, y deſcomunion, y no haze mencion de otra cenſura alguna: luego tan ſolamente ay eſtas tres cenſuras. Lo ſegundo porque la irregularidad que ſe incurre tan ſolamente por delicto y pecado, no tiene razon de cenſura, porque ſi la tuuieſſe por la virtud de la Bula de la Cruzada ſe podria quitar la tal irregularidad, porque en la Bula de la Cruzada ſeda facultad para abſoluer de todas las cenſuras Eccleſiaſticas: lo qual es contra la comun ſentencia de todos los Iuriſtas.

Innoc. 3. in c. quærenti de ver. ſignificat.

En eſta dificultad algunos Doctores Iuriſtas enſeñan, que tan ſolamente ay tres eſpecies de cenſura, que ſon entredicho, ſuſpenſion, y deſcomunion. Eſta ſentencia tiene Sylueſtro, y Nauarro, y el Padre Maeſtro Soto en el libro de *Iuſtitia & Iure* parece que es deſte parecer, aun que en el quarto pone cinco eſpecies de cenſura que ſon las dichas y ceſſaciõ a diuinis, y irregularidad.

Syl. v. cenſura. Nauar. in manua. c. 27. n. 152. & nu. 192. 194. 249. Sot. lib. 5. de iuſt. q. 1. ar. 4. in 4. d. 22. q. 3. art. 1.

A eſta duda ſe reſponde, que las cenſuras Eccleſiaſticas, no ſon tan ſolamẽte tres. Eſto tienen comunmente los Theologos principalmẽte diſcipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado.

do. Esta resolucion se prueua lo primero de la bula de la Cruzada, en la qual se dize, que por virtud della puedan absoluer de descomunion, suspension y entredicho y otra qualquiera censura: luego fuera destas tres ay mas censuras. Lo segundo se prueua con las razones que traximos por la conclusion passada. Lo qual se cõfirma, porque la degradacion que es pena espiritual, porque es priuacion perpetua de las ordenes, como la suspension es priuacion por cierto y determinado tiempo, y la irregularidad que se incurre tan solamente por delicto tiene verdadera razon de censura, porque es pena en los bienes espirituales, luego mas censuras ay que aquellas tres que ponen estos Doctores.

A la primera razon de dudar se respõde, que el Summo Pontifice en aquel Capitulo respondio muy bien a lo que le preguntauan: porque le preguntauan que se entendia quando en sus letras Apostolicas mãdaua a los juezes inferiores, que por censuras Ecclesiasticas compeliessen los rebeldes: y responde, que en nombre de censura entiende entredicho, suspension, y descomunion. Pero de aqui no se sigue q̃ no ay mas censuras Ecclesiasticas, porque el Pontifice no pretendia en aquel Capitulo declararlas todas.

A la segunda razon ay vna dificultad, si la irregularidad que se incurre tan solamente por culpa sea verdadera censura, de tal suerte que quando se concede facultad en la Bula de la Cruzada de absoluer de todas las censuras y penas Ecclesiasticas, se de poder para absoluer de la irregularidad. En esta dificultad casi todos los Canonistas tienen la parte negatiua, y lo mismo tienen muchos modernos Theologos, particularmente el Padre Maestro Soto en aquel lugar citado de *Iustitia & iure*, y el Doctor Nauarro en los lugares citados, principalmente en el vltimo. De suerte, que conforme a esta sentencia la irregularidad no es pena, ni censura, sino inhabilidad, e impedimento para recibir ordenes, y para exercitarlas. Por lo qual de ninguna irregularidad se puede absoluer por virtud de la Bula de la Cruzada. Esta sentencia se prueua lo primero de Innocencio Tercero en aquel Capitulo *quærenti*, en el qual tan solamente pone tres especies de censuras, y no cuenta la irregularidad entre ellas. Lo segũdo se prueua, porque en la Bula de la Cruzada se da autoridad de absoluer de las censuras Ecclesiasticas: y la irregularidad no se absuelue con propriedad, sino dispensase en ella: y ansi en las Religiones en las grandes solemnidades que por priuilegio tienen los Prelados autoridad de quitar las censuras Ecclesiasticas, e impedimẽtos e inhabilidades despues que el Prelado absuelue los subditos de la descomunion, y del entredicho, y de la suspension, dize luego que por la misma authoridad dispensa en las irregularidades, luego por virtud de la Bula de la Cruzada no se puede absoluer de la irregularidad que es pena incurrida por delicto. Lo tercero se prueua del estilo y vso de la Curia Romana: nunca se da facultad de dispensar en irregularidad, sino se declara en la misma Bula, y en las Bulas de la Cruzada nunca se da tal poder, como consta de la misma Bula, luego no es censura.

A esta duda se responde que la irregularidad que se incurre tan solamente por delicto es verdaderamente y propriamente censura Ecclesiastica. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto. Y el Maestro Cano dizen todos que tuuo esta sentencia. Y la tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Esto se prueua lo primero, porque como deziamos en la Bula de la Cruzada le da autoridad de absoluer de descomunion: y de suspension, y entredicho, y de otra qualquiera censura Ecclesiastica: luego fuera de aquellas tres ay otras censuras Ecclesiasticas, y vna dellas ha de ser la irregularidad de que vamos hablando. Lo segundo se prueua, porque censura Ecclesiastica propriamente y en rigor es vna pena en los bienes espirituales que se incurre por la culpa: luego esta irregularidad verdaderamente es censura Ecclesiastica. Porque es pena incurrida por culpa. *Sot. in 4. d. 22. q. 3. art. 1.*

Desta resolucion se sigue, que por virtud de la Bula de la Cruzada se puede quitar la tal irregularidad. La razon es, porque en la Bula de la Cruzada se da autoridad de absoluer de qualquiera censura: y esta irregularidad es verdadera censura. Luego por virtud de la Bula se puede quitar la tal irregularidad. Lo segundo se prueua: porque, aunque no fuesse propriamente censura como quieren estos Autores necessariamente se ha de conceder que es pena incurrida por culpa. Y en la Bula de la Cruzada se da autoridad de absoluer de qualesquiera penas Ecclesiasticas: luego certissimo es, que por virtud de la Bula se puede absoluer desta irregularidad.

De lo qual se sigue lo segundo, que por virtud de la Bula de la Cruzada se puede absoluer de otras penas Ecclesiasticas que se incurren por delicto: como las que se incurren por ordenarse, no con los requisitos deuidos, o no teniendo legitima edad: porque son penas Ecclesiasticas y se reduzen a censuras. Verdad es que se ha de aduertir grandemente, que el que se ordeno no teniendo legitima edad por virtud de la Bula le pueden quitar el impedimento que incurrio, y la pena Ecclesiastica. Pero por virtud de la Bula no pueden dispensar con el para que execute las ordenes que recibio antes de tener legitima edad. Pongo por exemplo, si se ordeno de sacerdote antes de tener cumplidos veynte y quatro años, puedenle quitar la censura, o pena en que incurrio. Pero por virtud de la Bula no pueden dispensar con el para que diga Missa antes de tener veynte y quatro años cumplidos.

A la primera razon de dudar ya queda respõdido. Y podemos añadir otra causa y razon, por la qual el Summo Pontifice en aquel lugar no hizo mencion de la irregularidad. Y es, porque la irregularidad en toda su amplitud, y segun las partes mas principales no es censura Ecclesiastica. Porque la que se incurre por significacion no es censura Ecclesiastica. Y esta es

la

la razon porque no ſe hizo mencion de la irregularidad en aquel lugar.

Al ſegundo argumento ſe reſponde, que con toda propriedad ſe puede hazer abſolucion de las penas Eccleſiaſticas. Y eſta irregularidad por lo menos tiene razon de pena Eccleſiaſtica, y aſi con toda propriedad ſe puede abſoluer de la tal irregularidad. Y ſi alguna vez ſe añade el diſpenſar en irregularidad, como ſe añade en las abſoluciones generales y ſolemnes de las Religiones aquello ſe haze por las irregularidades que tienen ſignificacion.

Al tercer argumento ſe reſponde, que no ay tal vſo en Roma como conſta de muchas Bulas de la Cruzada. Pero haſe de aduertir que ſi la abſolucion de la tal irregularidad eſta reſeruada al Summo Pontifice, como en hecho de verdad lo eſta la irregularidad que incurre el ſacerdote que a ſabiendas celebra deſcomulgado cõ deſcomunion mayor, por virtud de la Bula de la Cruzada no le pueden abſoluer de la tal irregularidad, ſino tan ſolamente vna vez en la vida, ſino es q̃ buelua otra vez a tomar otra Bula.

La ſegunda dificultad es, ſi ay mas que aquellas ſiete cenſuras Eccleſiaſticas que puſimos en la concluſion. La razon de dudar es, porque la deſcomunion mayor ſe diſtingue de la deſcomunion menor, como ſe ve claramente: luego ay otra cenſura mas.

A eſta duda ſe reſponde, que no ay mas que ſiete maneras de cenſuras Eccleſiaſticas, como queda ya determinado en la concluſion. Y a la razon de dudar ſe reſponde, que la deſcomunion menor ſe reduze a la deſcomunion mayor, como coſa imperfecta en razon de deſcomunion: y anſi la deſcomunion menor no ſe pone como directamente, y por ſi, ſino a los que participan con los deſcomulgados con deſcomunion mayor.

Cap. II. De la materia de la cenſura, y de ſu virtud y eficacia.

PRimera cõcluſion. La Republica Eccleſiaſtica algunas vezes quando pone cenſura obliga y ſe incurre en conciencia, antes que el juez pronuncie ſentencia ninguna. Como quando manda alguna coſa ſopena de deſcomunion mayor latæ ſententiæ, luego ſe incurre la deſcomunion, antes que aya ſentencia de juez Eccleſiaſtico. Y lo miſmo es, quando manda alguna coſa ſopena de irregularidad. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores en el lugar arriba alegado: y luego mas en particular los citaremos. La razon deſta concluſion diremos luego.

Acerca deſta concluſion es la primera dificultad, que es la razon porque eſtas cenſuras ſe incurren antes que el juez pronuncie la ſentencia. La razon de dudar es, porque ninguna pena temporal ora ſea Eccleſiaſtica, ora ſea ciuil ſe incurre antes que el juez pronuncie la ſentencia, y condemne. Luego la cenſura Eccleſiaſtica tampoco ſe incurre antes que el juez pronuncie ſu ſentencia, y condẽne. Eſto ſe cõfirma, porque la ley ciuil que manda algo, y dize, q̃ ſi no ſe hiziere, *ipſo facto*, ſea priuado del dominio y del vſo de ſus bienes no ſe incurra luego haſta que aya ſentencia del juez, o declaracion ſuya como es la comun ſentencia de todos los Theologos. Luego lo miſmo ſera de las cenſuras. Lo ſegundo es razon de dudar, porque el Summo Pontifice en el capitulo, *ſuſceptis*, determina que el Sũmo Pontifice no puede difinir, ni determinar nada no oyendo la parte. Luego ninguna pena eſta determinada antes q̃ el juez oya la parte, y determine, y condene. En eſta dificultad Cayetano enſeña, que ay dos maneras de penas. La primera es, vna manera de pena, q̃ es, que para ſu execucion tiene neceſsidad de alguna obra poſitiua, como la pena de açotes, o de muerte, o de confiſcaciõ de bienes. Otra manera de pena ay que conſiſte en priuacion, y para ſu execuciõ no ay neceſsidad de alguna obra poſitiua. Como la pena de deſcomunion q̃ priua de la comunicacion de los bienes eſpirituales de la Igleſia. Eſto ſupueſto, eſte Doctor dize lo primero, que la primera manera de pena no ſe puede determinar por ley, de ſuerte, que ſe incurra antes que el juez pronuncie la ſentencia. La razon que trae eſte Autor es, porque la tal pena para ſu executiõ tiene neceſsidad de otra poſitiua: y el reo y culpado no ſe puede obligar a la tal obra: porque ſolamente eſta obligado a ſufrir y padecer la tal pena. Tambien porque la miſma naturaleza parece que aborrece que el miſmo ſe quite a ſi miſmo la vida, o ſe açote. Lo ſegundo dize, que la pena de la ſegunda manera luego ſe puede incurrir, *ipſo facto*, antes q̃ aya ſentencia del juez. Porque la tal pena conſiſte en priuacion, y no requiere obra alguna aſſi de parte del juez, como de parte del reo, y del delinquente. Eſta es la razon porque ſe incurre la cenſura algunas vezes antes que el juez pronuncie la ſentẽcia como queda dicho en la miſma concluſion. Eſta ſentencia y parecer ſiguen comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas. El Padre Maeſtro Soto ſigue eſta ſentencia. Pero dize que la razon de Cayetan no es buena, y el trae otra que es la ſiguiente. Los bienes de que pueden priuar a vn hombre ſon en dos maneras. Los primeros ſon vnos bienes como comunes que nos vienẽ de la miſma Republica, o de la Igleſia. Como ſon los ſufragios comunes y el recibimiento de los ſacramẽtos, y el miniſtrarlos publicamente en la Igleſia. Otra manera de bienes ay, los quales poſſee el hombre por particular titulo y derecho, quales ſon los bienes que cada vno poſſee particularmente. Eſto ſupueſto enſeña eſte Autor que en los primeros bienes puede vn hombre ſer caſtigado antes que aya ſentencia y condenacion del juez, o declaracion ſuya. Porque como ella los da los puede quitar. Pero en los bienes de la ſegũda manera no ſe puede incurrir la pena antes de la ſentencia y declaracio del juez. Y porque la cenſura priua de los bienes comunes q̃

Cap ſuſceptis, de cauſis poſſeſſionis, & proprietatis. Caietan. 2.2. q. 61. art. 3.

Sot. lib. 1. de iuſtitia, q. 6. art. 6.

nos vienen de la Iglesia, por esse se puede incurrir antes que aya sentencia y declaracion del mismo juez. Estas dos maneras de dezir y explicar este punto no parecen verdaderas.

La primera manera de dezir de Cayetano la impugna muy bien el Padre Maestro en el lugar citado: y quanto a aquello que enseña, que la pena que consiste en priuacion, luego se incurre antes que aya sentencia del juez es falsa. La razon es, porque de alli se siguiria que pudiesse la Republica condenar a vno, y obligalle a que no comiesse. Porque no comer es priuacion: lo qual es falso, como consta de la materia de homicidio: y aunque es verdad que el Maestro Soto impugna la razon de Cayetano, despues parece que se arrima a ella, quando dize q̃ no se priua el hombre de sus bienes, de tal suerte, que por su propria obra este obligado a dallos. En las quales palabras da la razon de Cayetano, que es, que la tal pena ha menester obra propria del delinquente, y por esta razon no se incurre luego. Tambien se impugna la razõ de Cayetano, porque la priuacion del dominio de las cosas tẽporales no tiene necesidad de obra propria de parte del reo y del delinquente como es cosa notoria: y cõ todo esso esta pena no se incurre antes de la sentencia y condenacion del juez. Luego aquella razon de Cayetano no es buena. Verdad es, que Cayetano concede q̃ el herege luego queda priuado del dominio de sus bienes antes que aya sentencia del juez, o declaracion suya, pero no del vso de los tales bienes. Pero cõtra esto ay que la priuacion del vso de aquellos bienes tampoco tienen necesidad de obra positiua, y con todo esso en toda sentencia no se incurre luego antes de la sentẽcia y declaracion del juez. Y tambien, porque desta razon se siguiria que si a vno le mandassen que *ipso facto* no se vistiesse de seda, que incurriria luego esta pena antes de la declaracion y sentencia del juez. Porque consiste en priuacion. La sentencia y razon del Padre Maestro Soto tampoco parece buena: porque el Christiano tiene derecho proprio y particular ya adquirido para recibir los sacramentos por el mismo caso que es baptizado: y por la descomuniõ ipso facto, queda priuado del recebir los sacramentos. Luego la razon del Padre Maestro Soto no es buena. Tambien porque aunque es verdad que muchas priuaciones que ay en las censuras Ecclesiasticas sean en bienes que principalmente se ordenan a la vtilidad comũ de la Iglesia, como la priuacion del oficio, o del beneficio, o del vso actiuo y passiuo del, pero con todo esso no se puede negar, sino que estos bienes se poseen con titulo proprio y particular, como se vee en el que tiene el beneficio, o el Canonicato que tiene derecho para elegir. Luego la razon del Maestro Soto no vale nada. Esto se confirma, porque el sacerdote tiene derecho proprio y particular adquirido para celebrar, y el juez para pronunciar la sentencia y desto priua la descomuniõ, ipso facto, antes que aya sentencia ni declaracion del juez. Luego la razon del Padre Maestro Soto no vale nada.

Para declarar este punto sea la segunda conclusion. La republica assi ciuil como Ecclesiastica tiene authoridad para poner leyes que obliguen en conciencia a la pena, antes que el juez de sentencia, y condene, o antes que declare, ora consista la pena en priuacion, ora consista en alguna obra del mismo reo. Lo qual se ha de entender con condicion que la tal obra no sea contra derecho natural como en hecho de verdad lo seria el matarse a si mismo. Esta conclusion siguen agora muchos modernos Theologos de la escuela de Sancto Thomas en el lugar arriba citado. Y se prueua, porque el juez por su sentencia puede obligar a algun reo a alguna pena. Luego tambien el legislador por su ley, puede obligar a lo mismo. Porque el legislador no puede menos por su ley que el juez por la sentencia. Antes la sentencia del juez es vna ley particular q̃ tiene toda su fuerça de la ley en comun.

Lo segundo se prueua, porque la Republica, assi ciuil como ecclesiastica tiene authoridad de mandar todas las obras de virtud, principalmẽte las que se ordenan al bien comun, y son necessarias para el tal bien. Luego puede mandar que vno pague la pena antes de la condenaciõ del juez: porque es obra de virtud, y de justicia legal que se puede ordenar al bien comun y ser esto necessario. Porque tanta muchedumbre de vicios podria auer en la Republica que fuesse necessario para su bien que los delinquentes y malhechores pagassen alguna pena antes de la sentencia del juez.

La tercera conclusion. La potestad Ecclesiastica y ciuil haze muy prudentemente en no vsar deste poder que tiene en las leyes penales que pone: y regular y comunmente no vsa deste poder. Lo primero porque seria durissima cosa si en las leyes penales vsasse siempre deste poder. Lo segundo, porque muy suficientemente se prouee al bien comun si los ciudadanos estan obligados a pagar la pena despues que los sentencia el juez. Luego regularmente la Republica en sus leyes penales no vsa deste poder. De lo qual se sigue la razon, porque la Republica Ecclesiastica vsa deste poder en las censuras que pone, y se incurrẽ antes de la sentẽcia del juez. Porque la Republica Christiana tiene este poder como consta de lo que ya hemos dicho: y para el fin sobrenatural que mira la Republica Christiana, algunas vezes es necessario que se incurra la pena antes de la sentencia del juez: y assi se incurre como queda dicho en la primera conclusion. Verdad es que la Iglesia vsa deste poder en las penas y censuras, que consisten en priuacion, y no en aquellas que han menester alguna obra para su execucion. Y assi se incurre la descomunion con todas sus priuaciones, y la irregularidad que tiene razon de censura, pero la degradacion, y deposicion q̃ requiere alguna obra, no se incurren antes de la declaracion del juez, y de su sentencia. La razõ es, porque la Iglesia no vsa deste poder: y quanto a esto tan solamente se puede aprouar la razõ de Cayetano.

Ala

A la primera razõ de dudar se responde, que la republica no vsa del poder que tiene para las penas temporales: de suerte que se incurran antes que el juez pronuncie sentencia, y condene. Pero respecto de las censuras vsa deste poder. A la segunda razon se responde, que el Sũmo Pontifice habla en aquel lugar como juez, el qual procede segun lo alegado y prouado. Y hablando del desta manera, no puede pronũciar sentencia sin oyr la parte. Pero esso no quita que como legislador pueda hazer vna ley penal, la qual se incurra antes que condene el juez.

Cap. III. De la causa por la qual se ha de poner la censura Ecclesiastica.

PRimera conclusion. Causa razonable es necessaria para poner censura ecclesiastica, y sin esta causa no se puede poner, y aunque se ponga no tiene fuerça ni vale nada. Esta cõclusion es de todos los Theologos en el lugar arriba citado, y lo mismo enseñan los Iuristas, y todos los Summistas, verbo, censura. Esta conclusion se prueua lo primero de aquello de San Mattheo, donde Christo da poder de atar y desatar, en lo qual precede la inobediencia y rebelion contra la Iglesia. Esto se confirma de la doctrina del Apostol San Pablo, el qual enseña que este poder de atar y desatar, le tienen los ministros de la Iglesia para edificacion suya, y no para su destruycion. Y si el Prelado pudiesse por su voluntad sin causa ninguna descomulgar, o poner otra censura, seria para destruycion de la Iglesia. Luego no ay tal poder. Lo segundo se prueua porque de la razõ natural consta, que ninguna sentencia pronunciada contra el innocente, sabiendo que es innocente es valida. Luego lo mismo sera de la sentencia, y censura dada contra el innocente. Esta razon principalmente tiene fuerça en la cẽsura que es priuacion de los bienes espirituales delante de Dios, y es verdadera pena. Luego el innocente no la puede incurrir.

Mat. 18. 1. *Corin.* 10.

Segunda conclusion. Para que valga la censura, es necessaria la vtilidad de la Iglesia, para q̃ no la menosprecien los malos, y juntamente es necessario pecado de parte de aquel que han de castigar. Esta conclusion se prueua claramente, porq̃ en la Republica ciuil, el Principe no puede hazer ley ninguna, sino es que se ordene al bien y vtilidad de la republica, como consta de la diffinicio de ley, que se pone en la materia de *legibus*. Luego en la Republica Christiana de la Iglesia, no se puede hazer ley, poniendo censura, sino es por el comodo y vtilidad de la Iglesia. Que sea necessario pecado de parte del que ha de ser castigado con censura, declararlo hemos en la conclusion siguiente.

Tercera conclusion. No basta qualquier pecado, para poner qualquier censura, sino requiere se proporcion entre el pecado, y la censura: de tal suerte, que para mayor censura mayor causa se requiere. Pongo por exemplo. La descomunion es grauissima censura, la suspension no tãto, y assi puede auer causa y pecado para que la suspension sea valida, y la descomunion no, por no auer causa. La razon desta conclusion es clara, porque la censura es pena, y ansi no se ha de incurrir, sino por culpa. Y la pena tambien ha de tener proporcion con la culpa. Y en esto cõuienen todos los Doctores. Pero hase de aduertir lo primero, que la proporcion que ha de auer entre el pecado, y la censura, no se ha de mirar, ni tomar de la grauedad de los pecados, considerada delante de Dios, sino principalmente atendiendo a la rebelion, e inobediencia cõtra la authoridad de la Iglesia, y el bien comun suyo. Porque si la causa no esta bien proporcionada, no es razonable ley ni justa sentencia. Luego no obliga. Lo segundo se ha de aduertir, q̃ ay grandissima diferencia entre la indulgẽcia, y censura. Que la indulgencia quando se concede mayor que es la causa de concedella, de suerte que no tiene proporcion la causa, y la indulgencia no es del todo inualida, sino vale cõforme a la proporcion que tiene con la causa, aunque no quanto al exceſſo. Pero la censura que no tiene proporcion con la causa es del todo inualida. La razon es, porque las penas se han de restringir, y los priuilegios ampliarse.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas. La primera duda es, que es la razon porque se incurren algunas censuras antes de la sentencia del juez, como es la descomunion, y la irregularidad, y suspension y otras no se incurren. A esta duda se responde, que la Iglesia ha ordenado que la degradacion, y la deposicion, y cessacion á diuinis, y entredicho, no se incurran antes que pronuncie sentencia el juez. En las otras no ha ordenado tal cosa, y ansi las vnas se incurren antes de la condenacion del juez, y no las otras.

La segunda dificultad es, si solo el pecado interior que se comete con la obra interior, sea suficiente causa para la censura, de tal suerte, que la tal obra se pueda castigar con censuras. En esta dificultad es la primera sentencia, que el Sũmo Pontifice, y la Iglesia puede castigar con cẽsuras a los pecadores que pecan con obra tan solamente interior. Esta sentencia tiene la Glosa en la Clementina primera, de *Hæreticis*, y Syluestro, y Adriano, y Medina. Esta sentencia prueuan estos Autores. Lo primero, porque en el derecho Canonico ay muchas cẽsuras contra las obras interiores como se ve claramente en el capitulo. *Ad abolendum de Hæreticis*, en el qual se descomulgan los que siẽten de otra manera de los sacramentos de la Iglesia, que tiene la Iglesia Romana. Y el sentir es obra interior. Y en el capitulo primero, de *Hæreticis*, se descomulgã los Inquisidores que con odio, o con amor, o con otras particulares affectiones dexan de proceder contra los hereges, o hazen algunas vexaciones a los que no son hereges: y en la Clementina vnica, de *Statu Monachorum*, se descomulgan los Religiosos que van a la Curia Romana con animo de hazer daño a sus Prelados. De todos estos derechos parece que se colige

Syl. v. excõmuni. 7. §. 3. & 4. *Adr.* 10 *quodlib.* q. 8. *ar.* 1. & *in* 4. *in materia, de confes.* q. 2.

que se pueden castigar con censuras las obras interiores. Lo segundo se prueua, porque en la Bula de la Cena del Señor se descomulgan los hereges. Y herege perfectissimamente es, el que con acto interior tiene error contra la fe pertinazmente. Lo tercero se prueua, porque la Iglesia puede mandar las obras interiores, como se ve claramente en el Capitulo *delentes*, de *celebratione Missarum*, en el qual se manda a los clerigos que recen el Oficio Diuino con deuoció. Luego tambien puede castigar las obras interiores, como las puede mandar. Lo quarto, porque los Prelados pueden reseruar los pecados interiores. Luego tambien los pueden castigar con censuras, pues tiené jurisdictió sobre ellos. Lo quinto se prueua, porque los Prelados tienen jurisdiction sobre las obras puramente interiores, y ansi pueden dispensar en los votos puramente mentales. Luego pueden castigar las obras interiores con censuras. Lo vltimo se prueua, porque la Iglesia puede muy bien castigar con censuras los Simoniacos mentales: lo qual consta de muchas Bulas que dan autoridad de absoluer a los Simoniacos mentales, y ansi suponen, que los tales incurren descomunion. Luego las obras puramente mētales, estā subjectas a censuras.

La segunda sentēcia es, que la Iglesia no puede exercitar jurisdiction, acerca de tales obras, ni tiene tal poder. Y esta sentécia dize mas, que la Iglesia no puede exercitar su jurisdictió acerca de las obras exteriores, que proceden y manan de las obras interiores, quando en si mismas no declaran ni explican la malicia de la obra interior. Esta sentencia tienen los Parisien-

Alm. lib. de authoritate Eccleſiæ, c. 3 Naua. ſu. c. fide ſimonia. n. 20. Sum. Angel. v. hæreticus D. Thom. 1. 2. q. 91. art. 4. Palud. in 4. d. 13. q. 7. ar. 1. & d. 17. q. 2. ar. 2. D. Anto. 3. p. tit. 24. cap. 4. Sylue. vbi ſup. Caiet. in 2. 2. q. 11. art. 3. & in Sum. v. hereſis.

ses, principalmente Almain, y esta sentencia tiene Nauarro.

La tercera sentencia es, que la Iglesia puede mandar las obras interiores, pero no las puede castigar. Esta sentencia tiene la Summa Angelica.

La vltima sentencia es, que la ley humana no puede mandar obras interiores: porque solo Dios es legitimo juez dellas. Esta sentencia es de Sancto Thomas, y la siguen sus discipulos. Tienela Paludano, San Antonino, Syluestro, y Cayetano.

Para declaracion desta dificultad, se han de aduertir algunas cosas. La primera es, que ay dos maneras de obras interiores. La primera es, quando son puramente interiores sin obra ninguna exterior concomitante, o subsequente, que sea efecto de la tal obra interior. Otras obras ay interiores, que se exercitan con alguna obra exterior, la qual causan. Lo segundo se ha de aduertir, que vna obra se puede llamar oculta y secreta de dos maneras. La primera manera es, quando de su propria razon es oculta, de tal suerte, que no esta subjecta a los sentidos exteriores, ni los sentidos exteriores la pueden percebir, como es la obra del entendimiento. De otra manera puede ser vna obra oculta, no de su naturaleza sino como dizé los Theologos, *per accidens*. La obra en si manifiesta era, y estaua subjecta a los sentidos: pero hizose sin ningun testigo que la viesse. Lo tercero se ha de aduertir, que la Iglesia puede poner cēsuras de dos maneras. La primera es por ley, y por edicto en comun. La segunda manera en particular, y nombrando en particular la persona.

Esto supuesto en esta dificultad, digo lo primero, que la Iglesia tiene jurisdiction para castigar con censuras las obras interiores, q̄ son causa de las obras exteriores, y les comunican la malicia. Como quando vno quiere herir vn clerigo, y en hecho de verdad esta volūtad causa el acto exterior, la Iglesia tiene derecho y jurisdiction para castigar la tal obra interior. Esta conclusion se prueua lo primero del vso de la Iglesia, que castiga con censuras las tales obras interiores, como se ve claramente en los lugares del derecho alegados en el primero argumento por la primera sentencia. Lo segundo se prueua, porque es cosa certissima, que la Iglesia tiene authoridad para castigar con censuras las obras viciosas y malas. Y las obras viciosas exteriores tienen serlo de la obra interior. Luego la obra interior, segū que causa la exterior esta subjecta a censura.

Digo lo segundo, que la Iglesia no tiene jurisdiction para castigar con censuras las obras que son puramente interiores. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque las obras interiores, absolutamente hablando, no caen debaxo de conocimiento de hombre, como es cosa manifiesta. Luego no puede castigar con censura las tales obras: porque para castigarlas es necessario que tenga conocimiento dellas, y las sepa.

Digo lo tercero, que los pecados ocultos, no de su naturaleza, sino como *per accidens*, los puede muy bien castigar la Iglesia con censuras, y de hecho lo haze. Si vno hiere a vn clerigo, aun que sea ocultissimamente, incurre la descomunion del Capitulo *Siquis ſuadente diabolo, &c.* Y lo mismo es del herege que con palabra, o cō escrito, o con alguna señal suficiente que de su naturaleza es suficiente para que se entienda aū que lo haga ocultissimamente, o la pronuncie, incurre la descomunion puesta contra los hereges. La razon es clara, porque la descomunion y la censura se pone contra las obras exteriores: y estas obras verdaderamente lo son.

Digo lo quarto, que el pecado que de su naturaleza no es oculto sino *per accidens*, no se castiga con las censuras puestas por el juez contra el que las cometio, nombrandole en particular. Esta conclusion se prueua lo primero del derecho en muchos Capitulos, en los quales se dize por palabras formales, o equiualentes, que la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Lo segundo se prueua porque el juez no puede obligar con censura ninguna a que el hombre reuele su delicto, aunque sea exterior, si es oculto a los hombres. Luego tampoco podra castigallo cō censuras. Lo tercero se prueua del comun vso de la Iglesia, y de su comun consentimiento. Lo vltimo se prueua, porque la tal sentencia seria contra derecho natural, y por consiguiente

Cap. erudeliberat. d. 31. & ca. à tuis, de ſimonia, & c. tua nos, eodē tit.

no

no es valida la tal ſentencia. A la primera razon ſe reſponde, que aquellas cēſuras q̄ alli ſe refierē no ſe incurren con ſola la obra interior, ſino quando ſe explican con obra exterior. A la ſegunda razon ſe reſponde, que la Igleſia no pretende caſtigar el herege quando la heregia es oculta de ſu naturaleza. A la tercera razon ſe reſponde, que aunque la Igleſia pueda mandar las obras interiores, no ſe ſigue que pueda caſtigarlas con cenſura. La razon es, porque el mandar las tales obras es gran fauor que ſe haze a los fieles, y anſi puede mandar las obras interiores, pero el caſtigar es vna coſa muy odioſa, y anſi haſe de reſtringir: y no es la miſma razō de vno que de otro. Pero haſe de aduertir, que la Igleſia en hecho de verdad no tiene pueſta ley ninguna que mande obras interiores ſi puramē te ſon interiores. A la quarta razon ſe reſponde, que aunque pueda el Prelado reſeruar los pecados interiores, no ſe ſigue de ay que los pueda caſtigar con cēſuras. La razon es, porque el reſeruar caſos no es exercitar juriſdiction acerca del reo, ſino conceder juriſdiction al inferior ſacerdote para que abſuelua al penitente: pero el caſtigar con cenſura es exercitar juriſdiction acerca del reo. A la quinta razon ſe reſponde, que quando el Prelado diſpēſa en el voto, ya conoce y ſabe el voto, y es exterior en alguna manera: porque no lo puede conocer ſin relacion del ſubdito: y anſi puede ſer juez del tal voto. Puede dezir alguno que tambien el Prelado, y el Summo Pontifice pueden irritar los votos de los Religioſos, aunque ſean puramente interiores ſin tener ninguna noticia dellos. A eſto ſe reſponde, que la tal irritacion no ſe haze por la juriſdiction que tiene el Prelado acerca de la obra interior, ſino del poder que tiene acerca del ſubdito. Porque el ſubdito ſe le entrego por el voto de la Religion, y de la obediencia. Por lo qual tal irritacion del voto interior nace del poder que tiene el Prelado ſobre el ſubdito el qual quiere que el ſubdito eſte libre de toda otra obligacion de voto, para que pueda todo el acudir a la obligacion de ſus conſtituciones, y a lo que le mandare el Prelado. A la vltima razon diremos luego en la duda ſiguiente.

La tercera duda es, ſi las obras exteriores que ſon efecto de las obras interiores, pero no repreſentan enſi la malicia de las obras interiores, ſi ſe pueden caſtigar con cēſura. Pongo exēplo, en vn error interior que tiene vn herege, y declaralo por vna obra que no repreſentā enſi la heregia. La duda es, ſi eſta tal obra eſtara ſubjecta a cenſura, y la podran caſtigar con ella. En eſta dificultad, Almain, y los Pariſienſes, y el Doctor Nauarro enſeñan, que la tal obra no ſe puede caſtigar con cenſura Eccleſiaſtica. Eſta ſentencia tiene eſtos fundamētos. El primero, porque como queda determinado en la duda paſſada, la Igleſia no tiene autoridad de caſtigar con cenſura las obras interiores: y en eſte caſo la malicia es puramente interior, porque no ſe explica ni declara en la obra exterior: luego no ſe puede caſtigar con cenſura. El ſegundo fundamento es, porque la tal obra de ſu naturaleza es oculta. Porque aunque vuieſſe muchos teſtigos no podrian juzgar de la malicia de la obra interior. Como ſi vno reſignaſſe vn beneficio, pretendiendo recebir dineros, pero no haziendo mencion alguna de precio, ni de contracto. Luego la tal obra no eſta ſubjecta a cenſura. El vltimo fundamento es del Capitulo *venerabilibus*, y del Capitulo final, en el qual ſe determina, q̄ el Simoniaco mental con ſola penitencia ſatisfaze a Dios. Luego ſi la malicia no ſe manifieſta exteriormente, no ſe puede caſtigar la tal obra con cenſuras.

Almain lib. de auctorit. Eccleſ. ca. 3. Naua. in man. ſup. ca fin. de ſimonia, num. 20. Cap. venerabil. 6. fi. de ſenten. excōmu. in 6. & in c. fin. de ſimonia.

A eſta duda ſe reſponde, que la Igleſia puede muy bien caſtigar con cenſuras Eccleſiaſticas eſtas obras. Eſta es doctrina comun entre los Doctores. Eſta reſolucion ſe prueua lo primero, porque en la Clementina primera de *ſtatu Monachorum*, ſe deſcomulgan los Religioſos q̄ van a la Curia Romana con animo de hazer daño a ſus Prelados. Y la tal obra y malicia interior no ſe puede deſcubrir, y manifeſtar en el yr camino. Luego, &c. Lo ſegundo ſe prueua, porque los tales pecados no ſon puramente interiores, porque aunque la obra exterior no declare perfectamente la malicia interior, pero es pecado mortal. Y la Igleſia tiene juriſdiction ſobre los pecados exteriores. Luego puedelos caſtigar con cenſura. Lo tercero, porque la Igleſia puede deſcomulgar y caſtigar con cenſura al miniſtro que pronuncia la forma del ſacramento ſin deuida intencion. Y en la obra exterior, no ſe deſcubre eſta malicia. Al primer fundamento ſe reſponde, que la tal malicia no es puramēte interior, pues ſe declara como el efecto en la obra exterior. Lo miſmo ſe reſponde al ſegundo fundamento. Al tercer fundamento ſe reſponde, que de aquel Capitulo, tan ſolamē te ſe colige, que de hecho no ſe caſtiga la tal ſimonia con cenſuras Eccleſiaſticas: pero no ſe colige, que la Igleſia no la pueda caſtigar con cenſuras Eccleſiaſticas.

La quarta duda es, ſi en el caſo de la duda paſſada, la Igleſia de hecho caſtiga con cenſuras las tales obras. A eſta duda ſe reſponde que quādo no ay ſignificacion alguna en la obra exterior formal y expreſſa, o por lo menos interpretatiua, no ſe incurrira cenſura Eccleſiaſtica, que eſte pueſta contra los que cometieren el tal pecado. Pōgo por exemplo. En el Simoniaco mēntal que recibio precio por reſignar el beneficio ſin que vuieſſe contracto ninguno formal, o interpretatiuo. Eſte tal no incurre las cenſuras pueſtas contra los Simoniacos. Eſta reſolucion ſe prueua lo primero, porque ſegun la regla de derecho, los fauores ſe han de ampliar, y las penas reſtringirſe. Luego las cenſuras que ſe ponen contra algun vicio, hanſe de entender quādo en lo exterior ſe deſcubre, y manifieſta el tal vicio. Eſto ſe puede confirmar, porque el Simoniaco que exteriormente haze ſu contracto de vender el beneficio, y recibe el precio, no incurre las cenſuras dadas contra los Simoniacos, haſta que entregue el beneficio, como lo enſeñan todos: y la razon es, porque haſta entonces no

os

es consumado, y perfecto el acto de simonia. Luego lo mismo sera en el caso de nuestra conclusion, en el qual no ay verdadera vendicion, ni contracto exterior. Lo segúdo se puede prouar, porque la Iglesia no ha de vsar siempre de todo su rigor, sino es quando lo declara.

Pero toda via ay dificultad, porque el Simoniaco mental, que resigna el beneficio con intencion de recebir precio, aunque no lo explique por algun contracto formal, o interpretatiuo, esta obligado a restituyr el precio, y esta es pena Ecclesiastica. Luego tambien incurrira la censura Ecclesiastica. A esto se responde, que el restituyr es pena pecuniaria, y no censura: y pudo muy bien la ley humana impedir la translació, del dominio.

Tiene tambien dificultad, porque este tal de que hablamos en la duda, aunque disimule el vicio, comete perfectamente el pecado contra el qual esta puesta la censura. Luego incurrela en hecho de verdad. A esta dificultad se responde, que aunque la obra sea consumada en ordē a aquel fin, pero en lo exterior no tiene perfecta razon: porque no representa perfectamente la malicia de la obra interior.

La quinta duda es al contrario, quando en lo exterior la obra tiene imagen del pecado, que esta subjecto a la censura, pero en lo interior realmente no ay la tal obra subjecta a la censura, si en el tal caso se incurre la censura. Pongo exemplo en el que pronuncia exteriormente la heregia, la qual no la tiene en la mente. La duda es, si en el tal caso incurre la censura dada cōtra los hereges. Lo mismo es, si vno exteriormente ofrece encienso, y sacrifica al idolo, pero no en lo interior, ni con la mente. La duda es, si incurre las censuras puestas cōtra los Idolatras.

Caietan. 2.2. q.11 art. 1. ad 2. & q. 94. art. 3. ad 1. En esta dificultad Cayetano tiene, que el que comete la obra exterior del pecado, contra el qual se pone la pena de descomunion, que se incurre luego. Y assi lo afirma en los casos y exēplos puestos. Esta sentencia se prueua lo primero, porque Marcelino Pontifice esta descomulgado, y anathematizado en el Concilio Romano, porque exteriormente ofrecio encienso al idolo. Lo segundo, porque la descomunió que esta puesta contra los hereges, la incurre el que con alguna señal exterior fauorece a los hereges. Y el que exteriormente pronuncia la heregia, fauorece a los hereges. Luego incurre la descomunion. Lo vltimo se prueua del vso de la Iglesia, que tiene los tales por descomulgados, y los absuelue. Esto se confirma, porque en el Concilio Toletano Primero, en la confessiō de la fe se pone descomunion en esta forma. Si alguno dixere, o creyere. Luego el dezirlo exteriormente esta subjecto a censura. Esta sentencia no la tengo por verdadera. Para declarar la verdad digo lo primero, quando la censura esta dada contra algun pecado, y alguno comete el tal pecado tan solamēte en lo exterior, este tal no incurre la censura. El exemplo esta claro, y puesto al principio de la duda. Esta sentencia tiene San Antonino, y Sylueſtro, y la Summa Tabiena, y Nauarro. Esta conclusion se prueua lo primero, porq̄ Cayetano enseña, que la desco munion que esta puesta en derecho contra los que fauorecen los hereges, o sus defensores, no se incurre sino es que la tal obra se haga cō animo de defender la heregia. Luego en nuestro caso no incurre la descomunion puesta contra los que fauorecen la heregia, porque no tiene tal animo interiormente. Y menos incurre la descomunion puesta contra los hereges, porq̄ la heregia tiene su consumacion en la obra interior del entendimiento. Lo segundo se prueua, porque las palabras del derecho, hanse de tomar formalmente, y con propriedad. Y el que exteriormente pronuncia la heregia formalmē te y con propriedad, no es herege. Luego no incurre en la tal censura.

D. Anto. 2. p. ti. 12 tract. 5. 6. 1. Sylues. v. apostasia. q. 1. Sum. Tabien. eo. dē, v. & v. hæret. Naua. in man. cap. 11. n. 21. & ca. 17. nu. 56. Caiet. in sum. verte excōmunic. ca. 1.

Digo lo segundo, que quando vno comete vn pecado en la obra interior y exterior, que esta subjecta a censura Ecclesiastica, y en la aparencia y obra exterior parece que comete otro pecado, que esta subjecto a censura Ecclesiastica, este tal aunque no incurra la censura puesta contra el pecado que comete, tan solamente en lo exterior, pero incurre la censura puesta contra el pecado que comete en la obra exterior, e interior. Pongo por exemplo. Vn hombre en lo exterior, y con voluntad ofrece sacrificio a vn demonio, sabiendo que lo es. Pero en lo exterior finge que ay diuinidad en el tal idolo, y realmente no tiene este error en la mente. Este tal incurre la censura puesta contra los Idolatras: pero no la censura puesta contra los hereges. Esto es claro, porque el tal verdaderamente: y perfectamente es Idolatra, y en ninguna manera es herege. Y el vn pecado es extrinseco al otro, y no quita la razon del otro pecado. Luego incurre la censura puesta contra los idolatras, y no la que esta puesta contra los hereges. Desta conclusion se sigue muy claramente, que las bruxas que adoran los demonios, y les respectan, sabiendo que lo son, incurren censura y descomunion puesta cōtra los idolatras. Assi se determina en el Directorio de los Inquisidores, y Ioan XXII. Pontifice determina, que los que respectan los demonios sean castigados con todas las penas que los hereges, sacando la confiscacion de los bienes. Pero hase de aduertir que ay algunas obras exteriores, las quales son de tal naturaleza, que si el hombre las exercita libre y voluntariamente, no se puede verificar, ni tener verdad que no tiene intencion de exercitallas. Pongo por exemplo. Iura vno en lo exterior, afirmando alguna cosa: o prometiendo alguna cosa, esta obra sera perjurio, si a parte rei, y en hecho de verdad no es assi como lo dize. Y no se escusara diziendo, q̄ no tuuo intencion de jurar. La razon es, porq̄ real y verdaderamente aquel jura, que en lo exterior trae a Dios por testigo, quando afirma alguna cosa. Como verdaderamente es homicida el que con la obra exterior voluntariamente mata a vno. Y no puede el tal dezir, que no tuuo intencion de matar. Pero otras obras ay exteriores, que se pueden exercitar volūtariamente,

In Directorio. p. 1. q. 42.

mente, las quales en realidad de verdad no eſtã en la eſpecie de pecado que repreſentan. Como el que exteriormente, y tan ſolamente con la boca quiere prometer caſtidad, pero no interiormente, eſte tal parece que haze voto de caſtidad, y en hecho de verdad no lo haze, aunq̃ tiene aparencia dello. La razon es, porq̃ eſtas tales obras de ſu eſpecie han de proceder de la obra interior delante de Dios, y alli tienen ſu perfection y conſumacion. Deſta qualidad es la obra de la fe, y el vicio de la heregia. Por lo qual no ſe caſtiga en la obra exterior con cenſura Eccleſiaſtica, ſino es que proceda de la interior.

A la primera razon de la contraria ſentencia ſe reſponde, que Marcelino eſta cõdenado por la obra exterior de idolatria, la qual preſumio la Igleſia, por el eſcandalo grande que dio. Y ſu pecado no fue heregia, como ſe determina en la materia de fide.

A la ſegunda razon ſe reſponde, que en el derecho eſta pueſta deſcomunion expreſſa contra los que fauorecen los hereges. Y aquel que con alguna ſeñal exterior, o con la voz pronuncia la heregia, no ſe dize en rigor que fauorece los hereges. Y por otra parte no es verdaderamente herege, y anſi no incurre deſcomunion. A la tercera razon ſe reſponde, que la Igleſia tiene por herege a aquel que pronuncia exteriormẽte la heregia. La razon es, porque juzga en el foro exterior, ſegũ lo alegado, y prouado. Porque en hecho de verdad, eſte tal no es herege, ni eſta deſcomulgado. A la confirmacion ſe reſponde, que quando en aquel Concilio ſe dize, el que dixere o creyere, ſe ha de entẽder el que dixere, de tal ſuerte que proceda de la heregia interior. Y aquella palabra, el que creyere, ſe ha de entender, ſi de tal manera lo creyere, que lo pronuncie o declare con alguna ſeñal exterior. Pero aduierteſe, que el herege mental que alguna vez deſpierta en ſi alguna voz exterior, o algun mouimiento, o alguna ſeñal que ſean efectos de la heregia, ſi por los tales efectos no ſe puede entender la heregia que tiene en el entendimiento, conforme al conocimiento y cõdicion del hombre, eſte tal no incurre la deſcomunion pueſta contra los hereges: porque no es conocible por aquellas ſeñales: y anſi quedaſe como pura mental, y interior.

2, 2. q. 1. art. 10.

De lo que queda dicho en todas eſtas dudas que es neceſſaria cauſa, y pecado para incurrirſe irregularidad, y cenſura, ſe ſigue la reſolucio de otra duda, ſi el que debaxo de precepto eſta obligado a defender el proximo, y mata al agreſſor en la defenſion, guardando la deuida moderacion incurre irregularidad. En la qual dificultad es coſa cierta, y aueriguada, que el q̃ no eſta ordenado de ordenes mayores, incurre irregularidad, matãdo el proximo de qualquiera ſuerte que le mate, aunque eſte obligado debaxo de pecado mortal, y aunque ſea en defenſion de toda la Igleſia. Anſi lo enſeñan todos los Doctores en la materia de homicidio. La razon es clara porque la tal irregularidad no tiene razon de pena, ſino tan ſolamente de ſignificacion, y de impedimento para recibir las ordenes. Deſto no ay dificultad.

2. 2. q. 64. art. 8.

La dificultad eſta, quando el hombre eſta ya ordenado de orden ſacro, y mata en defenſion del proximo, quando eſta obligado a defenderle. En eſta dificultad ay diuerſas ſentencias. La primera y ordinaria es, que eſte tal incurre irregularidad. Y eſta es la que parece que ſe platica. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero, porque la tal irregularidad no tiene razon de pena, ſino de ſignificacion. Luego puedeſe incurrir por vna obra de virtud, y que cae debaxo de precepto. Lo ſegundo ſe prueua, porque de otra manera ſeguirſeya, que no ſolamente no ſe incurre irregularidad, matando en defenſion del proximo, quando eſta obligado a defendelle, ſino tãbien quando es licito, aunque no caya debaxo de precepto, porque tiene razon de pena la qual no ſe puede incurrir ſino es por culpa. Lo qual no parece verdad. Eſta ſentencia era comun entre los Theologos, particularmente diſcipulos de Sancto Thomas. Los quales comunmente no hazian diſtinction entre los que eſtan ordenados, y no eſtan ordenados. Porque deſpues de ordenados en la execucion, y adminiſtraciõ de las ordenes, depende de la Igleſia, y no tienẽ derecho para adminiſtrar, y exercitar las ordenes, ſino es conforme a lo que ordenare la Igleſia, y como lo diſpuſiere. Eſta ſentencia anſi declarada es muy probable. De ſuerte que eſte tal, ni puede miniſtrar en las ordenes que tiene, ni ſubir a otras mayores.

A eſta duda ſe reſponde ſer muy probable ſentencia, que en el tal caſo no ſe incurre irregularidad. Eſta ſentencia tienen algunos Doctores de la eſcuela de Sancto Thomas en el lugar alegado. Eſta reſolucion ſe prueua lo primero, porque la tal irregularidad tiene razon de pena grauiſsima, y anſi no ſe puede incurrir ſino es por culpa, conforme a lo que queda determinado. Y en el tal caſo no ay culpa ninguna en matar. Que tenga razon de pena ſe conuẽce, porque priua de vna obra que le es deuida, y de juſticia, ſupueſto que eſta ordenado de ordenes mayores, tiene derecho para miniſtrar en ellas, y para ſubir a otras ordenes mayores. Lo ſegundo ſe prueua, porque la ſuſpenſion ſin duda ninguna tiene razon de pena, porque priua del vſo de las ordenes. Luego la tal irregularidad tambien tendra razon de pena porque priua del vſo de las ordenes. Declaremos eſto con algun exẽplo del derecho. Quiereſe vno caſar con Maria, y antes de contraher matrimonio tuuo copula con ſu hermana. Deſta copula procedio impedimento de afinidad: de ſuerte, que no ſe puede caſar con Maria. Lo qual tiene verdad, aunque la copula con la hermana no vuieſſe ſido pecado: porque pudo ſer, que antes de tratar deſte caſamiento, el fueſſe caſado, y pẽſando que llegaua a ſu muger, trato con la hermana de Maria. De ſuerte, que aunque no fueſſe pecado la tal copula antes del caſamiẽto, cauſa impedimento para contraher con Maria, porque el tal impedimento no tiene razo de pena. Pero ſi deſpues de caſado con Maria tuuieſſe

parte

parte con su hermana con ignorancia inuincible,no entendiendo ser hermana de su muger, o porque pensaua que llegaua a su muger,en el tal caso no queda priuado de pedir el debito, como lo determina el Derecho, y lo dizen los Doctores. La razon es,porque la priuacion de pedir el debito marital, tiene razon de pena, y es priuarle del derecho que tenia por el matrimonio,lo qual no puede ser,sino por culpa.De la misma suerte dizen en nuestro caso, que antes de recebir las ordenes, la irregularidad que se incurre por el matar, tan solamente tiene razon de significacion,y de impedimento. Pero despues de ordenado, tiene razon de pena que priua del oficio deuido: y ansi no se incurre sino es por culpa. De lo qual queda suelta la primera razon hecha por la contraria sentencia.

A la segunda razõ se responde ni mas ni menos,que como no aya pecado mortal,nunca incurren irregularidad los que estan ordenados de orden sacro.

Cap. IIII. De la causa como efectiua de la censura.

PRimera conclusion. La muger por derecho Diuino, y Ecclesiastico, es incapaz de poner censura Ecclesiastica. En esto conuienen todos los Theologos, particularmente discipulos de Sãcto Thomas, y los Canonistas. Porque como enseñan en este lugar citado, la muger es incapaz de jurisdiction, la qual es necessaria para poner censura.

D. Thom. in addit. q.19.a.8. In ca. Ecclesiæ, S. Mariæ de

Segunda conclusion. El lego y mero seglar que no tiene corona, esta prohibido por derecho positiuo poner censuras,aunque sea por comission de otro. Y lo mismo es del Religioso que no tiene primera tonsura. Esta conclusion es de todos los Doctores. Esta determinada en el Derecho en muchos lugares del. Tambien se ha de aduertir,que aunque este ordenado de ordenes menores,si esta casado por derecho positiuo,esta prohibido de recebir poder para poner censuras. Ansi esta determinado en derecho.

constitutionibus, 16.q.7. præcipuè in cap.in noua. Cap.1. de cleric. coniug. ca.1. eodem tit. in 6.

Tercera conclusion. Por derecho Diuino Los Obispos tienen poder ordinario de poner censuras contra sus subditos. Esto se prueua, porque Christo nuestro Señor a todos los Apostoles dixo aquellas palabras. *Quæcunque ligaueritis*,en las quales se encierra el poder de poner censuras. Y los Obispos son sucessores de los Apostoles:luego tienen el tal poder.Lo segundo se prueua, porque los Obispos tienen jurisdiction sobre sus subditos,a la qual se consigue el poder poner censuras. Lo vltimo se prueua, porque pueden conceder indulgencias. Luego tambien podran poner censuras.

Quarta conclusion.Los legos y seglares que no tienen corona por comission del Papa,pueden poner censuras, y no por comission de otro Prelado.La primera parte se prueua, porque estos tan solamente estan prohibidos por derecho positiuo, en el qual puede dispensar el Papa. La segunda parte se prueua, porque los Obispos, y los demas Prelados inferiores no pueden dispensar en el derecho comun.Esto basta de lo que toca a las censuras en comun.Auemos de tratar en particular de la descomunion que es vna destas censuras.

CAP.

CAPITVLO PRIMERO.

De la difinicion y eſſencia de la deſcomunion.

D. Thom. in addit. q. 21. a. 1.

PRIMERA concluſiõ: La difinicion de la deſcomunion es muy buena. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Theologos, y Canoniſtas. Y tiene neceſsidad de declaracion, poniendo las difiniciones de deſcomunion. La primera difinicion de deſcomunion, es vna ſeparacion y apartamiento de la comunion de la Igleſia. La ſegunda difinicion de deſcomunion es, vna ſeparacion y apartamiento de los fieles, y de qualquiera licita comunicacion con ellos. La tercera difinicion, y mas artificioſa de deſcomunion es, vna pena Eccleſiaſtica, por la qual ſe diuide, y aparta el hombre de la comunicacion exterior de los fieles, y de los generales y comunes ſufragios. Para declaracion deſtas difiniciones ſe ha de cõſiderar, que el hombre por el baptiſmo ſe ordena a dos coſas. La primera es, a la comunicaciõ de los fieles, y la ſegunda a la participacion de los ſacramentos. En eſtas difiniciones ſe declara, que por la deſcomunion ſe priua el hombre de la vna, y de la otra participacion, como es facil de colegir de las difiniciones.

Acerca deſta difinicion ay algunas dudas. La primera es, porque el deſcomulgado, no ſolamente eſta priuado de los ſufragios generales, ſino tambien de las oraciones particulares, lo qual no ſe declara en la difinicion. Luego la difinicion no es buena. En eſta dificultad vn cierto Doctor enſeña, que los deſcomulgados eſtã priuados de las oraciones particulares de los fieles, y anſi dize, que ſe ha de entender debaxo de nombre de ſufragios de la Igleſia. A eſta duda ſe reſponde, que los fieles por la deſcomuniõ no eſtã priuados de las oraciones particulares. Eſta es la comun ſentencia de todos los Theologos en el lugar citado, y anſi lo vſan todos los fieles. De lo qual ſe ſigue, que la deſcomunion es la mas graue pena de que vſa la Igleſia de hecho. Porque podia muy bien priuar de las oraciones particulares de los fieles, y entonces ſeria mas graue pena. Pero eſto no lo hara la Igleſia por ſer tan pia.

La ſegunda dificultad es, porque la deſcomunion menor es verdadera deſcomunion, y no le cõuienen eſtas difiniciones, como ſe puede ver claramente.

A eſta dificultad ſe reſponde muy facilmente, que la deſcomunion menor es imperfecta en razon de deſcomunion, y anſi no tiene la miſma eſſencia, ni difinicion. La difinicion de deſcomunion menor es eſta. Deſcomuniõ menor es cenſura Eccleſiaſtica por la qual ſe aparta el hombre de la participacion de los ſacramẽtos y de la election Eccleſiaſtica paſsiua. En lo qual ſe diferencia de la deſcomunion mayor que priua de la actiua, y paſsiua. De lo qual ſe ſigue cõtra algunos Doctores que no qualquiera pecado mortal es deſcomunion menor. Porque el pecado mortal no es pena ni cenſura Eccleſiaſtica. Y el pecado mortal no priua de la participacion de todos los ſacramentos. Porque aunque vno eſte en pecado mortal ſi tiene atriciõ puede muy bien llegarſe al ſacramento de la penitencia y del baptiſmo.

Segunda concluſion de la diuiſion de deſcomunion. La deſcomunion ſe diuide muy bien en deſcomunion mayor y menor, y eſta diuiſiõ es como Analogica. Porque la menor no es tan perfecta cenſura como la mayor. De lo qual ſe ſigue que en el derecho quando ſe pone deſcomunion ſin reſtriction, ſiempre ſe entiende dẽ la deſcomunion mayor, y lo miſmo es quando la pronũcia el juez. Anſi eſta determinado agora en el Capitulo penultimo de *ſententia excommunicationis*.

Tercera concluſion. Deſcomunion ſe diuide en deſcomunion que de ſi es juſta, y deſcomunion que de ſi es injuſta. La deſcomunion que de ſi es juſta, es la que pronuncia el juez, guardando el orden del derecho, y por el bien comun. La deſcomunion que de ſi es injuſta, es aquella que le falta alguna deſtas coſas. Pero ha ſe de aduertir, que la deſcomunion que pronuncia el juez con mal animo, con aborrecimiento, o cõ ira, no es de ſi injuſta. De lo qual hemos de dezir deſpues. Otras diuiſiones ay de deſcomunion: porque la deſcomunion de ſi injuſta, vna es que contiene error tolerable, la qual ſe pronuncia contra el innocente: pero probado legitimamente reo. Otra contiene error intolerable, ſegun lo alegado y probado. Pero haſe de aduertir, que la deſcomunion que de ſi es injuſta, no es verdadera deſcomunion. Lo qual ſe dize, porque algunos Theologos Canoniſtas enſeñan que la deſcomunion que de ſi es injuſta, ſino contiene error intolerable, es verdadera deſcomunion. y que es valida en conciencia. Noſotros dezimos que no. Y anſi ſe determina en el derecho. Eſto ſe prueua lo primero, porque la deſcomunion priua de los ſufragios de la Igleſia. Y eſta deſcomunion de ſi injuſta no priua de los ſufragios de la Igleſia, como lo dizen eſtos Doctores, y es coſa llana: porque no es veriſimil que la Igleſia que es madre piadoſa, quiera priuar de ſus ſufragios a los hijos innocentes, y obedientes. Lo vltimo ſe prueua, porque la deſcomunion es pena grauiſsima, y

11. q. 3. c. irritam eſſe & in alijs multis locis.

anſi

anſi ſe ha de incurrir, por verdadera culpa. De lo qual ſe ha de ver Sancto Thomas, adonde dize, que la ſentencia injuſta no obliga en conciencia. De lo qual ſe ſigue, que el tal aſsi deſcomulgado, no eſta obligado en cõciencia a apartarſe de la comunió de los fieles, ſino fuere por razon del eſcandalo: y donde ceſſare el eſcandalo, podra muy bien comunicar con los fieles en todas las coſas.

D. Thom. 2.2.q.70. art.4. ad 2.

Quarta concluſion. La deſcomunion ſe diuide en deſcomunion general y particular. Deſcomunió general es la q̃ eſta pueſta en general, cõtra los q̃ cometen algun delicto, como la que eſta pueſta contra los hereges, o contra los que hieren clerigo. Particular es, la que ſe pronuncia contra perſona particular debaxo de ſu proprio nombre, o con el nombre del oficio, como la que ſe pronuncia contra el Corregidor.

La vltima concluſion. La deſcomunion ſe diuide en deſcomunion pueſta por el derecho, como la que ſe pone en algun decreto, o en algun eſtatuto perpetuo. Otra deſcomunion ay, que la pronũcia el juez por ſu ſentencia: la qual ſe llama, *lata ab homine.*

Cap. II. De la deſcomunion, ſi la ay en la Igleſia.

PRimera concluſion. Cierto es en la fe, que en la Igleſia ay poder de deſcomulgar los fieles baptizados. Eſta concluſiõ es contra algunos hereges, que enſeñan lo contrario. Pero nueſtra concluſion es certiſſima entre todos los Theologos, y enſeñala particularmente Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos. Eſta concluſion ſe prueua lo primero de aquel comun teſtimonio *quæcunque ligaueritis.* Eſta determinada eſta concluſion en el Concilio Conſtancienſe, y en el Concilio Tridentino, en el qual ſe dize que la eſpecie de la deſcomunion es los nieruos y la fuerça de la diſciplina Eccleſiaſtica. Lo ſegundo ſe prueua con eſta razon, porque la Republica Chriſtiana es perfectiſſima entre todas las Republicas. Y todas las Republicas tienen authoridad de caſtigar los rebeldes, y priuarlos de la comunicacion de los bienes comunes proprios de aquella Republica, luego la miſma authoridad y poder tendra la Republica Chriſtiana de priuar los fieles de los bienes comunes proprios de aquella Republica, que ſon los bienes eſpirituales.

D. Thom. in add. q. 21. art. 2.

Concilio Conſt. ſeſ. 15. 19. vltima.

Conc. Tri. ſeſ. 25. c. 3

Segunda concluſion. El poder de deſcomulgar con propria authoridad, por fuerça y virtud del derecho Diuino, ſe halla no tan ſolamẽte en el Papa, ſino tambien en los Obiſpos. Eſta concluſion es contra el Padre Maeſtro Soto, el qual tiene, que por derecho Diuino ſolo el Sũmo Pontifice puede deſcomulgar, y los demas Obiſpos por comiſsion ſuya. Eſta concluſion es comun entre todos los Doctores. Y prueuaſe de lo que Chriſto dixo por San Matheo, que ſino obedeciere a la Igleſia, &c. En el qual lugar ſe da poder de deſcomulgar, y debaxo de nombre de Igleſia ſe entiende, no ſolamente el Summo Pontifice, pero tambien los Obiſpos. Haſe de aduertir, que quando vn Obiſpo deſcomulga a vno todos los fieles de la Igleſia eſtã obligados a euitarle, no porque el tal Obiſpo tenga juriſdiction en toda la Igleſia, ſino porque deſcomulgãdole eſte Obiſpo, por derecho Diuino queda priuado de todos los ſufragios de la Igleſia, y tambien por derecho humano queda priuado de la comunicacion de los demas fieles.

Sot. in 4. d. 19. q. vnica.

Mat. 18.

Cap. III. De la cauſa por la qual ſe ha de poner la deſcomunion.

PRimera concluſion fnndamental. Graueſsima y vngentiſsima ha de ſer la cauſa por la qual el juez Eccleſiaſtico ha de conceder la deſcomunion. Eſta concluſion eſta determinada en el derecho por todos los Pontifices como conſta del derecho en el Capitulo *non corripiantur*, y en el Canon ſacramenta, y en el Canon Romano. Lo miſmo determina el Concilio Niceno, y el Concilio Tridentino. Eſta concluſion ſe prueua con clariſsima razõ: porque eſta pena es grauiſsima y aſperiſsima: luego la cauſa por la qual ſe pone ha de ſer grauiſsima y vrgentiſsima.

Can. corripiãtur. 24. q. 3. Can. ſacramẽta, de ſenten. ex. Can. Romano de ſen. ex. com. in 6. Con. Nice. c. 5. & habetur, q. 11. 3. ca. ſeruatur & Cõcii. Trid. ſeſ. 25. c. 3. de refor mat.

La ſegunda concluſion. La deſcomunion derechamente ſe ha de poner tan ſolamente por cauſa eſpiritual. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos. La razon es, porque el poder de las llaues de la Igleſia es eſpiritual, y que mira el fin eſpiritual derechamẽte. Y deſte poder mana y procede la deſcomunion. Luego la deſcomunion ſe ha de conceder por cauſa eſpiritual. Lo ſegundo ſe prueua, porque la deſcomunion es cenſura, y por conſiguiente es pena Eccleſiaſtica, con la qual es caſtigado vno en los bienes eſpirituales. Luego la cauſa por la qual ſe ha de poner ha de ſer eſpiritual.

D. Tho. in addi. q. 2. art. 3.

La tercera concluſion. Los bienes temporales pueden ſer cauſa indirecta, por la qual ſe põga la deſcomunion. Pongo exemplo: quando ſe pone la deſcomunion contra algunos que hizieron algun daño temporal, entonces la deſcomunion derechamente ſe pone contra el pecado de aquellos que hizieron el daño, para que ſe conuiertan indirectamente, por el comodo y vtilidad temporal. Eſta concluſion ſe prueua del vſo de la Igleſia. En la Bula del Señor ſe deſcomulgan los Piratas, y los juezes Eccleſiaſticos muy ordinariamente conceden deſcomuniones contra aquellos que cauſan algun daño temporal, y contra los ladrones. Lo ſegundo ſe prueua, porque los bienes temporales tienen razon de medio, y ſe pueden ordenar al fin ſobrenatural. Luego ſiendo anſi que la Igleſia tiene entero poder ſobre los bienes temporales, en orden al fin ſobrenatural podra muy bien deſcomulgar por cauſa tẽporal a la manera dicha. Eſto determina Innocencio III.

Innoc. 3. in cap. noui de iudicijs.

La quarta concluſion: Eſtando en derecho poſitiuo por ſolo el pecado mortal ſe puede poner

poner descomunion, de suerte que sea valida. Esta conclusion es de todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en lugar immediatamente alegado. Esta conclusion se prueua del vso comun de toda la Iglesia, la qual jamas descomulga, sino es por pecado mortal. De lo qual se sigue, que el que se escusa de pecado mortal, haziendo vna obra que estaua subjecta a descomunió, no incurre la tal descomunion, aunque la tal obra de si fuesse pecado mortal. La razon esta clara, porque la descomunion no se puede incurrir, sino es por pecado mortal. Lo segundo se sigue, que todas las vezes que con razon se manda vna cosa debaxo de pena de descomunion latæ sententiæ, el passar el tal mandato es pecado mortal. Esto se sigue claramente de la misma conclusion, despues disputaremos, si es pecado mortal, o no, passar algun mandato, quando se pone pena de descomunion *non latæ, sed ferendæ*.

Quinta conclusion. Estando en derecho diuino no se puede poner descomunion por pecado venial. Esta conclusion no es tan cierta como la passada, pero es cierta y la enseñá los Doctores en el lugar citado. Esta conclusió se prueua lo primero, porque el poder de las llaues, y el poder de descomulgar que tiene la Iglesia, dieronsela para edificacion de la Iglesia, y no para su destruycion. Y como consta del Concilio Tridétino si vuiesse poder de descomulgar por los pecados veniales, seria para destruycio de la Iglesia, luego no ay tal poder en la Iglesia. Lo segudo, porq̃ como q̃da dicho, la cẽsura ha de tener proporcio cõ la culpa: y la descomunio es pena grauissima y asperissima. Luego para incurrilla no basta pecado venial. Pero hase de aduertir, que muchas vezes lo que parece venial, o cosa indiferente, con todo esso por algunas circunstancias se manda sopena de descomunion latæ sententiæ, o ferendæ. Porque el tal auto, o obra se haze pecado mortal, principalmente, considerãdolo como cae debaxo del tal precepto, o mandato. Pongo por exemplo. Quando del tal pecado venial se sigue escandalo de los pequeñitos, o quando el Prelado con razon juzga que de frequentar el tal pecado venial se ha de seguir algun daño en la Republica, o al mismo que peca venialmente. Porque entonces auiendo precedido admonicion, podra el Prelado mandar sopena de descomunió latæ sentẽtiæ, que ninguno cometa la tal obra. Pero nunca se incurre la descomunion, sino es que peque mortalmente.

Con. Tri. sess. 25. c. 3. de ref.

Acerca desta conclusion y de la passada ay vna duda y graue, si la obra que se manda sopena de descomunion mayor *non latæ, sed ferendæ*, es pecado mortal. De suerte, que la duda viene a ser, si el tal mandato y precepto obliga debaxo de pecado mortal. Pongo por exemplo. Pio Quinto en vn Motuproprio mandaua sopena de descomunion mayor *non latæ, sed ferendæ*, q̃ ningun Clerigo constituydo en orden sacro, o Religioso viesse los toros. La duda es, si el que los viesse pecaria mortalmente.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que por el mismo caso que vna cosa se manda sopena de descomunió, el tal mandato obliga a pecado mortal. Esta sentencia tiene Syluestro, y Cayetano, y otros Autores. Esta sentencia prueuan estos Autores. Lo primero de la grauedad de la pena, la qual no se puede poner sino es por cosa muy graue, qual es el pecado mortal. Esto se puede confirmar, porque la ley ciuil que pone pena de muerte obliga a pecado mortal, por ser tan graue la pena que se pone: luego lo mismo sera quando se pone pena de descomunion, que es grauissima.

Sylu. verb. præceptũ, q. 3. Caieta. 1. 2. q. 186. a. 9. ad 1.

Lo segundo se prueua esta sentencia, porque el Prelado, puede proceder a declarar y descomulgar el tal trãsgressor, sino obedece a la ley. Luego el nõ obedecer a la tal ley es pecado mortal. Porque la descomunion no se puede incurrir sino es por pecado mortal. Esta sentencia es bien probable, y conforme a ella se ha de dezir, que bien assi como lo que de su naturaleza es pecado venial, se haze mortal quando el Prelado lo manda en virtud del Espiritu Sancto, y de sancta obediencia, assi tambien lo que se mãda sopena de descomunió, *non latæ, sed ferendæ*, obliga a pecado mortal, aunque de si tan solamente sea pecado venial.

A esta duda se responde, que es muy maspro babie q̃ el tal precepto y mandato no siempre obliga a pecado mortal, sino que se ha de mirar la grauedad de la materia para ser pecado mortal, o venial. Esta sentencia tiene Cayetano en otro lugar. Esta sentencia se prueua. Porque es verdad, que la virtud de la obediencia de su naturaleza obligue a pecado mortal, pero en particular puede obligar a pecado venial, no siendo tan graue la materia. Luego ni mas ni menos en nuestro proposito aunque el precepto sopena de descomunion mayor de su naturaleza obligue a pecado mortal, siendo la materia no muy graue sera pecado venial. Lo qual se confirma, porque no se ha de creer, que la Iglesia que es madre piadosa quiera obligar los fieles a pecado mortal en cosa ligera: y la grauedad de la materia se ha de mirar principalmente del bien comun.

Caiet. in Sum. v. excõmu. D. Anto. in 2. p. ti. 2. §. 3.

A la primera razon se responde, que la pena de descomunion, *non latæ, sed ferendæ*, no se incurre luego, y assi es comminatoria, y por consiguiente no tiene razon de pena grauissima: pues no se incurre luego que se passa el tal precepto. Hase de aduertir, que para incurrir la tal pena de descomunion no basta auer passado el tal precepto, sino que es necessario que el juez particular entendiendo q̃ es quebrantamiento del tal precepto amoneste a el tal q̃ quebro el precepto, q̃ procedera contra el, y lo descomulgara, y si entonces no obedece, peca mortalmẽte, y le puede descomulgar. De lo qual se sigue, que quando el Sũmo Pontifice, o el Prelado superior pone vna ley sopena de descomunion mayor, y el Prelado inferior amonesta a los subditos que procedera contra ellos conforme al mãdato del superior, entonces passando el tal

mandato se cometería el tal pecado mortal. Porque podria proceder el tal inferior a descomulgar con descomunion latæ sententiæ, lo qual no puede hazer sino es por pecado mortal. Pongo por exẽplo en aquel Motuproprio de Pio V. en el qual prohibia sopena de descomunion mayor a los Clerigos y Religiosos el ver los toros. Si el Obispo, o Prelado inferior amonestasse que auia de proceder a descomulgar conforme al Motuproprio, en el tal caso el transgressor pecaria mortalmente, y podria el Prelado inferior proceder a descomulgarle cõ descomunion latæ sententiæ. A la confirmaciõ se responde, que la pena de muerte, que pone la ley ciuil no requiere admonicion del juez para incurrirse, sino conocimiento, y prouança del delicto. El juez luego que sabe el delicto le puede muy bien aplicar la pena. Lo qual no tiene verdad, hablando desta pena espiritual como ya hemos platicado. A la segunda razon se responde facilmente de lo dicho, que no puede luego el Prelado proceder a descomulgar, aun que aya passado el tal precepto, sino precede admonicion.

La segunda duda es, si qualquier pecado mortal sea materia suficiẽte por la qual se pueda poner pena de descomunion.

Digo lo primero, q̃ pecan grauissimamente los juezes q̃ pronuncian sentencia de descomunion mayor latæ sententiæ, por qualquier pecado mortal. Esto se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino en el lugar vltimamente alegado. Prueuase tambien, porque es pena grauissima Ecclesiastica, que priua de bienes espirituales, y assi es necessario que la causa sea grauissima, y no basta qualquier pecado mortal para que el juez licitamente la ponga.

Digo lo segundo, que si el juez pronuncia sentencia de descomunion mayor latæ sententiæ, por pecado mortal, cõ el qual no tiene proporcion la tal pena, la tal descomunion no obliga en el foro de la conciencia. Declaremoslo con exemplo. Si vn pecador comete vna simple fornicacion, y cessa luego de la tal fornicacion, pero no haze luego penitencia della hasta su tiempo: este tal no puede ser descomulgado por el tal pecado, y si el juez pronuncia sentencia de descomunion mayor latæ sententiæ, por el tal pecado, la tal descomunion no obliga en conciencia. La razon es, porque la tal descomunion es injusta, y no sirue para la enmienda del hermano, como consta: luego no obliga en conciencia. Esto se entiende aunque le descomulguen debaxo de condicion, sino haze penitencia luego. Porque aun con esta condicion no es justa la sentencia, porque no esta obligado a hazer penitẽcia, sino es vna vez en el año, conforme al tenor del Capitulo, *Omnis vtriusque sexus.*

Digo lo tercero, q̃ si viesse duda, si ay proporcion entre el pecado mortal y la sentencia de descomunion mayor latæ sentẽtiæ, que pronuncia el juez, entonces, aunque pecaria mortalmente el juez pronunciando la tal sentencia de descomunion, con todo esso obligaria en cõciencia. Porque en caso de duda mejor es la cõdicion del q̃ possee, y el juez es el que possee.

La tercera duda es si el pecado passado absolutamẽte sea causa suficiente, por la qual se pueda poner descomunion. Pongo exemplo. Cometio vno vn grauissimo delicto, del qual no precedio admonicion ninguna del Prelado. Y al presente no perseuera en el tal pecado. De suerte q̃ del todo es passado. La duda es, si por el tal pecado se puede poner descomunion.

En esta dificultad Cayetano tiene que se puede poner excomuniõ por el pecado que ya del todo es passado. Y assi explica vn Capitulo del Derecho que comiença: *Quidam maligni*, el qual traeremos luego. Esta sentencia se prueua lo primero de aquel Capitulo *Quidam maligni*, en el qual San Gregorio descomulgo vn Autor oculto de vn libelo infamatorio, tan solamente, porque auia compuesto aquel libelo infamatorio. Luego por el pecado passado se puede poner descomunion. Lo segundo se prueua esta sentencia, porque seria corto y limitado poder el de la Iglesia, sino pudiesse castigar con cẽsura los pecados passados: luego la Iglesia tiene esta autoridad. Lo vltimo se prueua esta sentencia: porque como enseña Sancto Thomas el pecado mortal ya del todo passado es materia legitima de correction fraterna: luego tambien lo sera de la descomunion: porque la correction fraterna viene a parar en descomunion.

Cap. quidã maligni. 5. q. 1.

D. Tho. in 2. 2. q. 33. art. 2.

Para declarar esta dificultad digo lo primero, estando en derecho Diuino y humano el pecado passado, del qual vno ha hecho penitencia, no puede ser causa de descomunion, y si se pone descomunion por el tal pecado no vale nada, ni tiene fuerça. La razon es: porque de otra suerte el que esta en gracia, y estando en gracia podria incurrir descomunion mayor: lo qual es grandissimo inconueniente. Esto se confirma, porque el precepto de la correction fraternal cessa por el mismo caso que el pecador tenga contricion de sus pecados. Luego mucho mas cessa la descomuniõ: porque la descomunion cosa mas dura es que la correction fraterna.

Digo lo segundo. Hasta nuestros tiempos la Iglesia no ha descomulgado absolutamente por el pecado del todo passado. Esto se prueua lo primero, porque en todo el Derecho no se halla descomunion puesta por pecado del todo passado, sino siempre se pone alguna condiciõ, sino satisfiziere por el, o cosa semejante. Lo segundo, porque la Iglesia siempre vsa de la descomunion como de medicina: y si el pecador ya esta en gracia de Dios, y arrepentido de sus pecados: la descomunion no tiene razon de medicina: luego la descomunion nunca la pone la Iglesia por el pecado passado.

Digo lo tercero. El pecado passado, sino se teme q̃ se ha de boluer a caer en el, ni pide satisfactiõ, ni esta codenado por ley, no es materia de descomunion estando en derecho positiuo, aũque el pecador no este contrito del tal pecado passado. Esto se prueua lo primero del capitulo

Cognos-

Cap. cognoscentes de constitutionibus.

Cognoscentes, en el qual se determina esta verdad, y esto dizen todos los Doctores. Lo segundo se prueua, porque el juez ha de proceder segun las leyes escriptas, y cõdenar lo que ellas condenan. Y es assi que las leyes no condenan los tales delictos, ni dan facultad de condenallos: luego tampoco el juez les puede condenar.

Digo lo quarto. Aunque en el derecho este condenado algun pecado, como en hecho de verdad lo esta el hurto, con todo esso la descomunion general absolutamente puesta por el pecado passado, aunque no este perdonado no es valida. Esta conclusion se prueua, porque como hemos dicho, la Iglesia no vsa de la descomunion solamente como de pena, sino tambiẽ como de medicina. Y respecto del pecado passado, no puede tener razon de medicina: luego la tal descomunion no obliga.

Digo lo quinto, quando se teme que el pecador ha de boluer a caer, o el pecado pide satisfaction entonces se puede poner descomunion por el pecado passado debaxo desta forma, si alguno viniere pecado, y no restituyere este descomulgado, o en otra forma semejante a esta.

Esta cõclusion se prueua lo primero con los argumentos hechos en fauor de la sentencia de Cayetano. Lo segundo se prueua, porque entonces el pecado no es del todo passado: luego en quanto pertenece al tiempo venidero, y depende del, se puede poner descomunion. Lo tercero se prueua, porque respecto del tal pecado, la descomunion puede tener razon de medicina en quanto depende del tiempo futuro. Luego bien se puede poner descomunion por el tal pecado. Hase de aduertir que en lo que toca a la descomunion, aunque no preceda admonicion ninguna, la sentencia de descomunion es valida, aunque es injusta de parte del modo de proceder, y esto consta: porque el modo de proceder esta estatuydo, y ordenado en muchos derechos, y Christo nuestro Señor por Sã Mattheo en el Capitulo diez y ocho pone el orden de proceder diziendo, que ha de preceder admonicion. Luego sino precede la tal admonicion sera injusta la tal sentencia, de parte del modo de preceder.

Cap. omnes decimæ 16. q. 7. cap. de presbyter. 17. q. 4. c. contingit 2. de sent. excom.

Digo lo sexto. Estando en solo derecho Diuino, poder ay en la Iglesia para poder poner descomunió por el pecado passado, que no esta perdonado por la penitencia. Esta conclusiõ se prueua lo primero, con las razones hechas en fauor de la sentencia de Cayetano. Lo segũdo se prueua, porque como diremos despues, la admonicion no es de essencia de la descomunion. Luego puede auer descomunion sin que preceda admonicion, y por cõsiguiente se puede poner por el pecado passado. Pero hase de aduertir, que en el tal caso el pecado no es del todo passado. Porque aunque es verdad que passo la obra del pecado, con todo esso queda la culpa como en habito mientras no la perdona Dios.

A la primera razon por la sentencia de Cayetano se responde, que San Gregorio no descomulgo por el pecado passado, sino mãdole que restituyesse la fama como en hecho de verdad estaua obligado: y no podia restituyr, sino era manifestandose a si mismo como consta del texto. Y assi le mando sopena de descomunion latæ sententiæ, que se manifestasse. Y esta es la legitima inteligencia de aquel texto. A la segũda razon se responde, que la autoridad de la Iglesia no es diminuta, pues tiene autoridad de descomulgar sin que preceda admonicion ninguna. Pero la Iglesia vsa con gran prudencia deste poder, y vsa de la descomunion, no solamente como de pena, sino tambien como de medicina.

A la vltima razon se responde, que la correction fraternal no la puede auer acerca del pecado del todo passado, sino es que tenga alguna dependencia de lo que esta por venir.

La tercera duda es, si se puede poner descomunion por el pecado futuro, sin que preceda admonicion ninguna. La razon de dudar es, porque muchas descomuniones estan puestas en el derecho para euitar los pecados que estan por venir, y no ay admonicion ninguna. Esto se confirma, porque la descomunion no solamẽte tiene razon de pena, sino tambien de medicina. Luego puedese poner por el pecado venidero sin que preceda admonicion ninguna. Porq̃ la medicina mira la enfermedad del pecado q̃ esta por venir.

Digo lo primero. Para las descomuniones q̃ estan puestas en derecho no es necessario otra admonició, sino estar ellas puestas en derecho. Esto consta de la razon de dudar, y de su confirmacion, y juntamente del vso de la Iglesia, que tiene por descomulgados los que comenten los tales pecados, aunque no proceda admonicion ninguna.

Digo lo segundo. El juez no ha de descomulgar alguna persona sin que preceda admonició. Esto se prueua del vso comun de toda la Iglesia. Porque los juezes nunca acostumbran a descomulgar, sino es precediendo admonicion, y esto esta mandado, y ordenado por el derecho, como consta de los derechos que trahiamos en la duda passada en el dicho quinto.

Digo lo tercero. La admonicion que ha de preceder a la descomunion no ha de ser tan solamente vna, sino tres distinctas, y en diferẽtes tiẽpos, y en caso de necessidad basta vna. Dos cosas dezimos. La primera se prueua del vso de la Iglesia. Porque los juezes no descomulgan persona alguna, sino es pretendiendo la tal admonicion.

Ca. constitutionem de sententia excommunica.

Lo segũdo se prueua de Gregorio X. el qual determina esto. Pero hase de aduertir, que la necessidad que puede acontecer para descomulgar con sola vna admonició es, quando los juezes seglares lleuan a ahorcar algun ordenado, o alguno que han sacado injustamẽte de la Iglesia, o quando tratan de esso. En estos casos, o en otros semejantes basta vna admonició. Lo qual consta del vso de la Iglesia.

Digo lo quarto. Que el juez que no guarda este orden de descomulgar peca mortalmente.

Esto se prueua, porque en cosa muy graue no guarda el derecho de sus subditos que esta cõstituyo en los sacros Canones.

C.s. statui mus, &c. constitutionẽ de sententia excõmunicationis in 6.

Digo lo quinto. La descomunion que pronuncia el juez contra los participantes con los descomulgados con descomunion mayor del mismo juez sino es que participen en el mismo crimẽ es irrita y nulla por derecho positiuo, sino precede canonica admonicion. Esto se prueua del Derecho en el qual se determina esto. Y Gregorio Decimo en aquel Capitulo, constitutionem, dize, que es necessario en la misma admonicion se declaren los nombres de aquellos que se han de amonestar, que no participẽ con los descomulgados. Ni contra esto haze q̃ los juezes en las descomuniones generales, tã solamente amonestan en general a los participantes. La razon es, porque aqui tan solamente determinamos que la tal excomunion no liga quanto a los efectos, pero es valida quanto a esto que el juez puede proceder a entredicho, y llamar el braço seglar contra los rebeldes: lo

Nauar. in Manu. c. 27.

qual declara muy bien el Doctor Nauarro en el Manual. La duda es si para que la descomunió sea valida sea necessaria por lo menos vna admonicion. El Padre Maestro Soto tiene que si.

Sot. in 4. d. 22. q. 1 ar. 2. con. 4.

Su razon es, porque la autoridad de descomulgar se funda en aquello que dixo Christo por San Matheo, *si Ecclesiam non audierit, &c.* Luego de derecho Diuino es, que preceda admoni

Mat. 18. si Ecclesia, &c.

cion para la descomunion. Porque no puede auer desobediencia a la Iglesia, ni puede ser vno inobediente, sino es que le amonesten primero. Esto se confirma, porque si vno ignora inuincible mente el precepto de la Iglesia puesto debaxo de descomunion, no incurre la descomunion conforme a vna probabilissima sentẽcia de la qual trataremos despues. Luego para incurrir la descomunion, necessaria cosa es que preceda la admonicion de la Iglesia, contra la qual sea inobediente.

Digo lo sexto. Para declarar esta duda sacado el caso del quinto dicho, toda descomunió puesta por el juez es valida, aunque no preceda admonicion ninguna, y esto estando en De-

Ca. sacrũ de sentẽt. excõm. in 6.

recho positiuo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. Esto se prueua de Innocencio III. El qual prohibe y manda a los juezes Eclesiasticos, que no pronuncien sentencia de descomunió, sino es precediẽdo admoniciõ. Y

Theolo. in 4. d. 18. Summist. verbo excõmun. Sylu. v. excõmu. 1. n. 4. Nauar. in Manu. vbi supra nu. 3. Couar. suo. cap. Alma 1. p. §. 9. nu.

dize luego, aunque la sentencia sea justa se prohibe el ingresso de la Iglesia por vn mes. Esto enseñan todos los Theologos, y todos los Sũmistas, Sylueiro, Nauarro, y Couarruuias. Y esta sentencia parece que esta difinida en el derecho.

Digo lo septimo, que toda descomunió puesta por el juez no auiendo precedido admonicion, es valida estando en derecho Diuino. Esto se prueua del dicho passado, porque si estando en derecho positiuo es valida, tambien sera valida estando en derecho Diuino. La razon es clara, porque si no fuera valida estando en derecho Diuino, no pudiera ser valida estando en derecho positiuo.

Digo lo octauo, si miramos el derecho humano, solo el pecado de desobediencia tomando la generalmente, es materia de descomunion, pero si miramos el derecho Diuino, el pecado que no tiene adjunta contumacia, o desobediẽcia, no es materia de descomunion.

7. & in c. medicalis de sentẽt. excommuni. in 6. D. Thom. 2. 2. q. 10. art. 2. ad 2.

Para declaracion desta verdad se ha de aduertir con el Doctor Angelico, que la obediencia se toma de dos maneras. La primera generalmente, segun que pertenece a todas las virtudes por las quales cumplimos los preceptos de todas las virtudes. Por el contrario desobediẽcia es no cũplir los preceptos de las virtudes. La segunda manera de obediencia es especial como virtud especial, por la qual cumplimos los preceptos de los superiores formalmente hablando, como manan y proceden de los superiores. Y desobediencia especial es, por la qual menospreciamos los preceptos de los superiores formalmente hablando. La primera parte deste dicho se prueua, porque como hemos dicho en las dudas passadas, la Iglesia tiene autoridad de descomulgar por el pecado passado que no esta perdonado por la penitencia, aunque no este condenado en el derecho. Luego estando en derecho positiuo basta la desobediẽcia general. Esto se confirma, porque si vno de pura ira mata vn Clerigo, queda descomulgado, aunque no pretenda menospreciar los preceptos, y mandatos de los superiores. Luego la desobediencia general es suficiente para que se incurra descomunion. La segunda parte deste dicho se prueua desto mismo, porque en el caso desta confirmacion se incurre descomunió y no ay contumacia, ni desobediencia contra la Iglesia. Luego contumacia y desobediencia contra la Iglesia, no es necessaria para incurrir descomunion. De lo qual se sigue, que por ningun derecho es necessaria contumacia, o desobediencia propria y especial contra la Iglesia, para que la descomunion sea valida. Esto se prueua de lo dicho en la conclusion passada. Este Corolario es contra algunos Doctores Canonistas, los quales refiere y sigue Couarruuias.

Couar. super c. Alma mater §. 9. n. 3.

La quarta duda es, si el pecado de ignorancia es suficiente materia de descomunion, o si la ignorancia excusa de la descomunion.

Digo lo primero. La ignorancia inuincible del pecado, contra el qual esta puesta la descomunion, escusa de la descomunion. Pongo exẽplo. Si vno matasse vn clerigo ignorando inuincible mente que es clerigo, este tal aunque es homicida no incurre la descomunion puesta en el Capitulo, *si quis suadente diabolo*. La razon es clara, porque en aquel Canon se castiga con pena de descomunion el sacrilegio de matar, o herir clerigo. Y este tal no cometio sacrilegio por la ignorancia que tenia. Luego no incurre la tal descomunion.

Digo lo segundo, si la obra ignorada no esta por otra parte prohibida por derecho Diuino, y el hõbre ignora con ignorancia inuincible el precepto y prohibicion de la Iglesia, so pena de descomunion latæ sententiæ, este tal no incurre

la des-

la descomunion. La razon ẽs clara, porq̃ la descomunion es pena que se incurre por algun pecado, y este tal no cometio pecado ninguno, porq̃ tiene ignorancia inuincible del mandato de la Iglesia. Luego no incurre descomunion.

Digo lo tercero, quando la ley Eclesiastica se pone debaxo desta forma, si alguno cometiere algun delicto prohibido por derecho Diuino, o a sabiendas hiziere alguna cosa, o presumiere hazella, o con atreuimiento temerario hiziere tal cosa este descomulgado, o otras semejantes palabras, la ignorancia del tal derecho aunque sea culpable escusa de la descomunion. De suerte, que el que tiene tal ignorancia no incurre la descomunion, sino es que la ignorancia sea afectada, y que sea como si lo supiesse.

D. Anto. 3. p. titu. 24. c. 36. num. 13. Sylu. v. ignorantia dicto. 4. Caiet. in 1. 2. q. 71 artic. 9. Theologi in addi. q. 2. a. 4.

Esta sentencia tiene San Antonino, y Sylvestro, y cita a Panormitano, y a Innocencio, y la misma tiene Cayetano, y todos los Theologos. La razon es, porque en aquellas palabras la Iglesia quiere castigar el pecado formal y querido formalmente, y pretendido, y el que tiene ignorancia no pretende formalmente cometer el tal delicto y pecado. Luego no incurre en la descomunion. De suerte, que para incurrir la tal descomunion es necessario querer y pretender aquel pecado formalmente.

La mayor dificultad es, quando ay ignorancia inuincible del derecho que manda alguna cosa so pena de descomunion. La dificultad es, si entonces escusa la tal ignorancia de la descomunion. Pongo exemplo. Vn rustico sabe muy bien que es pecado mortal matar vn clerigo, pero tiene ignorancia inuincible de aquel derecho, *si quis suadente diabolo*, en el qual se castiga con descomunion el tal delicto.

La duda es, si este tal rustico matando clerigo incurre la descomunion. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que ninguna ignorancia escusa de la descomunion ora este puesta la descomunion en derecho ora por el juez. Esta sentencia tiene la glosa sobre el Capitulo, *à nobis*, el segundo de *sententia excommunicationis*. Assi lo refiere Couarruuias. Y esta misma sentencia tienen otros Iuristas que el mismo refiere alli. Esta sentẽcia no tiene probabilidad ninguna, porque es contra la sentencia de todos los Theologos. Y en quãto a lo que afirma, que la ignorancia inuincible no escusa de la descomuniõ puesta por los estatutos de los ordinarios, parece que esta condenada en el Capitulo, *vt animarum saluti*.

Couar. super c. Alma. p. 1. §. 10. n. 8. & 9. D. Anto. 3 p. tit. 14. c. 33. Sylu. ver. ignoran. quæst. 8. dicto. 3. et excom. vltima §. 3. & excõmunicat. 2. not. 3. Summa Rosel. & Ang. Nauarro in Ma. c. 23

La segunda sentencia es, que la ignorancia inuincible escusa de la descomunion, aunque este puesta por el Derecho, aunque el pecado contra el qual se pone sea prohibido por derecho natural. Esta sentencia tiene San Antonino, Sylvestro, la Súma Rosela, y la Summa Angelica, Nauarro, y Victoria, y el Padre Maestro Soto. Esta sentencia tiene fundamento. Lo primero, porque Bonifacio Octauo, en el Capitulo, *vt animarum periculis*, declara el Derecho Diuino diziendo, que para quitar el peligro de las almas prohibe que las descomuniones puestas por los estatutos de los Ordinarios no liguen a los ignorantes. Y si alguno dixere que el Pontifice habla de las descomuniones puestas por los estatutos de los Ordinarios, contra esto es que el mismo peligro se sigue para las almas de las descomuniones puestas por los estatutos puestos por el Summo Pontifice. Principalmente, que el Summo Pontifice tiene poder ordinario. Lo segundo se prueua, porque la pena de descomunion se pone para euitar los delictos, y para que los hombres por temor de la pena no cayan en los delictos. Y es assi, que los q̃ ignoran con ignorancia inuincible la descomunion no pueden euitar los delictos por temor de la pena, pues no la saben. Luego la tal descomunion no los liga. Lo tercero se prueua, porque la descomunion no es valida, sino ay por lo menos pecado de desobediencia generalmẽte hablando de desobediencia, a lo menos estando en el Derecho humano. Y el que ignora inuincible mente el estatuto de la Iglesia sopena de descomunion, no tiene inobediencia alguna. Luego no incurre descomunion.

nu. 45. & c. 17. nu. 16. Victo. in addit. ad 3. p. super art. 2. Sot. 4. distin. 22. q. 1. art. 4. dub. vlti.

La tercera sentencia es, que la ignorancia inuincible escusa de la descomunion puesta por los estatutos de los Ordinarios, pero no escusa de la descomunion que esta puesta en derecho contra los pecados prohibidos por derecho natural. Esta sentencia la juzga por probable el P. Maestro Soto en el lugar alegado, y la tiene Adriano, y Mayores, y el Maestro Cano, y otros Doctores. Esta sentencia parece que esta difinida por Bonifacio VIII. en el Capitulo ya citado, *vt animarum periculis*, adõde determina que las descomuniones puestas por los estatutos de los Ordinarios no ligan los ignorantes: de lo qual parece, que estando en derecho Diuino la tal descomunion se incurria aunque la ignorassen. Declaremos la fuerça desta constitucion. Antes desta constitucion auia algun peligro de las almas, y no otro ninguno, sino que los ignorantes incurrian la descomunion. Luego cierto es que la incurrian. Item se sigue que la excomunion puesta por el derecho comun la incurren los ignorantes, porque no esta sacada ni exceptada en la tal constitucion. Lo segundo, otras penas se incurren, aunque aya ignorancia de la pena, como se vee claramente en el rustico que comete algun pecado mortal, y ignora que se le debe pena eterna, con todo esso la incurre, aunque la ignorancia fuesse inuincible, y lo mismo es del ladron, que ignora inuincible mente la pena de muerte puesta por la ley. Luego lo mismo sera de la descomuniõ. Lo tercero se prueua, porque si por alguna razon, estos que tienen esta ignorancia inuincible no incurren en descomunion principalmẽte ha de ser, porque se requiere cõtumacia y admonicion para incurrir la descomuniõ, la qual no puede auer en los que tienen ignorancia inuincible. Y es assi como diximos en lo passado, que no es necessaria contumacia ni admoniciõ. Luego incurrese en este caso la descomunion. Lo quarto se prueua, porque la descomunion puesta en el Capitulo, *Siquis suadente diabolo*,

Adria. in mate. de clauibus q. 3. Maiores in 4. d. 18. q. 4. Canus in addi. q. 21. a. 3.

castiga el sacrilegio cometido contra los clerigos, y es assi, que no tiene menor razon de sacrilegio en aquel que sabe este Canon, que en aquel q̃ no lo sabe porque todos sabẽ q̃ es sacrilegio. Luego el q̃ ignora este Canon tambiẽ incurre en la descomunion como el que lo sabe.

A esta duda se responde, que ambas a dos estas vltimas sentencias son grandemente probables, y se pueden muy bien seguir en conciencia. Esto se conuence cõ la autoridad de los Doctores que tienen estas sentencias, y con los argumentos que se hazẽ por ambas, que son muy probables.

Cap. IIII. De la sentencia de descomunion quando es injusta, si tiene algũ efecto.

PRimera conclusion, si el juez procede con odio y passion, y por esta razon descomulga guardando alias, todo lo necessario, la descomunion es valida y tiene su efecto. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es clara, porque en tonces la sentencia propriamente y en todo rigor no es injusta sentencia, sino apassionada, porque procede de passion. Luego la tal sentencia tiene efecto y liga.

D. Thom. in addic. q. 21. art. 4.

Segunda conclusion, si la sentencia del juez es injusta de parte de la cosa, o del modo de proceder, de suerte que irrite y annule la sentencia, no tiene efecto ninguno ni liga. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. La razon es clara, porque la tal sentencia es como sino fuesse. Luego no tiene efecto ninguno ni liga a aquel contra quien se da la tal sentencia.

La duda es, si para que la descomunion sea valida, basta que la causa sea legitima segun lo alegado y prouado, aunque en realidad de verdad no sea assi, y la sentencia se da contra innocente. La razon de dudar es, porque la sentencia Ecclesiastica que se pronuncia segun lo alegado y prouado, aunque sea acerca de beneficios que se han de dar, o quitar es valida. Luego de la misma manera la sentencia de descomunion, que pronuncia el juez segun lo alegado y prouado valida es. Esto se confirma, porque Vrbano primero, en el Capitulo, *quibus*, dize que la sentencia del Obispo se ha de temer grandemẽte aunque sea injusta. Y lo mismo dize San Gregorio en el Capitulo, *pastoris*, y Innocencio tercero, el Capitulo *per tuas*, determina, que no se ha de oyr el descomulgado que le descomulgaron por sentencia injusta, en la qual vuo error tolerable, y no le han de oyr en juyzio, sino es que pida la gracia de la absolucion. Y el mismo Innocencio en el Concilio Lateranense determina que el tal descomulgado ha de ser absuelto.

Vi. q. 3. c. quibus.

Cap. per tuas de sententia excomunicationis.

Digo lo primero. La sentencia de descomunion cierta, en caso de duda pronunciada del juez, segun lo alegado y prouado, es valida, y tiene efecto. Pongo exemplo.

Ay pleyto entre dos personas, y realmẽte ay duda, porq̃ ay Iuristas doctos que defiendẽ qualquiera de las partes: si el juez pronuncia sentencia legitimamente mandando alguna cosa so pena de descomunion latæ sententiæ contra alguna de las partes obliga en el foro de la conciencia. Esto enseñan todos los Theologos, y todos los Canonistas. La razon es clara. Porq̃ quando ay duda, la sentencia legitima del juez determina lo que es justo, y aquello se ha de tener por cierto.

Digo lo segundo. La excomuniõ injusta cuya injusticia es notoria y manifiesta, a aquel, cõtra quien se pone, pero procede segun lo alegado y prouado, obliga en el foro exterior, y por razon del escandalo obligara en el foro de la conciencia, de tal suerte, que el tal assi descomulgado esta obligado a auerse como descomulgado en las obras exteriores. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar de Sancto Thomas arriba citado.

Toda la dificultad esta, si esta sentencia no auiendo escandalo obliga en el foro de la conciẽcia. En lo qual ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que la tal sentẽcia obliga en el foro de la conciencia. Assi lo enseña Alexandro de Ales, y Paludano, y Durando, y Couarruuias y otros muchos Iuristas. La segunda sentencia es, que la tal descomunion es irrita y nula y no obliga en conciencia. De suerte que sino es por razon del escandalo se puede muy biẽ auer en el foro de la conciencia como sino estuuiera descomulgado. Esta sentencia tiene Graciano en el Capitulo, *si Episcopus*, adonde aduierte que Vrbano, y Gregorio, no dixeron que la tal sentencia era valida, sino que se auia de temer. Esta misma sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y Adriano, y Mayores, y Cayetano.

Alex. 4. p. q. 81. mẽbr. 1. Pal. in 4. d. 18. q. 1. art 2. Dur. q. 3. Couar. super ca alma mat. n. 5. 6. & 7. Sot. in 4. d. 22. q. 1. art. 3. Adria. loco citato Mayores d. 18. q. 2. Caie. 2. 2. c. 76. ar. 4 ad 2.

Digo lo tercero. La descomunion injusta q̃ tiene causa injusta, aunque sea el error tolerable y proceda segun lo legitimẽ alegado y prouado es irrita y nula en el foro de la conciẽcia. Porque este tal en realidad de verdad no esta descomulgado, sino presumese que lo esta. Luego no obliga en conciencia. Declaremos mas esta razon, la descomunion es verdadera pena y censura que se ha de incurrir por verdadera culpa. Luego adonde no ay verdadera culpa, no se incurre descomunion.

Digo lo quarto. Si el tal descomulgado y por su proprio nombre denunciado, y aunque peque mortalmente por razon del escandalo exercita alguna obra de su proprio oficio aunque sea Ecclesiastico, valido es lo que haze. Pongo por exemplo. Si el tal es Obispo y da vn beneficio, o si es juez y pronuncia sentencia, o si es sacerdote y exercita algun orden, todas estas cosas son validas, y aunque celebre no incurre irregularidad. Esto se sigue claramente del dicho passado, porque la tal no es verdadera descomunion.

A la razõ de dudar se ha de respõder, q̃ aunq̃ la sentẽcia del juez acerca de beneficios y pronũciada segun lo alegado y prouado sea valida en el

en el foro de la cõciẽcia, no ſe ſigue de ay que la deſcomunion anſi pronunciada obligue en el foro de la conciencia. La razon de diferencia es, porque lo primero es neceſſario para el bien comun de la Igleſia, y no lo ſegundo.

A la confirmacion ſe reſponde, que aquellos teſtimonios ſolamẽte dizen que la tal excomunion ſe ha de temer en el foro exterior, pero no dizen que ſea valida en el foro de la cõciencia. Y aſsi es, que en realidad de verdad no obliga en conciencia.

Cap. V. De la cauſa eficiente de la deſcomunion, eſto es, de aquellos que pueden deſcomulgar.

PRimera concluſion. Todos aquellos que pueden pronunciar ſentencia en el foro Eccleſiaſtico, ora ſea por poder ordinario, ora por comiſsion pueden deſcomulgar como los Obiſpos, Priores, Abbades, Guardianes. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcípulos, y eſto enſeñan todos los demas Doctores. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque aſsi eſta determinado en el derecho. Lo ſegundo ſe prueua del vſo comun de toda la Igleſia. Porque todos eſtos deſcomulgan.

D. Thom. in addit. q. 22. a. 1. & 2. Cap. cum ab Eccleſiæ & ca. duo ſt. mul de officio ordinarij, & in alijs.

Segunda concluſion. Todos los fieles eſtan obligados a euitar a qualquier deſcomulgado de qualquier juez Eccleſiaſtico que eſte deſcomulgado. Eſta concluſion ſe prueua. Lo primero del vſo de la Igleſia. El deſcomulgado por vn Obiſpo le euitan todos los fieles de la Igleſia. Lo ſegundo, porque el deſcomulgado por vn juez Eccleſiaſtico, verdaderamente eſta deſcomulgado: luego hanle de euitar todos los fieles de toda la Igleſia.

Tercera concluſion. Los Obiſpos por fuerça y virtud del derecho Diuino tienen autoridad de deſcomulgar. Eſto ſe prueua de lo que dize Chriſto nueſtro Señor por San Mattheo, *quodcunque ligaueritis*. Lo ſegundo, porque los Obiſpos por fuerça y virtud de derecho Diuino ſon Paſtores que han de apacentar y curar ſus ouejas, y no lo pueden hazer, ſino es teniendo autoridad de deſcomulgar. Luego tienenla.

Quarta concluſion. Los demas juezes Eccleſiaſticos tienen autoridad de deſcomulgar por comiſsion. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque no ay razon ni teſtimonio que conuença que tienẽ autoridad de deſcomulgar por fuerça y virtud del derecho Diuino. Lo ſegundo, porque ſi algunos la auian de tener, eran los proprios curas y eſtos no la tienen, como conſta del vſo, luego ningunos.

Acerca deſtas cõcluſiones ay duda, ſi el Obiſpo puede deſcomulgar a ſu ſubdito fuera de ſu territorio, y lo miſmo es de otro qualquier juez Eccleſiaſtico. La razon de dudar es, porque es ſu Paſtor y Prelado, y aſsi le puede abſoluer fuera de ſu territorio. Luego puedele abſoluer. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres: la primera ſentẽcia es, q̃ el Obiſpo, o juez Eccleſiaſtico no puede deſcomulgar fuera de ſu territorio. Eſta ſentencia tiene Gabriel, y Bartolome con otros muchos Iuriſperitos, los quales refiere Couarruuias. *Gabr. in 4. d. 18. q. 2. Couar. in relectio. Super c. Alma mater 1. par. §. 2. num. 3.*

La ſegũda ſentẽcia es, q̃ el Obiſpo puede deſcomulgar a ſu ſubdito fuera de ſu territorio. Deſte parecer ſon muchos Theologos, y Canoniſtas, particularmente hablãdo de la deſcomunion particular, con la qual deſcomulga nominatim.

Digo lo primero, q̃ el Obiſpo no puede deſcomulgar por eſtatuto general, o con general deſcomunion al que peca y comete delicto fuera de ſu territorio. Eſto ſe prueua lo primero, de qual Capitulo, *vt animarum periculis*, adonde Bonifacio VIII. determina que el Eſtatuto del Ordinario pueſto ſopena de deſcomunion, no liga al que comete el delicto fuera de ſu proprio territorio. Lo ſegundo ſe prueua, porque el Obiſpo no tiene juriſdiction reſpecto de aq̃l que comete delicto fuera de ſu territorio. Luego no lo puede deſcomulgar.

Digo lo ſegundo, q̃ el Obiſpo no puede deſcomulgar con deſcomunion particular y nominatim, al que comete el delicto fuera de ſu territorio. Eſto ſe prueua lo primero, porque el Obiſpo no puede caſtigar con pena temporal al que comete delicto fuera de ſu territorio, como cõſta de aquel Capitulo, *vt animarum periculis*, en el qual ſe manda que no obedezcan al Prelado que pronuncia ſentencia fuera de ſu territorio. Luego tampoco puede caſtigar con deſcomunion particular. Lo ſegundo, porque el Rey no puede caſtigar al que comete delicto fuera de ſu territorio, como conſta del vſo. Luego tampoco podra el Obiſpo.

Digo lo tercero. Si el ſubdito comete vil delicto en el proprio territorio del Obiſpo, ſe podra muy bien caſtigar con deſcomunion aunq̃ huya a otro Obiſpado. Eſta concluſion ſe prueua. Lo primero, con la razõ de dudar que ſe puſo al principio. Lo ſegundo ſe prueua, porque en aquel Capitulo, *vt animarum ſalutẽ*, ſolamente ſe ſaca el caſo, quando el ſubdito peca en el ageno territorio. Lo tercero ſe prueua, porq̃ de otra ſuerte la juriſdiction de los Obiſpos ſe defraudaria en muchos caſos. La razon es, porque deſpues q̃ el ſubdito peca en el proprio territorio podria huyr a otro Obiſpado, y anſi no incurriria la deſcomunion de ſu proprio Obiſpo. *10. q. 3. per tres, o quatro capitulos. Syl. verbo excommunicat. 1. num. 7. Turrecremata 2. quæſt 2. Caſtro de iuſt. hæreticorũ punitione c. 19 & 20. Soto 4. q. 2. art.*

La ſegunda dificultad es ſi eſta poteſtad de deſcomulgar q̃ ay en los Obiſpos, y Prelados ſe eſtiende a los difunctos. Eſta dificultad mueue Graciano.

Digo lo primero. La autoridad de la Igleſia no ſe eſtiende a ligar con deſcomuniõ, o abſoluer de la deſcomunion, a los difunctos. Eſta cõcluſion tiene Syluestro, y Turrecremata, Caſtro, y el Maeſtro Soto. La razon es, porque para la deſcomunion ſe requiere admonicion, la qual no puede auer acerca de los difunctos. Luego tampoco los puede deſcomulgar.

Digo lo ſegundo. Quando la Igleſia pronuncia ſentencia de deſcomunion contra los difunctos, o abſolucion para ellos, derechamente no

no obliga ni liga a los difunctos, sino a los viuos. De suerte, que los viuos no pueden comunicar con ellos en los sacrificios, y quando los absuelue se da facultad a los viuos para poder comunicar con ellos. Y desta manera se ha de entender el vso de la Iglesia quando descomulga, o absuelue a los muertos.

Digo lo tercero. Que la Iglesia por la tal absolucion verdaderamente cierra, o abre la puerta del Reyno de los Cielos. La razon esta clara, y se colige de lo dicho en la passada conclusion.

Quarta conclusion. El suspenso, o descomulgado no puede descomulgar a otro. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque el descomulgado esta impedido para descomulgar a otro, y para pronunciar sentencia de descomunion como despues diremos.

D. Thom. in addit. q.21.a.3.

Quinta conclusion. Ninguno puede descomulgar a si mismo, o a otro ygual, o superior. Esta conclusion es de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque el descomulgar es obra que mana y procede de jurisdiction, y ninguno tiene jurisdiction sobre si mismo, o sobre otro ygual o superior.

Artic. 4.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si el Papa se puede descomulgar a si mismo. La razon de dudar es, porque el Papa se puede conceder indulgencias a si mismo, luego tambien se puede descomulgar. Porque lo vno y lo otro es obra de jurisdiction.

A esta duda se responde, q̃ el Papa no se puede descomulgar a si mismo. Assi lo enseña el Padre Maestro Soto, y da la razon, porque la descomunio se exercita por fuerça coactiua, y ninguno puede exercitar acerca de si mismo fuerça coactiua. El conceder indulgencias, no pertenece a la tal fuerça y assi puede exercitar jurisdiction acerca de si mismo, concediendo indulgencias, y desta manera, y por este camino suelta el Padre Maestro Soto la razon de dudar. Pero esto tiene toda via dificultad, porque la jurisdiction siempre dize superioridad, aunq̃ sea en el conceder de las Indulgencias. Por lo qual se puede responder mucho mejor, que el Papa siempre queda subdito a las llaues de la Iglesia en orden al bien espiritual, pero no quanto al foro exterior, y assi puede muy bien conceder se indulgencias, particularmẽte si manda a otro que se las conceda, como puede ser absuelto de los pecados en el foro de la conciencia. Pero el Papa no esta subjecto en el foro exterior a nadie, y assi no puede ser descomulgado. Otra diferencia puede auer entre la descomunion y cõcesion de las Indulgencias. El que descomulga es causa principal de la descomunion: pero el Papa en el conceder de las indulgencias, hase como causa ministerial, y es grande inconueniente que aya alguno en la tierra que sea causa principal, respecto del Summo Pontifice, y assi nadie le puede descomulgar. Pero no es inconueniente que aya alguna causa ministerial, respecto del Summo Pontifice, como lo es el sacramento de la penitencia, y assi el Papa en el conceder de las Indulgencias, hase como causa ministerial, y inadequata, respecto de si mismo.

Sot. in 4. d.21.q.1. art.2.

Sexta conclusion. La comunidad no puede ser descomulgada. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Prueuase lo primero, del vso de la Iglesia, la qual nunca descomulga comunidad ninguna. Lo segundo se prueua con esta congruencia: porque la descomunion nunca se incurre sino es por pecado mortal, y el pecado mortal hallase en los singulares, y no en toda la comunidad, antes apenas es creyble, que toda la comunidad cõuenga en algun pecado mortal.

Artic. 5.

La duda es, si la descomunion puesta contra la comunidad, sea valida. En esta duda Syluestro tiene que si, y lo mismo tienen otros Doctores. El Padre Maestro Soto tiene la parte negatiua, y lo mismo tiene Ricardo, y la razon destos dos Doctores, es porque de otra manera podria ser alguno descomulgado sin pecado, como sino consintiesse en el pecado de la comunidad.

Sylu. excõmunicatio. 1. §. 6. Soto in 4. d.22.q.2. art.2. Ricar. in 4. d.18.

A esta duda se responde ser probable sentencia, que no es valida la tal descomunion, pero mas probable es lo contrario. La razon desto vltimo es, porque puede ser assi que la comunidad sea digna de ser descomulgada. A la razon de dudar se respõde, que el innocente no incurre la descomunion sin pecado mortal, y assi no ay peligro ninguno del innocente.

Septima conclusion. El descomulgado vna vez puede ser otra vez descomulgado. Esta cõclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, en la question ya alegada. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque la descomunion, no solamente es pena sino tambien medicina, y la medicina se puede otra vez iterar. De suerte que el tal esta descomulgado por otro titulo, y por otra causa.

Artic. 6.

Pero hase de aduertir, que el que esta descomulgado cõ dos descomuniones, no peca mas en comunicar con los demas fieles, ni los demas fieles en comunicar con el. La razõ es, porque no ay mas que vn precepto, y debaxo de vna misma razon formal de no comunicar con los demas fieles, ni los demas fieles con el.

Cap. VI. De la virtud y eficacia de la descomunion.

NEcessario es declarar la virtud y eficacia, de la descomunion. En primer lugar sera bien tratar de la descomunion menor, y luego diremos de la mayor.

Primera conclusion. El que esta descomulgado con descomunion menor, peca mortalmente recibiendo los sacramentos. Esta es doctrina de todos los Theologos, particularmente discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero, porque como consta de la difinicion de la descomunion, la descomunion directamente pro-

In addit. q.21. art. 1.

prohibe el llegarſe a los ſacramentos. Luego es pecado mortal. Porque es materia graue, y aſsi la tal ley obligara a pecado mortal. Lo ſegundo ſe prueua del Capitulo, *ſi celebret*, en el qual ſe dize, que el deſcomulgado con deſcomunió menor peca grauemente celebrando, lo qual ſe entiende, porque recibe ſacramento. Luego peca mortalmente. Porque el pecado venial no es graue pecado. Haſe de aduertir acerca deſta cóclusion, que ſe entiende regular y comunmente hablando, porque en algú caſo podria ſer no fueſſe pecado mortal. Como en caſo que ſe infamaſſe grauemente, y ſe manifeſtaſſe por no llegar a recebir algun ſacramento.

Can. ſi celebret de cleri. excommu.

Segunda concluſion. Elegir a ſabiẽdas el que eſta deſcomulgado con deſcomunion menor para alguna dignidad Eccleſiaſtica, es pecado mortal. Eſta concluſion afirman todos los Doctores en el lugar citado. Eſta cõcluſion ſe prueua lo primero, porque la tal election eſta prohibida por vna ley juſta y ſancta, y la materia es graue. Luego es pecado mortal. Lo ſegundo ſe prueua, porqué la tal election la ha de irritar el ſuperior, ſi la hazen. Luego es pecado mortal hazerla. Haſe de aduertir que la tal election no es irrita y nulla luego, ſino haſe de irritar como ſe dize en el texto alegado; y ſi la tal election ſe haze ignorantemente, porque no lo ſabian los electores, no ſe ha de irritar, porque el texto ſolamente dize, quando le eligen a ſabiẽdas. Eſto es contra algunos Canoniſtas, los quales cita y ſigue Couarruuias.

Couar ſuper c. Almaman ter, 6. 8. n. 3.

La duda es, ſi el deſcomulgado, con deſcomunion menor peca mortalmente miniſtrando los ſacramentos. En eſta dificultad. La primera ſentencia es, que no es pecado ninguno. Aſsi lo enſeña Nauarro. La ſegunda ſentencia es, que es pecado mortal, aſsi lo enſeña Syluestro.

Nauar. in Man. cap. 24. Syl. v. excommuni. 4.

A eſta duda ſe reſponde, que no es pecado mortal, ſino venial. Eſta ſentencia es media, y comun entre los Doctores, en el lugar citado, prueuaſe lo primero. Porque en el Capitulo, *ſi celebret*, del que celebra en deſcomunió menor, ſe dize, que peca grauemente, en lo qual ſe ſignifica ſer pecado mortal, y del que miniſtra tan ſolamente ſe dize, que peca. Luego ſolamente peca venialmente. Lo ſegundo ſe prueua, porque el que eſta en deſcomunion menor ſolamẽte eſta prohibido de miniſtrar los ſacramentos por cierta decencia, que ello de ſi no eſta directamente prohibido, como conſta de la difinicion de deſcomunion menor: luego no es mas que pecado venial. Lo vltimo, porque no ay ley ni razon que conuença ſer pecado mortal.

Tercera concluſion. Si el deſcomulgado con deſcomunion menor celebra, no eſta irregular ni incurre irregularidad. Aſsi lo enſeña Syluestro, y todos los Doctores, y aſsi ſe determina en el Capitulo, *ſi celebret*. La razon es, porque no ay irregularidad, ſino es que eſte expreſſamẽte en el derecho y la tal irregularidad no la ay en el derecho. Eſto es lo que toca a la deſcomunion menor, agora hemos de dezir de la deſcomunion mayor.

Syluеſt. v. irregularitas, 7. 13.

Primera concluſion. La deſcomuniõ mayor trae conſigo catorze incomodos. El primero es, que la deſcomunion mayor priua de la comunion de los ſacramentos, actiua, y paſsiua, y el que eſta deſcomulgado, con la tal deſcomunion, ni los puede miniſtrar, ni recebir. Aſsi lo enſeñan todos los Doctores, y ſe determina en el derecho. Lo ſegundo es, que el deſcomulgado con deſcomunion mayor queda priuado de los ſufragios de la Igleſia. Eſto ſe colige de la difinicion de la deſcomunion que a boca llena tiene nombre de deſcomunion. Lo tercero es, ſi el deſcomulgado ſe ordena, o vſa del orden que recibio, queda irregular como conſta de la materia de irregularidad. Lo quarto es, que el deſcomulgado con la tal deſcomunion, eſta entredicho, de ſuerte que no puede oyr los Diuinos oficios. Lo qual conſta del derecho. Lo quinto es, que el deſcomulgado con deſcomunion mayor, queda ſuſpenſo de oficio y beneficio Eccleſiaſtico, de tal ſuerte, que ſi es juez Eccleſiaſtico, no puede juzgar, ni dar Beneficio, ni haze los frutos del Beneficio ſuyos. Aſsi eſta determinado en el derecho, en el Capitulo *paſtoralis*, *de appellationibus*. Lo ſexto es, que ſi le dan al tal vn Beneficio, la tal colacion no vale nada *ipſo iure*, como ſe determina en el Capitulo *poſtulaſti*, y en el Capitulo, *cum bono*. Lo ſeptimo es, q̃ el deſcomulgado, queda priuado de voz actiua y paſsiua para toda dignidad Eccleſiaſtica de ſuerte, que ni puede elegir, ni ſer elegido. Eſto ſe determina en el derecho. Lo octauo es, que las gracias y conceſsiones alcançadas del Sumo Pontifice, no le valen al deſcomulgado, ſino es que eſten alcançadas ſobre el articulo de la deſcomunion. Eſto ſe determina tambien en el Derecho. Lo nono es, que los ſubditos de qualquier deſcomulgado por el miſmo caſo quedan libres de ſu obediencia y fidelidad, aun que eſte confirmada con juramento. Aſsi ſe determina en el Derecho. Lo decimo es, que el deſcomulgado eſta excluſo de todas las actiones forenſes y ciuiles. Pongo exemplo, no puede juzgar, y ſi pronuncia ſentencia, no vale nada. Aſsi ſe determina en el derecho, y el tal deſcomulgado, no puede ſer procurador en juyzio, ni teſtigo, ni puede inſtituyr procurador, ſino es que el miſmo deſcomulgado en el tal juyzio ſea reo. Aſsi ſe determina en el derecho. Lo vndecimo es, que al deſcomulgado ſe le prohibe toda comunicacion ciuil cõ los fieles, aun por cartas, o por tercero, y no le puede hazer ſalutacion, o hablar con el, ni comer con el combidandole, o ſiendo combidado. Aſsi lo determina el derecho. Lo duodecimo es del Concilio Tridentino, en el qual ſe determina queſi el deſcomulgado perſeuerare en la deſcomunion, por vn año entero, ſe pueda proceder contra el, como contra ſoſpechoſo de heregia. Lo tercio decimo, es que el deſcomulgado le priuan de ſepultura Eccleſiaſtica. Aſsi ſe determina en el derecho. Lo decimo quarto es, que los demas fieles no pueden comunicar con el, ni en las coſas ſagradas, ni en las coſas ciuiles, y eſto en pena y odio del deſcomulgado. Eſto ſe de-

Cap. ſi celebret, de cleri. excõmunica. c. cum illorũ de ſententia excommuni cationis.

Ex c. reſponſo, & ex ca. Alma mater de ſententia excom muniç. in 6.

Ca. poſtulaſti, de cleric. excom. & in c. cum bono de ætate, & qualit. ordinãdorum.

Cap. cum inter de electione, & c. cũ inter dilectos de conſuetud. Cap. 1. de reſcriptis in 6.

Cap. nos Sanctorũ & cap. iuratis 15. q. 6.

Cap. adueſus de immuni. eccleſiarũ & c. aui diuimus, 24. q. 1.

Cap. decernimus, & cap. 2. de exco. Ca. nuper, & cap. ſi aliquãdo de ſent. excom. & ca. admonemus, q. 3. & cap. 2. de except. Conc. Tri. ſeſ. 25. c. 3. de reſ.

Ca. sacris de sepulturis.

termina en el Canon decimo de los Apostoles, y en el Canon duodecimo, y en otros muchos derechos.

Acerca desta conclusion, de la primera duda si es pecado mortal, que el mismo descomulgado comunique cõ los demas fieles en todas las cosas dichas, que estan prohibidas. Para lo qual se ha de aduertir, que todas las cosas prohibidas se reduzen a tres generos, o maneras de cosas. La primera es, y mas principal la q̃ es propria del Christiano, qual es la cosa sagrada, como la comunicacion en los sacramẽtos, en los sacrificios, en el culto Diuino, y en los Diuinos oficios. La segunda manera de cosas es la comunion, como secundaria de los fieles, y de la republica Christiana, como la comunicacion en confirmar las elections, y en el dar de los beneficios, y en todas las obras judiciales que pertenecen al foro Ecclesiastico. La tercera manera es, de obras que miran la comunicaciõ de la republica Christiana, y su policia, no en quanto es republica Christiana, sino segun vna general razon. Esta es doctrina de Cayetano. Esto sea puesto sea.

Caie. verbo excommunicatio circa finem. In addit. q. 21. art. 1. Cap. sacratis de ijs quæ vi metusve causa fiũt capi. significauit. de sententia excommunicationis.

La segunda conclusion. La comunicaciõ del descomulgado con los fieles en las cosas de la primera manera, de si es pecado mortal. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y todos los Iuristas. Esta conclusiõ se prueua del derecho, en el qual grauissimamente se prohibe y veda la participacion y comunicacion del descomulgado, en estas cosas. Lo qual se toma de vna grauissima razon. El tal descomulgado, comunicando en estas cosas haze cõtra vn precepto de la Iglesia en vna cosa grauissima. Luego es pecado mortal. Esto se entiende de si, por que en algun caso podra ser que no sea pecado mortal, de lo qual hemos de dezir abaxo.

Acerca desto es la primera dificultad de las cosas de la segunda y tercera manera, si es pecado mortal que el descomulgado comunique en ellas. En esta dificultad ay dos sentẽcias. La primera dize dos cosas. La primera es, que el descomulgado que comunica en las cosas de la tercera manera, no peca mortalmente de si, y esta es comun sentencia de los Theologos. La razon es, porque comunicar en las cosas ciuiles no es materia graue, ni tambien la descomunion directamente no priua de la comunicaciõ ciuil. Lo segundo dize esta sentencia, que la comunicacion del descomulgado en las cosas del segũdo y tercero genero, no es pecado mortal de si, por razon de la prohibicion Ecclesiastica, pero puede ser pecado mortal, como dizen, *per accidens*. La razõ de lo primero es, porque estas cosas no se prohiben al descomulgado en primer lugar, y como principalmente, sino como secundariamẽte. Luego no es pecado mortal, quanto es de parte de la prohibicion Ecclesiastica. Exemplo desto es, si vn descomulgado fuesse testigo en vna causa Ecclesiastica. La razon de lo segundo es, porque alguna vez puede acontecer que en estos casos aya grauissima injusticia. Pongo exemplo, como si el descomulgado en el foro Ecclesiastico, o ciuil juzgasse. En el tal caso es pecado mortal, porque el tal juyzio es vsurpado. Pero no es pecado mortal de desobediencia, por razon de la prohibicion de la Iglesia. Lo mismo es si el descomulgado da vn beneficio, es pecado mortal no por razõ de la prohibicion, sino porque no es valida la colacion, y esta es la comun sentencia de los Theologos y Iuristas.

La segunda sentencia es, que el descomulgado que comunica con los demas fieles en las cosas del segũdo, y tercero genero, de si peca mortalmente. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos. Prueuan esta sentẽcia, porque es ley humana, q̃ el descomulgado no comunique con los demas fieles en estas cosas, y la materia es graue, como lo es dar beneficio Ecclesiastico, confirmar election, eligir Prelado, pronũciar sentẽcia, aunque sea en el juyzio ciuil: luego es pecado mortal, de lo qual se sigue, que aũ que hablar, o comer con el descomulgado, vna vez, o dos vezes tan solamente sea ligera materia, y pecado venial, pero muchas vezes es materia grauissima si se haze sin necessidad, y parece que se haze en menosprecio de la descomunion, y es pecado mortal, y que el descomulgado pronuncie sentencia, aunque sea ciuil es materia graue, y pecado mortal, no solamente por ser juyzio vsurpado, sino tambien porque es pecado de desobediencia contra el precepto de la Iglesia, y lo vno y lo otro se ha de declarar en la confession. A esta duda se responde, que la vna sentencia y la otra es muy probable, y se puede seguir, y esto se conuence con la autoridad de los Doctores que tienen la vna y la otra sentencia, y con las razones que se hazen por ambas sentencias.

La segunda dificultad es, si vn descomulgado que haze penitencia delante de Dios, de tal suerte que despues de descomulgado, y estando descomulgado se pone en gracia, luego en poniendose en gracia goza de la comunion de la Iglesia. En esta duda algunos Doctores enseñan, que el tal descomulgado luego que se pone en gracia de Dios participa los generales sufragios de la Iglesia, porque participa la comunion interna, esta sentencia tiene Ricardo, y Turrecremata, y el Maestro Victoria dizen que tuuo esta sentencia. La misma tienen todos los Canonistas, y Ostiense dize que el ministro de la Iglesia en quanto ministro de la Iglesia puede ofrecer sacrificio por este tal. Lo mismo enseña Nauarro, y Couaruuias, y muchos conceden que este tal puede ser absuelto de los pecados, sin ser absuelto de la descomunion. Assi lo tiene la Summa Angelica. La razon desta sentẽcia es, porque cessando la causa, cessa el efecto, y el pecado mortal es la causa, por la qual se incurre la descomunion: luego en cessando el pecado cessa la descomunion. Esto se cõfirma, porque la Iglesia que es madre piadosa no parece que tiene intencion de priuar a este tal amigo de Dios de los sufragios comunes de la Iglesia, pues siendo miembro viuo de Christo participa de la influencia de Christo.

Ricar. in 4. d. 18. q. 2. Turrecrema. Cano. si quis Episcop. 11. q. 7. Hostiẽ. ca. cũ voluntate de sent. excõ. Naua. in manu. c. 27. nu. 18. Couar. sup. c. Alma mat. in 1. part. relectionis.

A esta duda se responde, ser cosa cierta, que el tal

sal queda priuado de la comunion exterior de de los ſacramentos, y de la interior que proui-ene de todos los ſufragios de la Igleſia, y de todas las obras ſagradas y ciuiles. De ſuerte que queda como antes que tuuieſſe contriciõ. Eſta ſentencia tiene Adriano, y el Padre Maeſtro Soto, y comunmente los Theologos. Eſto ſe prueua lo primero de Innocencio tercero, el qual lo determina anſi en el Capitulo *à nobis*, el ſegundo de *ſententia excommunicationis*.

Adria. in 4. in materia de clauibus, q. 3 Sot. d. 22. q. 1. art. 1. Theo. in addi q. 2. art. 1.

Lo ſegundo ſe prueua, porque eſte tal verdaderamente eſta deſcomulgado. Luego eſta priuado de todas eſtas coſas. A la razon de dudar ſe reſponde, que el pecado mortal fue cauſa para incurrirſe la deſcomunion al principio, pero ſupueſto el pecado dura la tal pena, como pena del pecado paſſado, el qual no fue cauſa ſino al principio. A la confirmacion ſe reſponde, que la Igleſia no pretende ligar con la deſcomuniõ, ſino es al que peca mortalmente, pero deſpues de auer pecado mortalmente en pena del pecado paſſado le priua de todas las coſas dichas, como a verdaderamente deſcomulgado.

Pero aduierte muy bien el Padre Maeſtro Soto contra algunos Doctores, que eſte tal pueſto ya en gracia, no queda priuado del fructo de la participacion de los juſtos, por ſer miembro viuo de Chriſto, y tambien, porque eſta participacion no nace de la intencion, o aplicacion de la Igleſia, ſino de la naturaleza de la charidad.

La tercera duda es, ſi el deſcomulgado en todos los caſos eſta obligado a apartarſe de todas eſtas coſas prohibidas. La duda es, ſi con peligro de vida, o la fama, o de la haziẽda, eſta obligado a apartarſe de todas eſtas coſas.

Digo lo primero. Ningun miedo puede eſcuſar al deſcomulgado de pecado mortal, ſi haze alguna coſa contra lo que le tiene prohibido la Igleſia por ſus leyes quando el tal miedo ſe le ponen para irriſion de la Fe, o de la deſcomuniõ, o del poder de la Igleſia. Declaremos eſto. Vn herege para irriſion de la Fe pide a vn fiel q eſta deſcomulgado que comunique con el en alguna coſa ſagrada ſopena que le quitara la vida. Eſte tal eſta obligado a perder la vida, antes que hazer tal coſa, y pecara mortalmente, pecado muy graue, ſi lo haze. En eſto conuienen todos los Doctores, y eſto parece que determina Innocencio tercero, en el Capitulo, *Sacramentis*.

Ca. ſacramẽtis, de ijs quæ vi, metus ve cauſa fiunt.

La razon es, porque no ſolamente el deſcomulgado, ſino otro qualquiera eſta obligado a poner la vida por bien comun, y quando peligra el bien comun de la Fe, y de la Igleſia: luego tambien el deſcomulgado.

Digo lo ſegundo, que el deſcomulgado no tolerado de la Igleſia no puede exercitar ſin pecado mortal obra alguna que requiera juriſdiction, particularmẽte Eccleſiaſtica. La razon es, porque eſte tal aunque pretenda abſoluer real y verdaderamente, no abſuelue, porque no tiene juriſdiction, por lo menos carece del vſo della: luego es ſacrilego abſoluiendo. Eſto ſe confirma, porque ſeria juyzio vſurpado en coſa graue, y anſi ſeria pecado mortal.

Digo lo tercero el temor razonable de muerte, o de infamia, o de alguna grande perdida de hazienda, eſcuſaria al deſcomulgado de pecado, ſi comunicaſſe con los demas con las coſas que no requieren juriſdiction: lo qual ſe ha de entender con dos limitaciones. La primera es, quando no ay eſcandalo, que ſi lo vuieſſe no podria ſin pecado mortal. La ſegunda es, que el tal deſcomulgado ſe diſponga todo lo que fuere poſsible para la tal obra. Como ſi vuieſſe de comulgar, ha de procurar eſtar contrito. Eſto ſe prueua lo primero, porque como ſe colige de la doctrina de Sancto Thomas, muy probable coſa es, que las leyes Eccleſiaſticas no obligã con tanto detrimento, luego el deſcomulgado en el tal caſo no eſta obligado a no comunicar con los demas. Lo ſegundo, porque aunque la Igleſia pudieſſe obligar con tanto peligro y detrimento, no es coſa veriſimil que lo quiere hazer anſi, porque ſus leyes ſean tolerables y faciles. Para declarar mas eſto, ſe ha de aduertir, q̃ el Padre Maeſtro Soto refiere quatro caſos, en los quales es licito al pecador llegarſe al ſacramento del altar ſin confeſſarſe primero, aũque con contricion. Pero dize, que eſtos caſos ſe hã de entender quando no ay pecado que tenga annexa deſcomunion, porque a los deſcomulgados no es licito llegar al ſacrameato del altar, ſacado el articulo de la muerte, lo miſmo dize en otro lugar quanto al ſacramento de la penitencia: lo miſmo enſeña el Padre Maeſtro Cano. Pero otros muchos Doctores enſeñan, que puede auer caſo, en el qual puede el deſcomulgado ſin pecar mortalmente, llegarſe al ſacramento del altar, y eſta tengo por verdadera ſentencia, y doctrina del Doctor Angelico, adonde ſe dize, que ſi el ſacerdote deſpues de auer començado la conſagracion ſe le acuerda auer cometido algun pecado mortal ha de hazer penitencia verdadera y tener contricion con propoſito de confeſſarſe, lo miſmo es ſi ſe acuerda, que eſta deſcomulgado. Pero ſi antes de la conſagracion ſe acordaſſe de alguna deſtas coſas, mas ſegura coſa ſeria que dexaſſe la Miſſa, principalmente, ſi ſe acuerda, que eſta deſcomulgado, ſino es que ſe temieſſe graue eſcandalo. En el qual lugar Sancto Thomas claramente pone caſo, en el qual es licito al deſcomulgado para euitar el eſcandalo, llegarſe al ſacramento del altar, y tambien por la perfection del ſacramento del altar, y del ſacrificio. Eſto miſmo enſeñã muchos Canoniſtas los quales refiere Sylueſtro, y Couarruuias, y Nauarro, los quales dizen que por razon del eſcandalo, o para euitar alguna infamia puede muy bien el deſcomulgado oculto comunicar con los demas fieles. Verdad es que Couarruuias modera eſta opinion, quanto a la comuniõ en las demas coſas, y no en los ſacramentos. Porque quanto a la comunion en los ſacramentos por ninguna razon es licito al deſcomulgado.

D. Thom. 1. 2. q. 69. art. 4.

Sot. in 4. d. 22. q. 1. art. 4.

d. 18. q. 2. art. 5.

Cano in relect. de pœnit. p. vlt. in q. de reſer. caſuum. D. Tho. 3. p. q. 83. a. 6. ad 2.

Sylu. verb. excõmu. 3 n. 1. Coua. 1. p. relect. ſup. 5. Alma. mat. §. 11. n. 11. Naua. ſuper. ca. 1. de pœnit. 6. laboret.

Tercera concluſion. En dos ſolos caſos eſtamos obligados a euitar al deſcomulgado. El primer caſo es el q̃ eſta por ſu proprio nõbre denunciado. El ſegũdo caſo es, el que manifieſtamente

mente y notoriamente hiere al clerigo de tal suerte, que no se pueda bien encubrir. Esta con-
D. Ant. 3. p. ti. 25. c. 3. Maior. in 4. d. 18 q. 3. Adri. in 4. tra. de confes. q. 9. Caie. v. excommun. Mi ner. Soto in 4. d. 21 q. 1. ar. 4. Theol. in addit. q. 21. art. 1. Thomis. 3. p. q. 64. ar. 6. Sot. in 4. d. 1. q. 5. ar. 6.
clusion enseña san Antonino, Ioannes de Mayores, y Adriano, Cayetano, el Maestro Soto, y todos los Theologos modernos. Esta conclusion se prueua lo primero de vna constitucion del Concilio Constanciense en la qual se determina esta conclusion para el sossiego de las cósciencias temerosas. Lo segundo se prueua del vso de toda la Iglesia, que no euita los descomulgados sino son en estos dos casos. Esto se vee claramente en los reynos donde ay hereges y Catholicos, en los quales los fieles que están mezclados con los hereges no estan obligados a euitarlos, aunque saben certissimamente que estan descomulgados. Y esto esta recebido por el vso comun de toda la Iglesia.

Quarta conclusion. En extrema necessidad es licito recebir el sacramento del baptismo de qualquier descomulgado, aunque este preciso. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas. Particularmente la enseña el padre maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso el seglar, y la muger, y el infiel puede ministrar el sacramento del baptismo: luego tambien el descomulgado.

Quinta conclusion. Licito es recebir el sacramento de la penitencia de qualquier descomulgado en extrema necessidad. Esta conclusion no es tan cierta como la passada por no ser sacramento de tanta necessidad, pero es cierta, y la platicamos arriba hablando de la confessió. Tienela Paludano, y Sylvestro. Esto parece q̃ determina el Concilio Tridentino.
Palud. in 4. d. 25. q. 1. Syl. v. confes. 1. §. vlt. Con. Trid. sess. 14. c. 7.

Sexta conclusiou. Muy probable es, que es licito recebir el sacramento de la Eucharistia de qualquier descomulgado en extrema necessidad, aunque el descomulgado no sea tolerado de la Iglesia y deste tal hablan tambien las conclusiones passadas. El sacramento de la Eucharistia no es de tanta necessidad como el de la penitencia. Y assi no es tan cierta la doctrina desta conclusion, como la de la passada. Esta cõclusion se prueua, porque ay precepto diuino de recebir el sacramento del altar, particularmente en el fin de la vida: luego entonces licito es recebirle de qualquier sacerdote, aunque este descomulgado. Porque la determinacion de la Iglesia acerca del descomulgado no ha de impedir el cumplimiento del precepto diuino. Esta doctrina como digo es muy probable. Lo contrario tiene tambien probabilidad, porque el cumplimiento del precepto diuino de recebir la Eucharistia, se ha de entender quando se puede recebir con la deuida reuerencia. Porque de otra manera se auia de coceder que seria licito celebrar sin vestiduras sagradas para ministrar el sacramento al que esta en extrema necessidad.

Septima conclusion, no es licito recebir qualquiera de los demas sacramentos del descomulgado y no tolerado de la Iglesia. La razon es, porque la ley vniuersal de la Iglesia se ha de guardar, sino es por alguna necessidad en algun caso. Y es assi, que todos los demas sacramentos no son tan necessarios para la salud espiritual: luego en ningun caso se ha de recibir del descomulgado no tolerado.

La sexta y quinta y quarta conclusion se entienden quando por otra parte de recebir el sacramento del descomulgado no se sigue algun peligro contra la authoridad de la Iglesia, o cõtra la reuerencia del sacramento. Porque entõces antes auia de morir que recebir el sacramento del tal ministro. De lo qual se ha de ver lan Gregorio, y refierense sus palabras en el Derecho. Lo mismo se ha de dezir, quando probablemente se teme que el tal ministro no hara verdadero sacramento por falta de intencion, o por otra causa. *Cap. fin. 24. q. 1.*

Acerca destas conclusiones ay vna duda grue, si todas las vezes y en todos los casos q̃ es licito al Christiano pedir el sacramento al descomulgado, sea licito al mismo descomulgado ministrarlo. En la qual duda ay diuersos pareceres. La primera sentẽcia es, q̃ en todos los casos es licito al Christiano pedir el sacramẽto al descomulgado tolerado de la Iglesia. Y por consiguiẽte, es licito al mismo descomulgado assi tolerado en todos los casos ministrar el sacramento. Esta sentencia tiene el P. M. Soto. Y lo mismo tienen otros Theologos. La razon desta sentencia es, porque si el descomulgado tolerado pecasse ministrando el sacramento, el Christiano que le pidiesse le ministrasse el sacramento pecaria, porque le induziria a mal, y a pecado quando no estuuiesse aparejado para ministrar el sacramento. Esto se confirma, porque sino fuesse licito el priuilegio concedido en el Concilio Constanciense a los fieles, seria vano, y de ningun fructo, porque podria responder el descomulgado, que no le es licito ministrar los sacramentos. La segunda sentencia es, que en ningun caso es licito al descomulgado ministrar los sacramentos, aunque sea licito a los fieles pedir a los descomulgados tolerados que les ministren el sacramento. Esta sentencia tiene Adriano. La razon desta sentencia es porque en el Concilio Constanciense en aquella constitucion expressamente se dize, q̃ no quiere fauorecer en ninguna cosa a los descomulgados. Y si fuesse licito ministrar los sacramentos fauorecerlos hia en alguna cosa. *Sot. in 4. d. 1. q. 5. art. 6. & d. 22. q. 1. art. 4.* *Adria. in 4. q. 6. de Baptis.*

A esta dificultad se ha de dezir lo primero, que todas las vezes que el descomulgado tolerado de la Iglesia esta obligado por precepto de justicia, o de charidad a ministrar sacramento, sino estuuiera descomulgado, le es licito ministrarlo estando descomulgado. Esto concedemos a la primera sentencia, y esto se prueua cõ sus razones. Tambien se prueua lo primero, porque este tal estando descomulgado, y tolerado de la Iglesia, no queda desobligado de los preceptos de justicia y charidad. Luego esta obligado a ministrar el sacramento, mientras esta tolerado de la Iglesia, y tiene jurisdiccion. Lo segundo, porque sino pudiesse ministrar licitamente los sacramentos en el tal caso estaria perplexo sin culpa suya porque por vna parte estaria obligado de justicia, o de charidad a minis-

ministrar los sacramentos, y por otra parte no le sera licito. Esta conclusion se entiende, si el descomulgado haze lo que es en si, haziendo penitencia verdadera de su pecado, y proponiendo buscar la absolucion de la descomunion, y en el tal caso principalmente no fauorece la constitucion del Concilio Constanciense al descomulgado, sino a los fieles, aunque esto redunde en algun fauor suyo.

Digo lo segundo, quando el ministro descomulgado podia sin pecado ninguno no ministrar el sacramento no estando descomulgado, peca mortalmente en el tal caso ministrando el sacramento, aunque se lo pida algun Christiano: porque puede sin pecado ninguno no consentir con su peticion, y assi lo deue hazer. Esta conclusion prueuan las razones hechas por la segunda sentencia. Desta conclusion se sigue, que quando el sacerdote descomulgado no esta aparejado para ministrar el sacramento a qualquiera que se lo pida, no podra el fiel sin pecado por su libre aluedrio pedirle que le ministre los sacramentos, sino esta en alguna particular necessidad. La razon es clara, porque no es licito pedir a nadie lo que el no puede dar licitamente, ni es licito induzir a obra mala, quando por otra parte no esta aparejado para ella. En caso de necessidad puede muy bien pedille que le ministre el sacramento, aunque no este aparejado para ministrarle, y aunque sepa que el por su malicia ha de pecar ministrando el sacramento. La razon es, porque no he yo de perder mi derecho de pedir el sacramento por la malicia del otro.

De todo lo dicho se sigue, que en aquella constitucion del Concilio Constanciense se hizo grande gracia a los fieles, y les es de gran prouecho. Lo primero, los fieles por virtud de aquella gracia pueden recebir los sacramentos de los descomulgados tolerados, y que estan aparejados para ministrar el sacramento a qualquiera. Lo segundo les vale para que los fieles puedan induzir los descomulgados tolerados, para que les ministren los sacramentos en caso de notable necessidad. Y en el tal caso no pecara el ministro ministrando el sacramento si haze lo que es en si como dezimos en el primer dicho. Lo tercero vale para que el fiel pueda estar en los diuinos oficios con los descomulgados tolerados, y concedese a los sacerdotes no descomulgados que puedan celebrar delante de los descomulgados tolerados: y todas estas cosas son grandes fauores para los fieles.

Acerca de la fuerça de la descomunion ay vna dificultad, si el sacramento de la penitencia q̃ recibe el descomulgado sea valido. De suerte, que la duda es si la descomunion tiene tanta fuerça que haga incapaz al tal de recebir el sacramento de la penitencia. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentẽcia es, que el sacramento de la penitencia y la absolucion que se da al descomulgado, aunque este descomulgado con descomunion menor es inualida, ora lo haga a sabiendas, ora con ignorancia. De qualquiera manera que se llegue al sacramento de la penitencia con descomunion es inualido. De suerte, que la descomunion haze al hombre incapaz de recebir el tal sacramẽto. Esta sentencia tiene Syluestro, y Adriano, y Paludano. La razon desta sentencia es, porque el descomulgado esta impedido de recebir el tal sacramento: luego si lo recibe no es valido. Esto se confirma: porque el descomulgado no tolerado de la Iglesia, si ministra el sacramento de la penitẽcia no es valido, porque le esta prohibido el ministrarle: luego el descomulgado que recibe la absolucion no recibe verdadero sacramento, porque el esta prohibido el recibirle. *Sylu. v. cõ fes. 1. n. 4 q. 3. Adri. in mat. confirm. 1. argum. Palud. in 4. d. 22. q. 5.*

La segunda sentencia es, que si el descomulgado por ignorancia inuincible del derecho, o del hecho se llega al sacramento de la penitencia recibe uerdadero sacramento, y el fructo del sacramento que es la gracia. Pero si se llega a sabiendas, o con ignorancia culpable y vincible no recibe verdadero sacramento. Esta sentencia tiene Gerson, como lo refiere Nauarro. Siguele Couarruuias, y Ioannes de Medina: y esta misma sentencia quanto a algo tiene el Padre Maestro Soto, y Paludano, y Adriano. *Gerſ. 2. pi fol. 191. & Naua. de pœnit. d. 5. ca. 1. nu. 23. & ca. vltim. nu. 38. & Couar. 1. p. relect. c. Alma ma ter 9. 6. n. 7. Medin. de pœnit. tract. 2. c. de conf. facta ab excõmun. Sot. d. 22. q. 1. ar. 1. & Palud. in 4. d. 18. q. 4. Aãria. q. 2. de con fes. Caiet. in Sum. v. abſol. im pedimen. & v. con feſsio ite randa.*

Para declarar la verdadera sentencia digo lo primero, que absolutamente hablando quanto es de parte de la descomunion, el sacramento de la penitencia es valido quando se da al descomulgado, y la absolucion es valida. De suerte que la descomunion no haze el hombre incapaz de recebir el tal sacramento, sino tan solamente es vn impedimento para que no se pueda recebir licitamente. Esto enseña Cayetano, y esta sentencia dizen que sigue el Padre Maestro Cano. Y esta tienen muchos discipulos de Santo Thomas. Esto se prueua, porque aunque es verdad que esta prohibido en el derecho, q̃ el descomulgado no reciba el sacramento, pero no se dize, que el sacramento no es valido. Lo segundo porque si el descomulgado recibe el sacramento de la orden ò otro qualquier sacramento es valido: luego lo mismo sera del sacramento de la penitencia, quanto es de parte dela descomunion.

Digo lo segundo, que puede acontecer que el descomulgado confiesse todos sus pecados, y que le absuelnan, y que no reciba verdadero sacramento ni fructo del sacramento. Pongo exemplo. Si vn penitente descomulgado sabiẽdo que es pecado mortal llegasse al sacramento de la penitencia para ser absuelto de los pecados primero que de la descomunion, y con todo esso quiere recebir la absolucion de los pecados primero que de la descomunion, este tal no recibe sacramento, ni fructo del sacramento. La razon es, porque peca mortalmente quãdo actualmente recibe el sacramento, y por cõsiguiente no lleua verdadero proposito de no pecar mortalmente. De suerte, q̃ en el tal caso el sacramento no es valido, pero no es porque la descomunion haga incapaz al subjecto del tal sacramento, sino por falta de proposito de euitar todos los pecados.

Digo lo tercero, que puede acontecer, que el descõ-

descomulgado quedando descomulgado reciba verdadero sacramento de la penitécia, y no solamente verdadero sacramento, sino el fructo del sacramento. Pongo exemplo como si el descomulgado ignorasse inuinciblemente que esta descomulgado con descomunion reseruada, y vuiesse necesidad de llegarse al sacramẽto. En este caso recibiria verdadero sacramento, y fructo del sacramento, si por otra parte estuuiesse bien dispuesto, y tuuiesse las condiciones necessarias para el sacramento. De suerte, que la descomunion en este caso no le impidiria. Lo mismo es si estando descomulgado ignorasse inuinciblemente ser necessario dezir al confessor la descomunion primero que le absuelua. Esto se prueua con las razones hechas por el primer dicho.

Digo lo vltimo, que puede acontecer, que el descomulgado llegando al sacramento de la penitencia reciba verdadero sacramento, y no el fructo del sacramento. El exemplo es, si ignora con ignorancia vincible que esta descomulgado, o que la descomunion es impedimento para recebir el sacramento. Como la ignorancia no sea supina, y crassa, conforme a lo que queda dicho en lo de confesion informe.

A la razon de la primera sentencia se responde, que la descomunion impide el recebir dignamente el sacramento de la penitencia, y es impedimento para esto, pero no haze incapaz al hombre, de suerte, que si recibe el tal sacramẽto no sea valido. A la confirmacion se responde, que el descomulgado no tolerado no tiene jurisdiction, y assi no puede dar verdadero sacramento de penitencia porque no tiene poder. Pero el descomulgado tiene capacidad passiua de recebir el sacramento de la penitencia, y assi si lo recibe es valido.

La segunda dificultad es, si el sacrificio de la Missa que ofrece el descomulgado no tolerado sea valido y fructuoso a aquellos por los quales se ofrece. De lo qual se trata acerca de la doctrina de Sancto Thomas.

En esta dificultad ay varios y diuersos pareceres, de los quales se han de ver los Doctores
D.Tho.3. p.q.82.a. 6.7.8. en el lugar de Sancto Thomas alegado. Aqui breuemente hemos de dezir la verdad.

Digo lo primero, que es cierto segun la fe, q̃ todos los sacerdotes aunque esten descomulgados y sean hereges, si tienen intencion de cõsagrar, y ponen verdadera materia y forma, verdaderamente consagran. La razon esta clara, porque estos tales tienen verdadero character sacerdotal que no es otra cosa sino vn poder para consagrar, pecaran mortalmente consagrãdo, pero verdaderamente consagran.

Digo lo segundo, que todos los sacerdotes por descomulgados que esten, y aunque sean hereges, pueden ofrecer verdadero sacrificio. La razon es, porque el ofrecer sacrificio como el consagrar pertenece a la potestad sacerdotal del character: y assi quando consagran al sacerdote le dan poder de ofrecer sacrincio por los viuos y los muertos. Y es assi que estos tales sacerdotes descomulgados tienẽ verdadero character sacerdotal, luego pueden ofrecer sacrificio. De lo qual se colige bien claramente el tal sacrificio que es fructuoso a aquellos por quien se ofrece, hablando del fructo que corresponde al sacrificio de su propria virtud, como dizen los Theologos, *ex opere operato*. Este dicho no es tan cierto como el passado, porque el passado era de fe, y este no lo es, porque sin error y temeridad se podia defender que estos tales sacerdotes, no ofrecen verdadero sacrificio. Porque para ofrecer verdadero sacrificio, se requiere la intencion de la Iglesia en cuyo nombre se sacrifica. Y la Iglesia no pretende ofrecer sacrificio por los tales sacerdotes. Pero nuestra sentẽcia es mas cierta, y mas conueniente con la Fe.

De las oraciones que hazen los tales sacerdotes en la Missa en los Diuinos oficios ay dos sentencias. La primera es, que no son de prouecho para aquellos por quien se ofrecen. Assi lo enseña Sancto Thomas. La razon es, porq̃ las tales oraciones se ofrecen en nombre de la Iglesia quando son vtiles. Pero las oraciones que ofrecen los descomulgados no tolerados, no las ofrece la Iglesia. La segunda sentencia es, q̃ dize lo contrario, y la tiene Guillermo Parisiẽse, y Gabriel, y el Padre Maestro Soto. *D. Thom. 3.p.q.72. art.7.ad 3. Guill. Paris.li. de sacra. tra.de sacramento ordinis. Gab. lec. 27. super canonem. Sot.in 4. d.13.q.1. art.8.*

La tercera dificultad es, si el sacrificio ofrecido por vn descomulgado le sea vtil y prouechoso. La razon de dudar es, porque si el tal recibiesse el sacramento del altar en razon de sacramento, estando descomulgado, no le seria vtil y prouechoso: luego en razon de sacrificio ofrecido por el no es vtil ni prouechoso.

A esta duda se responde, que el sacrificio de la Missa es prouechoso y fructuoso para qualquier descomulgado si lo ofrecen por el, aunq̃ lo ofrezca otro descomulgado. Declaremos esto. El sacrificio de la Missa es impetratorio, y assi puede aprouechar al descomulgado para q̃ Dios le conuierta, como puede ser de prouecho a qualquier otro pecador. La razon es, por que aunque el sacerdote peque mortalmente ofreciendo el tal sacrificio, el mismo sacrificio de si tiene fuerça y virtud para hazer este efecto. Este dicho se entiende mejor quãdo el descomulgado por quien se ofrece esta ya en graeia de Dios por verdadera contricion. Entonces el sacrificio le aprouecha al tal, no solamente como impetretatiuo, sino tambien como satisfactorio. Tambien podemos verificar que el sacrificio sea satisfactorio respecto de los descomulgados que tienen complacencia de sus pecados en este sentido, que quando se conuirtieren a Dios, y quitaren el impedimento, el sacrificio hara su efecto. A la manera que solemos dezir que el sacramento del Baptismo, o de la Penitencia recibido indignamente, quitado el impedimento haze su efecto.

A la razon de dudar se responde lo primero, que algunos dizen, y no improbablemente que el sacramento del Altar recibido indignamente haze tambien su efecto en razon de sacramẽto quando le quitan el impedimento. Lo segũdo se responde, que ay grandissima diferencia entre

entre lo vno y lo otro. Porque el que ſe llega al ſacramento con aquella diſpoſicion peca mortalmente, y pone impedimento a la gracia. Pero el deſcomulgado por el qual ſe ofrece el ſacrificio, no peca mortalmente en que el otro ofreſca por el, ſino es que el conſienta en que el otro ofrezca el ſacrificio por el.

La quarta duda es, ſi puede ſer pecado venial el comunicar con el deſcomulgado en las coſas diuinas por ſer pequeña la materia. En eſta duda algunos Theologos modernos enſeñan que ſolamente es pecado mortal en particular comunicar con el deſcomulgado en los ſacramentos, y en los ſacrificios, y en la ſepultura, y en la celebracion ſolemne de los diuinos oficios. Y conſiguientemente dizen, que no es pecado mortal rezar en particular cõ vn deſcomulgado, ora ſea oracion voluntaria, ora ſea el diuino oficio, al qual eſta obligado por precepto de ſu oficio. La ſegunda ſentencia es de Cayetano, el qual tiene ſer pecado mortal comunicar con el deſcomulgado, rezando el oficio diuino, aunque ſea en particular. A eſta duda digo lo primero, que la primera ſentencia es probable, pero muy mas probable es la ſegũda. La primera parte deſte dicho ſe prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen. Tambien ſe prueua por eſta razon, porque en los derechos donde ſe prohibe la comunicació con los deſcomulgados, ſolamente ſe expreſſan aquellas coſas que refiere la primera ſentencia: luego ſolas aquellas coſas ſon materia graue. La ſegunda parte de la concluſion ſe prueua con la authoridad de Cayetano, y con tal razon, porque el precepto de comunicar con los deſcomulgados en las coſas diuinas, comunmente ſe entiende, que no han de comunicar, ni en particular rezando el oficio diuino: luego eſto ſera materia graue, y por conſiguiente ſera pecado mortal.

Caiet. in Sum. v. excommunicato plura ſunt illicita.

Digo lo ſegundo, que el comunicar con los deſcomulgados en los oficios diuinos alguna vez ſera pecado venial, ſi es muy pequeña la materia. Como ſi rezaſſe el diuino oficio con vn deſcomulgado en pequeña materia, como ſon tres, o quatro verſos, o otra coſa ſemejante. Porque ſeria coſa duriſſima dezir que entonces es pecado mortal.

La quinta duda es, ſi el deſcomulgado que eſta ordenado de orden ſacro, o tiene beneficio Eccleſiaſtico eſta obligado a rezar las horas Canonicas. La razon de dudar es, porque eſte tal comunica en las coſas diuinas con la Igleſia, de la qual comunicacion eſta priuado: luego no eſta obligado a rezar, antes peca rezando. Eſto ſe confirma, porque el tal beneficiado no haze los fructos ſuyos: luego no eſta obligado a rezar.

Digo lo primero, que el deſcomulgado aun que eſte degradado eſta obligado a rezar el oficio diuino, ſi eſta ordenado de orden ſacro. Eſte dicho enſeñan comunmẽte los Theologos, y entre ellos Paludano. La razon es, porque de otra manera el deſcomulgado de ſu pecado ſacaria prouecho. Eſto ſe confirma porque por la deſcomunion no queda priuado del rezo particular: luego eſta obligado a rezar.

Pal. in 4. d. 15. q. 5. art. 5.

Digo lo ſegundo que el beneficiado deſcomulgado que no eſta ordenado de ordẽ ſacro, eſta obligado a rezar el oficio diuino. Eſto ſe prueua lo primero con la razon y confirmació del dicho paſſado. Lo ſegundo ſe prueua, porque el beneficiado que no reſide no haze ſuyos los fructos del beneficio, y con todo eſta obligado a rezar: luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el rezar el oficio diuino no es comunicacion Eccleſiaſtica, de que eſte impedido y prohibido. A la confirmacion ſe reſponde, que no haze ſuyos los fructos por ſu culpa. Tambien el titulo del beneficio fructuoſo es coſa ſuficiente para q̃ vno eſte obligado a rezar el oficio diuino.

La duda ſexta es, ſi el Obiſpo, o el parrocho no tolerado de la Igleſia puede cometer ſus ouejas a otro, principalmente para que las confieſſe Paludano, y Sylueſtro tienen que ſi.

Pal. in 4. d. 13. q. 2. art. 2. Syl. ver. vnctio. q. 4.

A eſta duda ſe reſponde, que en ninguna manera lo pueden hazer: y lo contrario no es probable. Lo primero, porque el Obiſpo, o parrocho no tiene poteſtad de abſoluer, ni tiene juriſdiccion: luego no la puede cometer a otro, porque nadie da lo que no tiene. Lo ſegundo, porque el abſoluer aunque ſea obra que procede de la poteſtad de la orden, preſupone juriſdiccion: luego ſino tiene juriſdicció, no ſe puede cometer: y por conſiguiente no puede auer abſolucion.

La ſeptima duda es, ſi todas las coſas que haze el deſcomulgado tolerado ſean validas. Pongo exemplo, en la ſentencia que pronuncia el Obiſpo deſcomulgado, y la colacion del beneficio por la preſentacion, o eleccion hecha. En eſta dificultad la primera ſentencia es, que ninguna deſtas coſas que haze el deſcomulgado, ſon validas. Eſta ſentencia tiene Sylueſtro y prueuaſe: porq̃ el derecho en el capitulo, audiuimus, de vn hereje ſe dize que no puede deſcomulgar, porque eſta deſcomulgado. En el capitulo. Aduerſus, ſe dize, que las ſentencias de los deſcomulgados, ſon irritas. La razon es, porque los deſcomulgados no tienen juriſdiccion, porque eſtan priuados della, y del oficio: luego no pueden pronunciar ſentencia valida. La ſegunda ſentencia es, que todas las coſas hechas por el deſcomulgado tolerado de la Igleſia, ſon validas. Eſta ſentencia tiene Ricardo, Paludano, el Maeſtro Soto, y Sylueſtro retrata la primera ſentencia, y ſigue eſta. Eſta ſentencia ſe prueua lo primero, porque en el derecho Ciuil es irrita y nulla la ſentencia que pronuncia el ſieruo, como en derecho Canonico la ſentencia que pronuncia el deſcomulgado, y es anſi verdad, que la ſentencia que pronuncia el ſieruo, ſi es tolerado de la republica es valida, como ſe determina en el derecho Ciuil, en la ley Barbarius: luego la ſentencia que pronuncia el juez deſcomulgado es valida. Lo ſegundo ſe prueua, porque la ſentencia que pronuncia el tal deſcomulgado en el foro de la conſciencia, es vali-

Syl. v. excõmun. 1. §. 6. v. excõmun. 2. Cap. audiuimus. 34. q. 1. c. Aduerſus. de immunitate Eccleſiaſtica Ricard. in 4. d. 18. Palud. d. 23. q. 2. art. 2. Sot. d. 22. q. 2. artic. 1. Syl. v. excommunicatio. 3. Leg. Barbarius ff. de officio prætoris.

es valida. Porque de otra suerte auria gran turbacion en la Republica Christiana: luego tambien la sentencia que pronuncia en el foro exterior es valida, porque es la misma razon, y como se requiere jurisdictiõ para la vna se requiere para la otra. Lo vltimo, porque en el Concilio Constanciense por el sossiego de las conciẽcias se concedio, que fuera de dos casos pudiessen comunicar con los descomulgados, aun en las cosas sagradas, y si las cosas, que hazen los tales descomulgados, no fuessen validas, seguirsehia grãde desassossiego en la Republica Christiana: luego validas son. La tercera sentencia, como media entre estas dos es, que las cosas q̃ hazen los descomulgados tolerados, si las hazen por razon del proprio oficio son validas. Pero si las hazen como personas particulares no tienen valor. Esta sentencia tiene Couarruias. A esta duda digo lo primero, las cosas que haze el descomulgado tolerado, son validas si tienen titulo y ay comun error del hecho.

Couar. super c. Almamater in 1. p. relect. §. 7. n. 9.

Digo lo segundo, sino ay estas condiciones no tiene firmeza lo que haze el tal descomulgado. Esta sentencia que se declara en estos dos dichos tengo por verdadera y la sigue Cayetano. Declaremos esta sentencia. Hase de aduertir lo primero que aqui hablamos de las obras del foro exterior, porque hablando del foro interior cierta cosa es, que la sentencia y absolucion hecha por el descomulgado tolerado es valida. Lo segundo se ha de aduertir, que entõces se dize auer error del hecho, quando publicamente se tiene por no descomulgado. Como si el Obispo q̃ tiene verdadero titulo del Obispado, cayesse secretamente en vna descomunion, todas las cosas que hiziesse serian validas. Pero si fuesse descomulgado publicamente, no tendrian valor, aunque fuesse tolerado de la Iglesia. Porque no auria comun error del hecho. Esta sentencia quanto al primer dicho se prueua con los argumentos hechos por la segũda sentencia, particularmente con el primero q̃ se toma de la ley Barbarius. Quanto al segundo dicho se prueua con los argumẽtos hechos por la primera sentencia. A aquellos derechos que traximos por la primera sentencia, y proceden contra la primera conclusion, se responde, que se han de entender quando esta publicamẽte descomulgado. Porque entonces no ay comun error del hecho. A la razon se responde, q̃ el descomulgado se dize, que esta priuado del oficio, y de la jurisdiction, no porque las cosas que haze no sean validas, sino porque no puede exercitar su oficio sin pecado, si comodamẽte puede dexar de exercitarlo. Como se dize q̃ el descomulgado esta priuado de los sacramentos, no porque los sacramẽtos no sean validos, sino porque peca recibiendolos. Al primer argumento de la segunda sentencia se responde, que en aquel caso de aquella ley auia titulo, y auia error comun del hecho. Porque todos tenian aquel esclauo por libre, y anssi todas las cosas que hizo son validas. A lo segundo se respõde, q̃ las cosas q̃ pertenecen al foro interior, son validas aunque no aya comun error del hecho, segun el tenor del Concilio Constanciense. Porque seria grãde peligro, que las cosas hechas en el foro de la conciencia no fuessen validas. Pero en el foro exterior hase de guardar la constitucion del Concilio Constanciense, porque no ay tan grande peligro para las almas. A lo vltimo se responde de la misma suerte.

La vltima duda es, si el beneficiado descomulgado, q̃ le descomulgaron despues de auer tenido legitimamente el beneficio haze los fructos del beneficio suyos. Digo lo primero, el beneficiado que lo descomulgaron despues de posseer legitimamente el beneficio, no haze los fructos suyos aunque no quede por el que le absueluan. Esta es comun sentencia de los Theologos, y la tiene Syluestro, aunque modera esta sentencia quando queda por el que le absueluan. Pero esta sentencia es verdadera, sin moderacion ninguna. La razon es, porque este tal esta priuado del oficio. Luego no haze suyos los fructos. Porque el beneficio dase por el oficio, como se dize en el Capitulo final, de rescriptis. Lo segundo porque el descomulgado aunque no sea agora rebelde a la Iglesia, fuelo. Luego por el delicto passado le pueden priuar destos fructos.

Sylu. verbo clericus 4. q. 15. & excõmunication. 3. §. 1.

Digo lo segundo el tal esta obligado a restituyr los fructos antes de la condenacion del juez. La razon es, porque no haze suyos los fructos, como el jornalero q̃ no trabaja, esta obligado a restituyr el jornal antes de la sentencia del juez, porque el descomulgado no trabaja en el beneficio.

Acerca de la resolucion desta duda ay algunas dificultades breues. La primera es, si el tal beneficiado que no haze los fructos suyos ha de mendigar. Porque parece contra el Concilio Tridentino. A esto se responde que el no haze los fructos suyos, y que por auer sido rebelde a la Iglesia, no es mucho que mendigue. Porque esto conuiene para que se conuierta a Dios.

Conc. Trid. sess. 21. c. 2.

La segunda dificultad es, porque aquel que deponen del beneficio lo sustentan con los fructos del beneficio señalados por la Iglesia. Luego el descomulgado se ha de sustentar con los fructos del beneficio.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia entre el que deponen, y el descomulgado. Porque el que deponen no tiene esperança de boluer al beneficio, y por esta razon la Iglesia q̃ es madre piadosa le señala sustentacion de los reditos del beneficio. Pero el beneficiado descomulgado tiene esperança de boluer al beneficio, y assi esta priuado de los fructos del beneficio. La misma razon es del que esta suspenso por algun delicto mientras perseuera en la contumacia. Los demas suspensos por algun pecado del qual estan aparejados a hazer penitencia, sustentanse cõ los reditos del beneficio que estan señalados por la Iglesia.

La tercera duda es, porque el herege segun la mas probable sentẽcia, no esta obligado luego a restituyr sus bienes al fisco, antes que le cõdene el juez, como se enseña en la materia, de

hæresi,

bere si, y el beneficiado descomulgado esta obligado a restituyr los reditos del beneficio antes que le condene el juez.

A esta duda se responde, que ay gran diferencia entre lo vno, y lo otro. Porque seria durissima cosa, que el herege estuuiesse luego obligado a dar los bienes que possee antes que le condene el juez. Pero el descomulgado que tiene beneficio, no haze los fructos suyos, y assi esta obligado a restituyrlos luego. Desuerte que en el vn caso es dar lo que possee, y en el otro no, sino restituyr lo que no es suyo.

Pero hase de aduertir, que hemos hablado hasta agora del beneficiado que tenia el beneficio antes que cayesse en la descomunion. Porque de otra manera es cosa clara que la colació del beneficio hecha al descomulgado, no vale nada, y assi es el comun vso de la Iglesia Romana, que quando quiere dar algun beneficio, o confirmar alguna eleccion, siempre absuelue de la descomunion para efecto de que la colació del beneficio, o confirmacion de la eleccion sea valida. Lo segundo se ha de aduertir, que puede acontecer, que la colacion del beneficio, o confirmacion de la eleccion este hecha en fauor de alguno, quando no esta descomulgado, y quando despues acepta, estar descomulgado.

La quarta duda es, si en este caso la aceptació o colacion del beneficio, o confirmacion de la eleccion sea valida. La primera sentencia es de los Theologos que es inualida. La segunda sentencia es de los Canonistas que dizen, que es valida, y assi lo van en el foro exterior. Esto enseña Nauarro, y Couarruuias.

Nau. c. si quando de rescri. Couar. lib. 3. var. resol. c. 16. n. 4. & sup. c. Alma mater 1. p. rect. n. 7.

A esta duda se responde, que esta segunda sentencia de los Canonistas me parece verdadera. La razon es, porque por la aceptació no adquiere el hombre derecho, sino tan solamente se requiere la aceptacion, como declaracion del cósentimiento que tiene de la colacion del beneficio, o de la eleccion: luego los derechos que hablan del descomulgado no se han de estender a la aceptació, porque son odiosos, y hanse de restringir. Verdad es, que el descomulgado que acepta la colacion del beneficio, o la eleccion, peca mortalmente. La razon es, porque por precepto Ecclesiastico esta priuado de comunicar en el ministerio Ecclesiastico: luego no es licito ofrecerse como ministro para exercitar el ministerio que no puede sin pecado.

La vltima dificultad es, de las pensiones que se señalan a los descomulgados, si las puedé tener, y gozar dellas con buena conciencia. Para lo qual se ha de aduertir, que estas pensiones se pueden señalar por dos titulos. El primero espiritual. Como quando al parroco anciano que no puede exercitar su oficio, se le señala pensió de los reditos del mismo beneficio por el ministerio passado, o quando señalan pension a vn coadjutor por el ministerio espiritual. El segũdo titulo es temporal por la pobreza de aquel a quien se señala, o por el bien de paz, porque no se siga algun pleyto, o por algun ministerio temporal hecho, o que ha de hazer en vtilidad de la Iglesia. Esto supuesto, a esta duda se responde, que es la mas probable sentencia que la consignacion de la pension hecha al descomulgado por el primer titulo, es irrita, y nulla: porque la tal pension es beneficio Ecclesiastico, que se da por oficio espiritual. Pero la consignacion de pension hecha al descomulgado por el segundo titulo es valida, porque es temporal. Verdad es, que Couarruuias tiene lo contrario, y cita a vn Doctor llamado Geronimo Gigante, en vn tratado de pensiones.

Couar. sup. per c. Alma 1. p. rect. n. 7. Hieron. Gigan. q. 14.

Cap. VII. De la participacion con los descomulgados mas en particular.

PRimera conclusion. Con el descomulgado con descomunion mayor, no es licito comunicar aun en las cosas corporales, sacados ciertos casos que luego diremos. Esta conclusion enseña santo Thomas y sus discipulos. La razon es, porque aunque la Iglesia sea republica espiritual, puede muy bien disponer de las cosas temporales, y corporales en orden al bien espiritual. Pero hase de aduertir, que conforme a la constitucion del Concilio Constancienſe aprouada por Martino Quinto en solos dos casos estan obligados los fieles a vitar los descomulgados, quanto es de parte de la descomunion. El vno es quando esta denunciado por descomulgado por su proprio nombre. El segundo es, quando vno hiere a vn clerigo manifiestamente. Dizese ser manifiesto percussor del clerigo, el que por la sentencia del juez esta condenado, o el que publicamente esta infamado de la tal sacriliga herida. No basta la euidencia de el hecho, sino es necessario publica infamia, o sentencia de el juez.

D. Thom. in add. q. 23. a. 1.

Segunda conclusion. En quatro casos es licito comunicar en cosas temporales, có estas dos maneras de descomulgados. Estos casos se contienen en este verso. *Vtile, lex, humile, res ignorata, necesse*, y aunque es verdad que en la apariencia son cinco casos, pero en realidad de verdad no son mas de quatro. Porque el quinto que es la necessidad virtualmente se contiene en el primero: Porque si por la vtilidad es licito comunicar con estos descomulgados, mucho mas sera licito por la necessidad.

El primer caso es la vtilidad temporal, y corpora, lo espiritual: ora pertenezca al descomulgado, o al que ha de comunicar con el, y assi es licito dar consejo espiritual al descomulgado, o recebirlo, como si el descomulgado es hombre docto, es licito pedille consejo, y el mismo lo puede muy bien dar. Hase de aduertir, que entonces aunque se mezclé algunas palabras de vrbanidad, y de comedimiento no es pecado ninguno. De lo qual se sigue, q̃ es licito admitir al descomulgado para que predique en la Iglesia. Porque esto pertenece a la vtilidad espiritual suya, y de los demas, y aunque es verdad que al principio dize la salutacion Angelica có los demas, y al fin por modo de oracion, pone la absolucion de los pecados venials de precatoria

toria, con todo esso es licito como se determina en el derecho.

Cap respõ so, &c. cũ volũtate de sent. ex com. cap. quoniam multos 11 q. 3. Sot. in 4. d. 44. q. 1. a. 4. Sylu. v. excom. §. 8. 9.

El segundo caso es la ley. Pongo exemplo. Por la ley del matrimonio es licito a la muger comunicar con el marido aunque este descomulgado, como se dize en el capitulo, *quoniam multos*, y al marido es licito comunicar con la muger en las cosas temporales. Esta es la comũ sentencia de los Theologos, la qual se ha de seguir, y la siguen el Padre Maestro Soto, y no es probable sentencia la contraria, aunque la tenga Sylvestro, y otros. Esto se ha de entender, si no es que la descomunion este puesta en la causa matrimonial. Porque entonces no es licito al marido comunicar con la muger, ni a la muger con el marido.

El tercero caso es humilde, esto es quando por razon de la humildad deuida, o del seruicio, esta vno obligado a comunicar. De lo qual se sigue, que el hijo que deue obedecer al padre puede comunicar con el, y el sieruo, o criado con el señor. Assi se determina en aquel capitulo, *quoniam multos*. Y la misma razon es, segun la comun sentencia del padre, respecto del hijo descomulgado, y de el señor respecto de el sieruo descomulgado. Pueden muy bien hablarles.

El quarto caso es, *res ignorata*, esto es la ignorancia, con la qual se escusa alguno de la culpa, por comunicar con el descomulgado, aun en las cosas diuinas. Assi se determina en el capitulo, *quoniam multos*.

La razon es, porque la ignorancia escusa del pecado, y assi escusa de la comunicacion con el descomulgado, aun en las cosas diuinas. Si vno no sabe que otro esta descomulgado, no peca tratando con el, ni incurre descomunion menor.

La dificultad es, quando vno duda si vno esta descomulgado con alguna de aquellas dos maneras, si peca comunicando con el. La razon de dudar es, porque por el mismo caso que duda, si esta descomulgado, duda si es licito tratar con el. Luego no es licito con esta duda comunicar con el.

A esta duda se responde, que en este caso es licito tratar con el, &c. aun en las cosas diuinas. Porque es regla de derecho, que en las cosas dudosas es mejor la condicion del que posee, y assi quando ay duda hariasele injuria no le admitiendo a la comunicacion. Esto se entiende sino vuiesse escandalo. De lo qual se sigue que si estando vno diziendo Missa entra vno en la Iglesia, del qual se duda si esta descomulgado, no ha de cessar de dezir Missa, y lo mismo es de los diuinos Oficios, que se dizen solemnemente en la Iglesia. A la razon de dudar se responde, que la tal duda junta con la possession haze cierto que es licito comunicar con el tal.

El quinto caso es, la necessidad Por la necessidad es licito algunas vezes comunicar con el descomulgado, aun en las cosas diuinas, como por el miedo de muerte, o de infamia, o de algũ daño tẽporal conforme a lo dicho arriba, y con condicion q̃ no aya escandalo de los pequeños

Acerca de la comunicacion en las cosas diuinas se han de declarar algunos casos en particular. El primero caso es, si el Sacerdote quãdo dize Missa puede hazer menciõ de los descomulganos en el memento. Muchos Doctores tienẽ q̃ si como es, Sylvestro, Nauarro, Couarruuias.

Sylu. v. excomun. 1. Nau. cap. quãdo. d. 1. Couar. sup. c. Alma ma. 1. p. §. 6. cõclu. 7.

La razon es, porque la oraciõ que se haze en el memento, la haze el Sacerdote como persona particular, y no como ministro de la Iglesia, y assi la haze mentalmente. A esta duda se responde, que la contraria sentencia es muy probable, y segura. Assi lo tienen muchos Doctores, los quales refiere el P. Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque entonces el Sacerdote ora como ministro publico en persona de Christo, y de la Iglesia.

El segundo es, si quãdo el Sacerdote celebra Missa, o dize el oficio diuino solemnemente, entra vn descomulgado no tolerado, si esta obligado a cessar, si el descomulgado, ni con razones, ni con ruegos, ni por fuerça le pueden echar de la Iglesia.

A esto se responde, que esta obligado a cessar, sino es que aya començado a consagrar. Porque entonces esta obligado a acabar el sacrificio, y ponerlo en perfeccion con vn solo ayudador necessario, los demas fieles han de salir de la Iglesia por no comunicar con el descomulgado, assistiendo a la Missa con el.

Ay precepto de poner en perfeccion el sacrificio de la Missa, y assi el precepto humano de no comunicar con el descomulgado no puede derogar al diuino. Pero las oraciones que se hazen despuesde la consagracion, hanse de dexar: porque como son introduzidas por estatuto humano, assi tambien por precepto humano se pueden quitar.

Sot. in loco cit. Naua in ma. c. 27. nu. 34. Durã. in 4. d. 18 q. 5.

De lo qual habla muy bien el Padre Maestro Soto, y Nauarro. Que los demas esten obligados a salir de la Missa, es comun sentencia de todos los Theologos, sacado Durando que tiene lo contrario.

Tercera conclusion. Los que comunican cõ el descomulgado, con descomunion mayor en quatro casos, incurren en descomuniõ mayor. Dixe descomunion mayor, porque menor la incurren todos los que participan con los descomulgados.

El primer caso es, quando alguno presume a sabiendas enterrar al que esta publicamẽte descomulgado. Este tal incurre descomunion mayor, por esta comunicaciõ. Esto esta determinado en el derecho, y particularmente se determina de los que a sabiendas presumen enterrar los hereges, y fauorecedores de los hereges, o los q̃ los reciben. Hase de aduertir que para incurrir esta descomunion ha de ser publico descomulgado, y de otra manera no se incurre. La obra que se castiga es el enterrar, y aquellos se dizen que entierran que los meten en la sepultura. Por lo qual los que lo mandan, o aconsejan, no incurrẽ esta descomunion. Tambien han de hazer esta obra a sabiendas, y presumiendo hazerla, lo qual dize vna manera de menosprecio.

C. 1. de sepulturis, & ca. qui cunque de hæreticis, in 6.

De

De lo qual ſe ſigue, que ſi alguno por ignorancia aunque ſea vincible y pecando mortalmente entierra algun deſcomulgado publico, no incurre eſta deſcomunion. Porque no lo haze a ſabiendas y con preſumpcion. Si la ignorancia fueſſe afectada quiças incurriria la deſcomunion. Porque como dize Cayetano, es como hazerlo a ſabiendas. Pero haſe de aduertir, que deſpues del Concilio Conſtancienſe, en el vſo de la Igleſia eſta enterrar qualeſquier deſcomulgados, ſino ſon los q̃ eſtã denunciados por ſu proprio nõbre, o han herido manifieſtamente algũ clerigo, y eſto ſin eſcrupulo de pecado. Verdad es, que Cayetano declara la Clemẽtina de qualquiera deſcomulgado notorio. Pero aquello tiene verdad antes del Concilio Conſtancienſe, quando no auia ninguna limitacion.

El ſegundo caſo es, de los clerigos que a ſabiendas, y de ſu bella gracia han participado cõ los deſcomulgados del Sumo Pontifice, y los reciben en los oficios diuinos. Eſtos tales incurren deſcomunion mayor, como ſe determina en el derecho. Seys condiciones ſon neceſſarias para que ſe incurra la tal deſcomunion. La primera condicion es, que ſea clerigo, que ſino es clerigo no incurre en la tal deſcomunion. La ſegunda condicion es, que participe con el deſcomulgado recibiẽdole en los diuinos oficios. De ſuerte que ſi vn clerigo eſta en los diuinos oficios, como otro qualquiera del pueblo no incurre en la tal deſcomunion. Porque no recibe el tal deſcomulgado. La tercera condicion es, que eſto lo haga a ſabiendas, y no por ignorancia, ſino es que ſea ignorancia afectada. La quarta condicion es: que la haga de ſu voluntad y de grado, eſto es ſin miedo de algun mal. La quinta condicion es, que el deſcomulgado, que ſe recibe, eſte deſcomulgado por el ſumo Pontifice.

Cap. ſignificauit de ſententia excommunicat.

La ſexta condicion es, que el deſcomulgado que ſe recibe eſte denunciado por el Sumo Pontifice, por ſu proprio nombre. Las cinco primeras condiciones claramente ſe coligen del texto. La ſexta, coligela Cayetano del vſo de la Igleſia. Porque ſeria coſa duriſsima que los clerigos que reciben a los diuinos oficios todos los deſcomulgados por el derecho, o por el Summo Pontifice incurrieſſen la deſcomunion reſeruada al Summo Pontifice. Por lo qual en eſto tiene mucho lugar la limitacion del Concilio Conſtancienſe. Deſtas condiciones ſe ha de ver Cayetano, y San Antonino, y Syluestro.

Cai. v. excõmunicatio, excommunicatione 38. Anto. 3. p. titul. 24. Sylu. v excõmu. 7.

El tercero caſo es, quando vno comunica con el ya deſcomulgado por ſentencia, participando con el en el delicto por el qual puſieron la ſentencia de deſcomunion, que el derecho llama participar (in crimine criminoſo.) Eſte caſo ſe pone en el derecho, y lo declara Cayetano en la Suma. De ſuerte, que la deſcomuniõ mayor que ſe incurre de la participacion con el deſcomulgado, preſupone que el tal, con quien participa eſte ya deſcomulgado, y que el hombre le de auxilio, o conſejo, o fauor, para q̃ perſeuere en el tal delicto. Haſe de aduertir, que quanto ſe puede colegir de los capitulos del derecho, eſta deſcomunion no ſe incurre, ſino es participando con el deſcomulgado por la ſentencia del juez por ſu proprio nombre: de ſuerte que eſtẽ nominatim deſcomulgado. Eſto ſe vera claramẽte leyendo los capitulos del derecho con atencion.

Capit. nuper, & ca. ſi conſubina, de ſententia excõmunic. Caiet. in ſum. ver. excõmun. c. vltim.

El quarto caſo es, quando la deſcomunion ſe pone contra algun delicto, y juntamente ſe pone contra los que ayudan, y dan conſejo, entõces ſe incurre deſcomunion mayor: porque el miſmo derecho lo dize claramente. Pongo exẽplo en el capitulo ſiquis ſuadente diabolo, en el qual ſe pone tambien excomunion contra los que ayudan.

Capitulo VIII. De la abſolucion, de la deſcomunion.

PRimera concluſion. Qualquier ſacerdote que puede abſoluer del pecado de la participacion puede abſoluer de la deſcomunion menor que es pena que ſe incurre por la participacion con el deſcomulgado. Eſta concluſion pone Sancto Thomas.

D. Tho. addit. q. 24. art. 1.

Acerca deſta concluſion ay vna duda, ſi qualquier ſimple ſacerdote, q̃ no eſta expueſto por algun ordinario, puede abſoluer de la deſcomunion menor. La primera ſentencia es, que ſi. Eſta ſentencia tiene la gloſſa en el capitulo vltimo de ſententia excomunicationis: y tambien la tiene Nauarro. Eſta ſentencia tiene fundamento, lo primero en eſta primera concluſiõ, que es de Sancto Thomas. Porque el pecado de la participacion puede ſer pecado venial, del qual puede abſoluer qualquier ſimple ſacerdote. Luego tambien puede abſoluer de la deſcomunion que ſe incurre por la participacion. Lo ſegundo, porque ſi puede abſoluer de los pecados venialeſ, ha de poder abſoluer de la deſcomunion menor, porque ſin abſoluer de la deſcomunion menor, no puede abſoluer de los pecados venialeſ: porque la deſcomuniõ es impedimento para abſoluer. La ſegunda ſentencia es contraria, que es comun entre los Theologos, y Summiſtas. Eſta tiene Cayetano, y Syluestro, y el Maeſtro Soto, y eſta es la verdadera ſentencia.

Nauar. cõ placuit. de pœnit. d. 6. num. 15. & 16. & in Manual. cap. 27. n. 39.

Caiet. v. abſolutio ab excommunicat. & v excõmunicat. minor. Sylu. verbo: abſolutio. 1. ß. 3. Sot. in 4. d. 22. q. 1. art. 3.

Y para ſu declaracion digo lo primero, que el proprio ſacerdote, o qualquier ſacerdote expueſto por el ordinario, puede abſoluer de la deſcomunion menor. De ſuerte, que el que puede abſoluer de pecados mortales, puede abſoluer de la deſcomunion menor, que es impedimento para recebir el ſacramento. Lo primero, porque aſsi ſe dize en el capitulo, nuper, de ſentencia excomunicationis. Lo ſegundo, porque eſtos tales ſacerdotes tienen verdadera juriſdiccion para hazer verdadero ſacramento de penitencia, en la materia neceſſaria del ſacramento. Luego eſtos tales pueden quitar la deſcomunion menor, que es impedimento para el ſacramento.

Digo lo segundo, que el simple sacerdote no puede absoluer de la descomunion menor. Lo primero, porque assi parece, que se determina en aquel capitulo, nuper. Lo segundo por que para absoluer de la descomunion menor, se requiere verdadera jurisdiccion, pues es verdadera censura: y el simple sacerdote no tiene jurisdiccion.

Digo lo tercero, que qualquiera que puede pronunciar sentencia en el foro ecclesiastico de oficio, ô de comissión, puede absoluer de la descomunion menor: porque este tal puede descomulgar, como queda dicho arriba. Luego tambien el mismo puede absoluer de la descomunion: porque la misma razon es de vno que de otro. Esto se entiende, aunque no sea sacerdote, como sea juez ecclesiastico. Al primer fundamento se responde, que Sancto Thomas no dize, que el que puede absoluer de los pecados veniales puede absoluer de la descomunion menor, sino tan solamente dize, que el que puede absoluer del pecado de la participacion, puede absoluer de la descomunion menor. Y habla Sancto Thomas de la potestad ecclesiastica de absoluer del pecado dela participacion, la qual no tiene el simple sacerdote. Al segundo fundamẽto se responde que qualquier simple sacerdote puede absoluer de los pecados veniales, sino tienen annexa censura de descomunion. La segunda duda es, si qualquier sacerdote que tiene jurisdiccion espiritual puede absoluer de la descomunion mayor, como el proprio parrocho, o el q̃ esta expuesto por el ordinario. Para declarar esta dificultad se ha de aduertir lo primero, que ay dos maneras de descomunion. Vna que esta puesta por el derecho. La otra es, que la pone algun juez. Aquella esta puesta por el derecho, que se pone por manera de ley, y de estatuto. Como la descomunion puesta contra los hereges, y contra aquellos que hieren los clerigos. La otra es, la que no se pone por manera de ley, ni de estatuto, sino por los juezes. Las descomuniones que se ponen por manera de estatuto, y ley, permanecen como la misma ley, hasta que las reuoquen. Pero las que estan puestas por los juezes, espiran con ellos. Lo segundo se ha de aduertir, que las descomuniones puestas por los juezes, tambien son en dos maneras. Vna general que se pone en general contra aquellos que cometieren tal, o tal vicio. Otra es particular, puesta contra Pedro, o contra Ioan, nombrandolos en particular por su proprio nombre, o con el nombre del oficio. Como quando se pone la descomunion contra el Corregidor de la Ciudad.

Digo lo primero. El Obispo en su Obispado puede absoluer de la descomunion puesta por el derecho, si en el mismo derecho no esta reseruada al Papa. En esto cõuienen todos los Theologos, y Canonistas. Esto se prueua lo primero, porque el Obispo de su proprio oficio tiene potestad de ligar, y de absoluer a sus proprios subditos, por ser sucessores de los Apostoles. Luego puede absoluer de la descomunion mayor. Lo segundo, porque sino pudiesse absoluer de las descomuniones, no sera necessario reseruar las en el derecho al Summo Pontifice. Lo qual se haze muchas vezes.

Digo lo segundo. El proprio parrocho, y qualquier sacerdote expuesto por el ordinario, puede absoluer de la descomunion puesta por el derecho, sino es que este reseruada en el mismo derecho. Esto no es tan cierto, porque algunos Iuristas enseñã, que por el mismo caso que vna descomunion este puesta en derecho, aunque no aya mencion de reseruacion, no puede el proprio parrocho, o expuesto por el ordinario absoluer della, porque esta puesta por el Sũmo Pontifice. Estos autores refiere Couarruias, y los sigue Durando, y Palude. Pero nuestra sentencia tiene Sancto Thomas, y San Buenauẽtura, y el Maestro Soto. Esto se prueua del capitulo Nuper, en el qual leydo atentamente se determina esto. Lo segundo, porque las descomuniones que se ponen en el derecho, vnas vezes se reseruã al Papa, otras vezes a los Obispos, y si no las pudierã absoluer los parrochos, o los expuestos por el ordinario, no seria necessario poner la tal reseruacion. De lo qual se colige, que quando en el derecho se dize, que la tal descomunion este reseruada al Papa, o al Obispo, entonces no puede el proprio parrocho, o expuesto por el ordinario absoluer de la tal descomunion, porque entonces esta restringido su poder por el porder del superior. Digo lo tercero. De la excomunion general puesta por el juez, puede absoluer el proprio parrocho o qualquiera expuesto por el ordinario, sino es que la reserue el Obispo. Algunos Doctores Canonistas tienen lo contrario, y lo refiere Couarruuias en el lugar alegado, y Palude en el lugar citado, articulo 2. Y dizen, que de la descomunion puesta por el juez en general, no puede absoluer sino el que pronuncio la sentencia, y sus superiores, y no los inferiores, quales son los parrochos, y expuestos por el ordinario. Pero nuestra sentencia tiene Couarruuias en el lugar citado, y Nauarro. Esto se prueua del del capitulo, ex frequentibus, de institutionibus, adõ de Alexandro III. determina, que el Obiso sufraganeo, puede absoluer de la descomunió general puesta por el Arçobispo. De lo qual se colige esta razon. Como se ha el Obispo respecto del Arçobispo su superior, assi tambien se ha el proprio parrocho, y expuesto por el ordinario, respecto del Obispo. Luego como el Obispo puede absoluer de la descomunion general puesta por el Arçobispo, assi tambien el proprio parrocho, o expuesto por el ordinario, podra absoluer de la descomunion puesta por el Obispo. Lo segundo se prueua, porque por el mismo caso que no la reserua el juez, parece que da licencia a los tales de absoluer della. Lo vltimo se prueua, porque los juezes algunas vezes reseruan la tal descomunion, y si ella se estuuiera reseruada, no fuera necessario reseruarla. Luego los parrochos, y expuestos por el ordinario, pueden absoluer della.

Digo lo quarto. El proprio parroco, y expuesto por

Coua. super. ca. alma mater p. 1. §. 22. nu. 5. Duran. in 4. dist. 18. Palu. ibi. q. 5. ar. 1. D. Tho. in 4. d. 18. q. 4. ar. 1. D. Bonau. d. 18. q. vlt. Sot. 4 d. 22. q. 2. art. 3.

Nauar. in Man. ca. 27. n. 44.

por el Ordinario, puede absoluer de la descomunió general puesta por el Visitador en la visita, sino es que la reserue. Esto se colige claramente de la conclusion passada: porque el visitador por el mismo caso que no reserua la descomunion parece que da licencia al proprio Parrocho, y al expuesto por el Ordinario para absoluer della.

Digo lo quinto de la descomunion puesta por el juez contra alguna persona, nombrando la, puede absoluer, o el superior, o el Vicario. Pongo por exemplo. Si el Prouisor, o Vicario del Obispo puso la descomunion puede absoluer della el Obispo y el mismo Vicario, o Prouisor, y todos los superiores. Esto se entiende regularmente hablando. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia: porque en la Iglesia siempre aquel que descomulga absuelue de la descomunion. Lo segundo, porque como consta del testimonio de Christo, el que tiene poder de ligar tiene poder de absoluer. Luego el juez que puso la descomunion la puede absoluer. Pero hase de aduertir, que de la descomunió no pueden los inferiores absoluer: porque esto pertenece a la buena gouernacion de la Iglesia. Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que ay quatro casos, en los quales el que pone la descomunion no puede absoluer della, sino el superior. Porque despues que pronuncia la sentencia se restringe su poder, o se impide por lo menos quanto al vso.

Matthæi 18.

El primer caso es en la descomunion puesta contra los incendiarios, los quales no estan descomulgados en el derecho, como aduierte Cayetano, sino halos de descomulgar el Obispo. Pero si el Obispo pronuncia sentencia de descomunion declaratoria contra los tales, no los puede despues absoluer, sino han de acudir por la absolucion al Summo Pontifice. Este caso platica Nauarro, y Cayetano, en el lugar citado, y el Maestro Soto. Hase de aduertir, que algunos restringen esto a los incendiarios de las Iglesias. Los quales Autores refiere Sylvestro. Pero el derecho habla generalmente, y sin restriction ninguna.

Caiet. v. excõmunicat. ca. 21. Nauar. in Man. ca. 27. nu. 4. Sot. in 4. d. 21. q. 2. art. 3. Syl. v. excõmu. 7.

El segundo caso es, quando el que pronuncio la sentencia de descomunion, cayo en descomunion mayor despues de auer pronunciado la tal sentencia de descomunion. En este caso el que descomulgo, no puede absoluer de la descomunion, porque como queda dicho arriba, el descomulgado esta priuado por lo menos del vso de la jurisdiction, y assi no puede vsar della quanto a la absolucion.

El tercer caso es, quando el Delegado del Sũmo Pontifice pronuncio sentencia de descomunion contra alguno, y despues de la sentencia difinitiua passo vn año entero. Entonces el Delegado que descomulgo no puede absoluer de la tal descomunion, y es necessario acudir por la tal absolucion al Summo Pontifice. Esto se determina en el Capitulo, *quærenti, de officio delegati.* Porque entonces se restringe el poder por el superior. Algunos Canonistas estienden este caso a qualquier Delegado, aunque sea delegado de otro inferior Prelado. Porque les parece que es la misma razon, y que ay gran semejança. Pero esto no es cierto, porque la restriction del delegado del Summo Pontifice hallase expressamente en el derecho y no es otra.

El quarto caso es, quando el Summo Pontifice a sabiendas, de su Propriomotu confirma la sentencia de descomunion del Prelado inferior. En el tal caso el inferior que pronuncio la sentencia de descomunion, no puede absoluer della. Esto consta del vso de la Iglesia, y tambien porque por el mismo caso que confirma la sentencia de descomunion el Summo Pontifice, es como si el mismo descomulgase. Luego no puede absoluer el inferior de la tal comunion.

La tercera duda es, si todos los confessores por virtud de la Bula de la Cruzada, o de Iubileo pueden absoluer de todos los casos reseruados que tienen annexa descomunion mayor. Los confessores que pueden absoluer por virtud de la Bula de la Cruzada, o de Iubileo, son los que estan expuestos por el Ordinario: porq̃ assi lo dize la misma Bula, y el Iubileo.

Digo lo primero. Quando en la Bula de la Cruzada, o en qualquier otro priuilegio se da licẽcia de absoluer de los casos reseruados que tienen annexa descomunion debaxo de tal, o de tal condicion, como que haga esta, o aquella penitencia, qualquier confessor podra absoluer, y el penitẽte quedara absuelto si haze aquella condicion, y no de otra manera: porque tiene licencia de absoluer con aquella condicion, y no de otra manera.

Acerca desto ay vna dificultad, si el que tiene el tal priuilegio se confiessa, y por oluido aun culpable se oluida de algun caso reseruado que tenia annexa descomunion, si en realidad de verdad quedara absuelto de la tal descomunió, si el confessor le dixo en la absolucion general, *si teneris aliquo vinculo excommunicationis.* Pongo exemplo, en tiempo de algun Iubileo, en el qual se da poder de absoluer de los casos reseruados, y confiessase vn penitente para ganar el Iubileo, y oluidase de vn pecado, al qual estaua annexa descomunion. La duda es, si en este caso queda absuelto de la descomunion, auiendo dicho el confessor la absolucion general. La razon de dudar es, porque el tal penitente no hizo mencion del tal delicto en la confession, ni queda absuelto del derechamente. Y si fue oluido culpable, en ninguna manera que da absuelto. Luego en el tal caso no queda absuelto de la descomunion annexa. A esto se responde, que en el tal caso realmente queda absuelto de la descomuniõ, aunq̃ el oluido sea culpable. Si el oluido fue inculpable es sentẽcia comun de todos los Doctores, Couarruuias, Sylvestre, Adriano, Palude. Del oluido culpable se prueua, porq̃ el tal haze verdadera confession y queda absuelto de los pecados, quãto a aquel foro: de suerte que no esta obligado a confessar los otra vez. Luego tambien queda absuelto de la descomunion annexa. De lo qual se conuence con mas fuerça, que quando el oluido

Couar. relect. sup. cap. alma mater p. 1. §. 11. num. 12. Syl. v. confessor. 1. q. 19. Adria. in 4. in materia de conf. q. 4 Palud. in 4. d. 18. q. 5. ar. 3.

no es culpable, queda absuelto de la descomunion. Porque entonces no solamente haze verdadero sacramento, y queda absuelto en aquel foro sino tambien delante de Dios. Luego que da absuelto de la descomunion. De lo qual se sigue, si alguno tiene licencia del Prelado para ser absuelto de los casos reseruados, aunque tēga annexa descomunion y oluidasele vn caso reseruado que tiene annexa descomunion. Este tal queda absuelto, y podra despues muy bien confessarse con el mismo sacerdote de aquel pecado, al qual estaua annexa la descomunion. Y no es lo mismo de aquel que se confiessa con el sacerdote que tiene poder de derecho para absoluer de los casos reseruados que tienen annexa descomunion. La razon es, porque en el tal caso el confessor vsa del poder ordinario, no cō cediendo priuilegio ninguno: pero en nuestro caso vsa de la comission que tiene por el priuilegio. A la razon de dudar puesta en esta duda se ha de dezir, que el tal queda absuelto del pecado por lo menos indirectamente. Tambien se podia dezir, que aunque no quedasse absuelto del pecado, quedaria absuelto de la descomunion, porque la absolucion de la descomunion es como preuia y antecedente a la absolucion de los pecados, y ansi no es marauilla que vno quede absuelto de la descomunion y no de los pecados.

Toda via queda dificultad, quando se concede licencia en la Bula, o en otro priuilegio para absoluer de la descomunion satisfecha la parte. La duda es, si ha de auer real satisfaction para que pueda ser absuelto de la descomunion, o si basta que el tal no pueda pagar. La razon de dudar es, porque parece cosa durissima, q̄ aquel que no tiene possibilidad para satisfazer a la parte, no pueda ser absuelto por virtud de la Bula de la Cruzada, porque entonces parece q̄ se ha como si en hecho de verdad vuiera satisfecho a la parte. Y ansi lo sienten algunos Doctores Theologos.

Digo lo segundo, que en el tal caso no auiēdo real satisfaction, no le pueden absoluer de la descomunion. Lo vno, porque los priuilegios tanto valen quanto suenan. Y este priuilegio se concede con aquella condicion, que ha de estar satisfecha la parte. Lo segundo consta esto de vn Motuproprio de Pio Quinto en el qual dio poder de absoluer de la descomunion no satisfecha la parte, quando el deudor esta impossibilitado para satisfazer. Y concede este priuilegio en tiempo de Iubileo, y la absolucion de la descomunion no ha de ser absoluta, sino quāto al efecto de ganar el Iubileo. De lo qual se colige, que quando se pone por condicion la satisfaction ha de ser real y verdadera satisfaction. Porque de otra suerte no fuera necessario auerlo declarado Pio Quinto. Acerca desto se ha de aduertir lo primero, q̄ si el deudor ofrece suficiente satisfaction al aluedrio del Ordinario, y de varones prudentes, y el otro no lla quiere aceptar ofreciendosela, real y verdaderamente. En el tal caso podrale muy biē absoluer por virtud del priuilegio, porq̄ quanto es de su parte, haze verdadera satisfaction. Lo segūdo se ha de aduertir, que aquel Motuproprio, q̄ aquel q̄ no puede satisfazer realmente al tiempo del Iubileo, le podran absoluer de la descomunió por virtud del Iubileo, y tan solamente para el efecto del Iubileo, y a reincidencia: de tal suerte, q̄ buelue luego a caer en la descomunion. Como aquellos que absueluen para efecto de votar en alguna election.

Toda via queda dificultad acerca de la clausula de la Bula de la Cruzada, si es necessario q̄ se haga la absolucion en la cōfession, o si se puede hazer fuera de la confession. La razon de dudar para que no se pueda hazer fuera de confession es, porque la misma Bula de la Cruzada expressamente dize que puedan elegir confessor expuesto por el Ordinario, el qual los pueda absoluer de la descomunion. Y si la absolucion se pudiesse hazer fuera de confession, no dixera q̄ el confessor elegido por virtud de la Bula, que los pueda absoluer de la tal descomunion. De suerte, que parece que la absolucion de la descomunion dize orden al sacramento de la penitēcia. Y ansi lo tienen algunos bien probablemente.

Digo lo tercero, q̄ me parece mas probable, q̄ la absolucio de la descomunion que se haze por virtud de la Bula de la Cruzada, se puede hazer fuera de confession. La razon es, porque los priuilegios tanto valen quanto suenan. Y la Bula de la Cruzada, no dize que la absolucion se haga en la confession. Luego no es necessario que se haga absolucion en la confession. Lo segundo porq̄ la absolucion de la descomunion, siempre es prenia, y antecedente a la misma confession. Por esta razon en la Bula se haze mencion del confessor, y no porque sea necessario que se haga la absolucion dentro de la confession.

La quarta duda es, si qualquiera puede absoluer de qualquiera descomunion, en extrema necessidad, como puede absoluer qualquier sacerdote de qualquier pecado. Particularmente tiene esto dificultad del seglar y lego, si puede absoluer de la descomunion en la tal necessidad. La razon de dudar es, porque la absolucio de la descomunion, que se concede en el articulo de muerte, concedese por razon de la absolucion de los pecados. Y el lego no puede absoluer de los pecados, como es cosa notoria. Luego tampoco puede absoluer de la descomunió. En esta dificultad algunos Theologos y Canonistas tienen, que el lego no puede absoluer de qualquiera descomunion en extrema necessidad. Ansi lo tiene el Padre Maestro Soto, y refiere por su sentencia a Paludano, y lo mismo tiene Couarruuias, y cita algunos Canonistas.

Sot. in 4. d. 18. q. 4. art. 4. Couar. super cap. alma mat. p. 1. §. 11. nu. 9.

Digo lo primero. Cierta cosa es, que qualquiera sacerdote puede absoluer de qualquiera descomunion en extrema necessidad. Esto es cierto, y por tal lo tienen los Theologos, y Iuristas. Porque todos los sacerdotes en el tal caso pueden absoluer de todos los pecados. Luego tambien de la descomunion, que es impedimēto para la absolucion de los pecados.

Digo

Digo lo segundo, que aunque es verdad que la sentencia del Padre Maestro Soto, y de los demas tenga alguna probabilidad, muy mas probable es, que qualquier fiel baptizado, puede absoluer de qualquier descomunion en extrema necessidad. Esto tiene Sylvestro, y la Suma Angelica, y otros muchos Doctores. Lo primero, porque cierto es, que qualquier fiel estando en derecho Diuino, es capaz de la jurisdiction necessaria, para absoluer de la descomunion. Y hase de creer, q̃ la Iglesia que es madre piadosa, concede la tal jurisdictiõ en el tal caso, como en el mismo caso a todos los Sacerdotes concede jurisdiction de absoluer de todos los pecados: porque todos los Sacerdotes son capaces de la tal jurisdiction. Lo segũdo, porque todos los Doctores conceden como cosa cierta, que el clerigo de primera corona, puede absoluer de la tal descomunion en extrema necessidad. Luego lo mismo sera del lego, porque estando en derecho diuino, tan capaz es el vno desta jurisdiction como el otro. Pero hase de aduertir, que ha de ser varon, porque la muger no es capaz de la tal jurisdictiõ espiritual. Y ha de ser baptizado, porque sino es baptizado, tãpoco es capaz de la tal jurisdiction, porque no esta dentro de la Iglesia. Y hase de aduertir, que los hereges, y cismaticos, y precisos de la Iglesia, pueden absoluer de la descomunion en el tal caso, porque en realidad de verdad no estan totalmente fuera de la Iglesia, porque por razõ del character baptismal pertenecen a la Iglesia, y ansi la Iglesia puede juzgar dellos. A la razon de dudar se responde, que la authoridad de absoluer de la descomunion no se concede tan solamente por la absolucion de los pecados, porque si esso fuesse, el clerigo de primera tonsura no podria absoluer de la descomunion en extrema necessidad, porque no puede absoluer de los pecados, sino concedese la tal authoridad, para que el fiel pueda ser ayudado de los sufragios de la Iglesia en la tal necessidad.

Sylu. ver. absolutio. 8. & 9. Suma Angelica, verbo absolutio. 1. §. 17.

Pero hase de aduertir lo primero, que aquellos que estan en extrema necessidad, y los absuelven los que no tienen jurisdiction absoluta y ordinaria si escapan de aquel peligro estan obligados a acudir a aquel a quien pertenecia absoluer de los casos reseruados. Y ha de acudir no para ser absuelto otra vez de los casos reseruados, sino para que de razon de si porque le absoluieron. Y si menospreciare representarse al superior, queda luego descomulgado como se determina en el Derecho. Lo segundo se ha de aduertir con Cayetano que en aquel derecho esta aquella palabra menospreciare, en la qual se significa, que ha de auer menosprecio para que incurriesse la tal descomunion. De suerte, que si vno se dexa de presentar al superior sin menosprecio, no incurre la tal descomunió, y no es necessario que se presente personalmente, sino basta que se presente por procurador instituydo para que con verdad satisfaga: y hase de presentar luego que comodamente pudiere moralmente hablando.

Cap. eos qui de sententia excom. in 6. Caiet. v. excom. c. 69.

La segunda conclusion. De la sentencia de descomunion puede ser absuelto vno cõtra su voluntad, y aunque no quiera. Esta conclusion enseña Sancto Thomas. La razõ esta clara, porque la descomunion es vna pena y censura que pone la Iglesia. Luego la misma Iglesia por su propria voluntad la puede quitar, aunque no quiera el descomulgado. De suerte, que la absolucion, de la descomunion hecha contra la voluntad del descomulgado es valida, y no queda descomulgado. Verdad es, que para que la tal absolucion se haga conuenientemente, y cõ decẽcia ha de hazerse por causa razonable. Como si el descomulgado empeorasse en el ser espiritual por causa de la descomunion y conuiniesse a su alma el absoluelle, seria cosa decente absoluerle aunque el no quisiesse. O si fuesse necessario para el bien de la comunidad. Porque es necessario participar con el tal descomulgado como lo aduierte muy bien Panormitano, quando dize que quando de la absolucion del descomulgado viene vtilidad a la Iglesia le hã de absoluer contra su voluntad si el no quiere, y que esto se determina en el derecho. Esto mismo enseña Sancto Thomas en el lugar alegado, quando dize, que aunque este contumaz el descomulgado lo han de absoluer, si conuiene a la salud espiritual del descomulgado, o al bien de la comunidad. La razon es, porque la descomunion aunque tiene razon de pena, tiene tambien razon de medicina ordenada al biẽ del descomulgado, y del bien comun. Luego quando fuere necessario relaxar la descomunion para el bien del descomulgado, o de la comunidad, aunque el no quiera le han de absoluer della.

D. Thom. in add. q. 24. art. 2.

Cap. Apostolicæ de erup. tionibus: c. veniens 2. de testamentis.

Acerca desta conclusion ay algunas breues dudas. La primera es, porque la absolucion de la descomunion es vn beneficio espiritual. Luego no se ha de dar a nadie sin voluntad.

A esta duda se responde, que la absoluciõ de la descomunion se dize beneficio espiritual y gracia espiritual, porque pertenece al orden de las cosas sobrenaturales. Pero no es beneficio espiritual, de tal suerte que por la absolucion de la descomunion se ponga alguna gracia espiritual en el alma, sino tan solamente se quita vn impedimento que tenia el descomulgado. Para lo qual no es necessario q̃ el descomulgado tẽga volũtad. Particularmente la descomunion siempre tiene razon de pena, y ansi siempre es voluntaria, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Por lo qual la descomunion se puede quitar sin consentimiento del descomulgado.

La segunda dificultad es, porque no pueden absoluer a vno de los pecados contra su voluntad, y le pueden absoluer de la descomunion. Porque parece que es la misma razon.

A esta dificultad se responde, que no es la misma razon de los pecados que de la descomunion. La razon es, porque el pecado se comete por la propria volũtad, y ansi por la propria voluntad se ha de quitar.

La tercera duda es, si la absoluciõ de la desco-

munion se puede hazer estando ausente el descomulgado La razon de dudar es, porque la absolucion de los pecados no se puede hazer en ausencia, como queda determinado arriba. Luego tampoco la absolucion de la descomunion: porque es la misma razon. A esta duda se respõde, que la absolucion de la descomunió se puede hazer en ausencia por cartas, o por procurador. Esto enseña Ricardo, y otros Doctores, esto se determina en el derecho. Esto consta del vso. Porque el Summo Pontifice siempre que concede algun priuilegio absuelue de la descomunion en ausencia. Y lo mismo es quando cõcede algun beneficio. De lo qual se sigue, que quando los Prelados de las Religiones hazen absolucion general en sus Capitulos, y absuelue de las censuras y descomuniones, no solamente absueluen a los presentes, sino tambien a los ausentes.

Ric. in 4. d. 18. ca. quanto 31. q. 5.

A la razon de dudar se responde, que ay grãdissima diferencia entre la absolucion de los pecados, y la absolucion de la descomunion. En la absolucion de los pecados se haze vn juyzio espiritual perteneciente, tan solamente al bien espiritual del penitente, en el qual le ha de constar al juez y al confessor del estado del penitẽte. Para lo qual es necessario que el penitente este presente. Pero la absolució de la descomunion no pertenece del todo al juyzio interior de la penitencia, sino al foro exterior: y el juyzio exterior puedese hazer en ausencia, y en presencia. Pero hase de aduertir, que quando absuelue a vno de la descomunion en ausencia, y por letras, entonces queda absuelto quando recibiere las letras y se las notificaren.

Tercera conclusion. A vn descomulgado cõ muchas descomuniones le pueden absoluer de la vna sin q̃ quede absuelto de las demas. Esta doctrina enseña Sancto Thomas. La razon es, porque como queda dicho puede estar vno descomulgado con muchas descomuniones puestas por vn juez, y tambien por muchos juezes, de suerte, que el vno no tenga superioridad ni authoridad sobre el otro: luego puede el vn juez absoluelle de la descomunion que el puso, sin que quede absuelto de la otra descomunion puesta por el otro juez. Y tambien puede ser que el mismo juez le absuelua de vna descomunion puesta por vna causa y razon sin que le absuelua de la otra que se puso por otra causa y razon.

D. Thom. in addit. q. 24. a. 3

La primera duda es, que es la razon porque no pueden absoluer a vno de vn pecado mortal sin absoluerle de todos, y pueden absoluer de vna descomunion sin absoluer de la otra.

A esto se responde, que ay gran diferẽcia entre lo vno, y entre lo otro. La diferẽcia es, porque el pecado mortal no se puede quitar ni absoluer del sino es mediante la Diuina gracia, la qual tiene repugnancia con todos los pecados mortales. Por lo qual infundiendose la Diuina gracia en el alma para el perdon de vn pecado mortal, necessariamente los ha de perdonar todos. Demanera, que los pecados mortales quãto al perdonarlos tienen necessaria connexion entre si, demanera que no se puede perdonar el vno sin el otro, ni auer absolucion del vno sin que la aya del otro. Pero las descomuniones quanto al absoluer dellas no tienen necessaria connexion entre si por ningun camino, como ya hemos declarado en la razon: y assi puede auer muy bien absolucion de vna descomunió sin que aya absolucion de la otra.

La segunda dificultad es, que efecto haze la primera absolucion de vna descomunion en aquel que esta descomulgado con muchas descomuniones. La razon de dudar es, porque el tal aunque le absueluan de la primera descomunion siempre queda impedido de la comunion de los fieles ni mas ni menos que antes: luego no puede auer absolucion de vna descomunió, sin que le absueluan de todas.

A esta duda se responde, que la absolució de la primera descomunion tiene tambien su efecto. La razon es, porque como el tal esta descomulgado con muchos titulos, quitanle el vno ya no queda tan descomulgado como antes. Y bien assi como la segunda descomunion tiene su efecto, y haze que el que antes estaua descomulgado agora lo este mas y tenga mas titulos de descomulgado, assi tambien quitandole la vna descomunion, y absoluiendole della, no queda tan descomulgado como antes, ni tiene tantos titulos para estar descomulgado: y quãto es de parte de aquella absolucion le quita aquel impedimento de la descomunion, para poder participar y comunicar con los demas fieles en todas las cosas, si el por alguna otra parte no estuuiesse impedido con otra, o con otras descomuniones que impidẽ, para que no pueda comunicar ni participar con los demas fieles. Este es el efecto que haze la absolució de la primera descomunió: y este es el fin de la materia de censuras y descomuniones.

TRA-

TRATADO DEL SACRAMENTO de la Extrema Vnction.

En el quinto lugar se ha de tratar del Sacramento de la Extrema Vnction, el qual se administra despues de auer recebido el Sacramento de la Penitencia, y del Altar. Porque es como vna consummacion, y perfection de la Penitencia.

Cap. I. De la essencia del Sacramento de la Extrema Vnction.

PRIMERA conclusiõ. La Extrema vnction es verdadero sacramento de la nueua ley. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro: y particularmente el Padre Maestro Soto. Esta verdad determina el Concilio Florentino en aquel famoso decreto de la vnion de los Armenos, en el qual cuenta la Extrema vnction por vno de los siete Sacramentos de la Iglesia. Esto mismo determina el Concilio Tridentino. Esto se prueua: porque es vna medicina espiritual que tiene fuerça y virtud de perdonar los pecados. Muy bien lo enseña esto Sanctiago en aquel Capitulo quinto de su Canonica quando dize, que si el enfermo estuuiere en pecados se le perdonaran por fuerça y virtud de la Extrema vnction, Luego es sacramento. Esta conclusion es de Fe.

D. Thom. in add. q. 29. art. 1. Magist. in 4. d. 23 Magist. Sot. q. 1. art. 1. Con. Trid. sess. 14. can. 2. de extrema vnctione.

Segunda conclusion. La extrema vnction es vn sacramento tan solamente. Demanera, que assi como el Baptismo es vn sacramento, y lo mismo la Confirmacion, anssi tambien la Extrema vnction es vn sacramento tan solamente. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor en la question citada, y le siguen todos sus discipulos: y muy en particular el Padre Maestro Soto. Lo primero se prueua esta conclusion. Porque los Concilios citados cuentan la Extrema vnction como vno de los siete sacramentos. Luego tan solamente es vn sacramento: porque sino fuera vno vuiera mas que siete sacramentos. Lo segundo se prueua, porque este sacramento no tiene mas que vna significacion entera y perfecta que se halla en todas aquellas vnctiones, luego no es mas que vn entero y perfecto sacramento. Para declarar esto hemos de aduertir, que en el sacramento de la Confirmacion no ay mas que vna vnction en la frente debaxo de vna forma. Pero en este sacramento ay muchas vnctiones con muchas formas, de suerte, que con cada vnction se dize su distincta forma. Y assi en este sacramento es la dificultad como es vno. Es vno como lo es el sacramento de la Eucharistia. Como en el sacramento de la Eucharistia ay como dos formas, y dos materias parciales, que constituyen vn sacramẽto entero y perfecto, anssi tambien en este sacramento ay muchas materias y formas parciales, que son las diuersas vnctiones con sus diuersas palabras, las quales constituyen vn entero sacramento. Demanera, que el sacramento de la Extrema vnction es aquellas muchas vnctiones con sus palabras. Porque la perfecta salud del alma que significa por este sacramẽto se causa por todas ellas. De lo qual se sigue, que la vnction de qualquier sentido con su forma, no es mas que parte de sacramento, y no entero sacramento. De lo qual tambien se sigue que la gracia deste sacramẽto no se da por la primera vnction, ni por las siguientes, hasta que se pronuncie la vltima forma parcial: y se haga vltima vnction.

Artic. 2.

Acerca desta conclusion ay vna duda, si el sacerdote despues de auer hecho vna, o dos vnctiones se muriesse, si quedaria vngido, o se le daria gracia al enfermo. La razon de dudar es, porque se le auia aplicado parte del sacramento: luego por lo menos le daria alguna gracia.

A esta duda se responde, que el tal enfermo no quedaria vngido ni recibiria la gracia deste sacramento. Anssi lo enseña el Maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso no auria verdadero sacramento de la Extrema vnction el qual consiste en todas aquellas vnctiones con todas aquellas formas. A la razon de dudar se responde, que la virtud del sacramento esta en todo el sacramento, y anssi hasta que todo el se aplique no queda vngido, ni se le da la gracia sacramẽtal.

Toda via queda dificultad, porque tiene efecto la parcial consagracion en el sacramẽto del Altar, de suerte, que si el sacerdote consagra las especies de pan, quedan consagradas, y dan gracia con ser parte de sacramento, y en el sacramento de la Extrema vnction, la parcial materia y forma que es la parcial vnction con su forma no tiene efecto ninguno, como quando vngen los ojos, y dizen, *Per istam sanctam vnctionem, &c.*

A esta dificultad se responde, que ay gran diferencia entre el vno y el otro sacramento. Porque en el sacramento del Altar Christo institu-

yo,que cada forma parcial, y cada especie sin dependencia de la otra hiziesse su efecto, y no en el sacrameto de la extrema vnction.Esto tiene algun fundamento en las mismas naturalezas de los sacramentos. Porque el sacramento del altar tiene forma y manera de mantenimiẽto,en el qual la comida tiene su fuerça por si, y la beuida tambien. Pero en el sacramento de la extrema vnction no corre esta razon. De suerte, que estas partes que tiene el sacramento de la extrema vnctiõ mas son como las partes del sacramento de la penitencia,contricion,y confession,las quales juntas hazen vn diuino instrumento causador de gracia,y ninguna por si tiene fuerça y virtud.

La segunda duda es, si vn sacerdote pretendiendo vngir vn enfermo,viesse hecho vna,o dos vnctiones con sus formas, y llegasse otro, y prosiguisse las que faltan con sus formas, si seria verdadero sacramento de extrema vnctiõ.

La razon de dudar es. Porque en el tal caso no auria vn ministro de este sacramento sino dos,y serian parciales:lo qual tiene dificultad. Porque en el sacramento del baptismo, y de la confirmacion,no puede auer dos ministros parciales como queda dicho.

A esta dificultad el Padre Maestro Soto enseña que seria verdadero sacramento,y seria vn sacramento constituydo por dos ministros, y que se auia de hazer assi en caso que el sacerdote que començo a vngirle se muriesse. Pone exemplo en el sacramento del altar,quando el sacerdote se muere despues de auer consagrado la hostia,entonces el otro sacerdote auia de proceder a consagrar el vino.Pone dos diferẽcias entre el vno y el otro sacramento. La primera es,que en el sacramento del altar,aunque no viesse otro sacerdote que consagrasse el Caliz, con todo esso las especies de pan estariã consagradas,y bastarian para dar gracia. Pero no bastaria para dar gracia vna, o dos vnctiones.La segunda diferencia es, porque el sacerdote segundo en el caso del sacramento del altar,podria muy bien consagrar solo el vino, o començar la consagracion del principio, consagrãdo de nueuo la hostia como dize Santo Thomas.Pero en la extrema vnctiõ no se auia de boluer a vngir la parte que auia vngido el primer sacerdote. Porque boluer a vngir la misma parte,seria como boluer a consagrar la misma hostia,lo qual en ninguna manera se ha de hazer.

Definitur Extrema vnctio. est sacramentũ vnctionis in firmorũ ad salutem animæ & corporis. art. 3. Cõ. Trid. sess. 7. ca. 1. &

Tercera conclusion. La difinicion del sacramento de la extrema vnction es buena. Esta cõclusion no se puede prouar sino declarando la difinicion deste sacramento. La extrema vnction es vn sacramento de la nueua ley de la vnction de los enfermos que se ordena a la salud del alma y del cuerpo.

Quarta conclusion. Este sacramento como todos los demas fue instituydo por Christo.Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Maestro Soto. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Tridentino que determina esta verdad de todos los sacramẽtos de la nueua ley,y en particular deste sacramento, quando dize, que lo instituyo Christo,y que lo promulgo Santiago. Lo segundo se prueua, porque los sacramentos son fundamentos de la ley Euangelica.Luego pertenece al legislador que es Christo poner estos fundamentos,y instituyrlos. Otras razones trae el Padre Maestro Soto. Vease tambien Nauarro. *sess. 14. can. 1. de extrema vnctione.* *Nauar. in Man. ca. 24. n. 12.*

La dificultad esta quando fue instituydo este sacramento de la extrema vnction. En lo qual no ay cosa cierta,ni los Doctores la afirman. Porque vnos dizen que este sacramento fue instituydo en la Cena, y otros dizen que fue instituydo despues de la Resurrection, quãdo Christo por San Iuan dio autoridad a sus discipulos,y poder absoluto de perdonar pecados.La razon es,porque este sacramento fue instituydo contra las reliquias de los pecados.Esta sentencia parece que lleua mucho camino. Sanctiago refiere la institucion deste sacramento. Pero no ay lugar ninguno de la escriptura, ni del Concilio,del qual conste quando fue instituydo este sacramento ni el de la confirmacion. *Ioan. 20.* *Iaco 5.*

Capitulo II. De la materia deste sacramento.

PRimera conclusion. Este sacramento tiene dos materias. Vna proxima, y otra remota. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados,particularmente Sancto Thomas,en el lugar citado.Particularmente el Maestro Soto.Esta conclusion se prueua,porque los demas sacramentos tienen materia proxima y remota. Como se vee el baptismo,en el qual la materia proxima es el lauar,y la remota el agua, y lo mismo es en la confirmacion. Luego tambien este sacramento tiene materia proxima, y tambien remota.

Segunda conclusion. La materia proxima deste sacramento es el vngir el enfermo.En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es,porque la materia proxima del sacramento del baptismo, es el lauar al que ha de ser baptizado:luego la materia proxima de este sacramento ha de ser vngir al enfermo.

La primera dificultad es,si alguna de las vnctiones,o todas juntas son la materia proxima de este sacramento. A esta dificultad se ha de responder ser certissimo que la materia proxima deste sacramento son todas la vnctiones essenciales juntas.De suerte, que cada vna por si es materia parcial,y todas juntas la materia total. La razon es, porque todas ellas juntas hazen vn entero y perfecto sacramento.De suerte, que como dizen algunos que los actos del penitente,que son confession,contricion,y satisfacion,todos juntos hazen vna materia proxima del sacramento de la penitencia.Assi tambien todas aquellas vnctiones hazen vna materia proxima del sacramento de la extrema vnction.

ction. Por todas ellas ſupone el tal ſacramẽto. Particularmente que ay vna gran diferencia quanto a eſto, entre el ſacramento de la penitẽcia, y de la extrema vnction. En el ſacramento de la penitencia aquellas tres obras del penitẽte no concurren ygualmente a conſtituyr la materia proxima como deziamos arriba. Pero en el ſacramento de la extrema vnction todas las vnctiones eſſenciales concurren ygualmente, a hazer la materia proxima deſte ſacramẽto.

La ſegunda dificultad es, ſi es de eſſencia de la materia proxima deſte ſacramento, que las vnctiones ſe hagan a manera de Cruz. La razõ de dudar es, porque como queda dicho de eſſencia de la materia proxima del ſacramento de la confirmacion es, que la vnction ſe haga a manera de Cruz. Luego lo miſmo ſera de las vnctiones que ſe han de hazer en el ſacramento de extrema vnction. En eſta dificultad que es de importancia, todos los Doctores de ordinario callan, y la paſſan en ſilencio. Solamente he hallado vno que dize, que eſto no es de neceſsidad del ſacramento, y cita a Sylueſtro, y Sylueſtro no dize palabra ninguna deſte púto.

Digo lo primero, que las vnctiones ſe deuen hazer a manera de Cruz. Eſto ſe determina en el derecho, y aſsi lo dize la gloſſa ſobre aquel capitulo. Eſto ſe prueua de la coſtumbre vniuerſal de la Igleſia que ſiempre haze eſtas vnctiones en forma de Cruz. De lo qual parece q̃ ſe ſigue que ſeria pecado graue no vngir en forma de Cruz.

Cap. nunquid, de conſecr. d. 5.

Digo lo ſegundo, que no es cierto que ſea de neceſsidad del ſacramento, que las vnctiones ſe hagan en forma de Cruz. Eſto ſe prueua porque Sanctiago refiriendo la inſtitucion deſte ſacramento, ſolamente dize que han de vngir los enfermos con oleo Sancto. Los Concilios ninguna coſa dizen deſte punto, ni los Doctores. Luego ſeñal es, que eſto no es de eſſencia ni de neceſsidad de la materia proxima deſte ſacramento. A la razon de dudar ſe reſponde, que del ſacramento de la confirmacion, es coſa cierta que la vnction ſe ha de hazer en forma de Cruz, como queda alli determinado: y la miſma forma lo dize: pero de la extrema vnction no es cierto. Alguna congruencia puede auer, porque en el ſacramento de la confirmacion, confirmaſe vn Chriſtiano por ſoldado de Chriſto, y anſi es neceſſario que la vnction ſea en forma de Cruz, ſeñalando al tal por ſoldado de Chriſto. Pero en la extrema vnction, no ſe confirma por ſoldado de Chriſto, y anſi no es de neceſsidad que las vnctiones ſe hagan en forma de Cruz. De lo qual ſe colige, que ſi a vno le vngieſſen, y no en forma de Cruz, que no ſeria cierto que no era ſacramento.

Nauar. in manu. ca. 22. n. 12.

Tercera concluſion. La materia remota del ſacramento de la extrema vnction, es azeyte. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Lo miſmo enſeñan todos los Doctores, particularmẽte el Doctor Nauarro, Sylueſtro, y el Maeſtro Soto, y los demas Sumiſtas. Eſto ſe prueua lo primero, de las palabras de Sanctiago, que dize

Sylue. & Summiſt. v. extrem. vnct. Sot. lect. 1.

que han de vngir al enfermo con azeyte. Lo ſegundo ſe prueua del Concilio Florentino, y Tridentino, en los lugares citados, adonde ſe dize que la materia deſte ſacramento es azeyte. Lo tercero ſe prueua con las congruencias de Sancto Thomas, porque el azeyte es muy acomodado para ſignificar el efecto del ſacramento, que es la perfecta ſanidad. De ſuerte, q̃ la materia deſte ſacramento, es ſimple azeyte de oliuas, como la materia del baptiſmo es agua natural, porque en nombre de azeyte ſe ha de entender el azeyte de oliuas. De lo qual ſe ſigue que no es verdadera materia del ſacramento de la extrema vnction el azeyte de nuezes, ni con el ſe hara verdadero ſacramento de extrema vnction. Lo miſmo ſe ha de dezir del azeyte de las oliuas, ſi eſta mezclado con otra materia, de ſuerte que pierda la eſſencia de azeyte.

Quarta concluſion. El azeyte ſimple de las oliuas, ha de eſtar bendito para vngir los enfermos. De ſuerte, que eſto es neceſſario por lo menos por fuerça y virtud de precepto. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores citados, y particularmente la enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, y todos ſus diſcipulos. Eſto ſe prueua lo primero del derecho en el capitulo vnico, de ſacra vnctione, en el qual ſe determina eſta verdad. Lo ſegũdo ſe prueua del vſo vniuerſal de toda la Igleſia. Lo tercero ſe prueua con algunas elegantes congruencias que trae Sancto Thomas, las quales ſon dignas de ver.

La primera dificultad grauiſsima es, ſi es de neceſsidad y eſſencia de la materia deſte ſacramento, que el azeyte eſte bendito, y conſagrado: de tal ſuerte, que no ſe haga verdadero ſacramento, ſin la bendicion, y conſagracion. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres entre los Doctores. La primera ſentencia es, que no es de neceſsidad, ni de eſſencia de la materia deſte ſacramento, que el azeyte eſte bendito, y cõſagrado por el Obiſpo. De ſuerte, que ſe hara verdadero ſacramento de la extrema vnction ſin azeyte bendito, y conſagrado. Eſta ſentencia tiene Victoria en la ſuma, y eſta tiene otros Doctores. Prueuaſe lo primero, porque el Apoſtol Sanctiago, ſolamente ſeñala por materia el azeyte, y no haze mencion de la conſagracio, ni bendicion. Lo ſegundo ſe prueua, porque algunos Doctores afirman, que no es de neceſsidad, ni eſſencia del ſacramento de la confirmacion, la bendicion y conſagracion de la materia. Luego lo miſmo ſera en eſte ſacramento. Cayetano eſta dudoſo en eſta dificultad. Eſta ſentencia no es improbable.

Victor. in Summa: dub. 227.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer muy mas probable, y mas ſeguro, que el azeyte ha de eſtar conſagrado, y bendito por el Obiſpo: y eſto es neceſſario, y eſſencial de parte de la materia: de ſuerte, que no ſera verdadero ſacramento ſin eſto. Eſta ſentencia parece que tiene Sancto Thomas en aquel articulo quinto, y tambien en el ſexto: porque ſiempre dize, que la materia deſte ſacramento es azeyte bendito, y cõſagrado

sagrado por el Obispo. Esta misma sentẽcia tiene el Maestro Soto, Sylvestro supone esto como cierto, y Palude, y otros muchos enseñan esta sentencia. Esta conclusion y resolucion se prueua principalmente con el vso de la Iglesia, la qual siempre haze esta vnction con azeyte bendito, y consagrado por el Obispo. Luego se ñal es que esto es necessario, y essencial a la materia deste sacramento. A la primera razon de la contraria sentencia se responde, que aunque Sanctiago tan solamente diga, que los enfermos se han de vngir con azeyte, la Iglesia, con el vso ha declarado, que ha de ser bendito, y cõsagrado. A la segunda razon se responde, que conuence, que la contraria sentencia tiene alguna probabilidad.

Sot. in 4. d. 23. q. 1 art. 3. Syl. verbo extrema vnctio. q. 1a

La segunda dificultad es, si es de necessidad, y essencia de la materia deste sacramento, que la materia este bendita y cõsagrada por el Obispo, o si en algun caso por lo menos con dispensacion del Summo Pontifice la puede bendezir, y consagrar el simple sacerdote, que no es Obispo.

Digo lo primero, que regular y comunmente, no solamente es necessario como precepto, que el azeyte este bendito, y consagrado por el Obispo: pero es necessario como essencial a la materia. Esto consta de lo que queda ya dicho, y del vso y costumbre de la Iglesia. La dificultad no esta, sino en algun caso extraordinario, si se podia vngir con azeyte bendito, y consagrado por simple sacerdote. En lo qual algunos Doctores enseñan, que se puede vngir con azeyte consagrado por vn sacerdote simple: de suerte, que en el tal caso sera valido el sacramẽto hecho con esta materia, haziendose por autoridad del Summo Pontifice, y por comission suya. Esto tiene Cayetano, hablando de la confirmacion, y por consiguiente ha de dezir lo mismo del sacramento de la confirmacion. Antes parece que dize, que sin dispensacion del Sũmo Pontifice sera verdadero sacramento, si se haze, aunque sera pecado mortal el hazerlo. Esto mismo enseñan algunos modernos Theologos, los quales dizen, que como el Summo Pontifice puede cometer a vn simple sacerdote que consagre los Calices, y los Corporales, y las Aras. Assi tambien por dispensacion del Summo Pontifice se le puede cometer al simple sacerdote, que consagre la materi del sacramento de la Extrema Vnction, y que sera verdadera materia, y se hara verdadero sacramento cõ el azeyte consagrado por el tal simple sacerdote.

Caiet. 3. p. q. 72. art. 3.

Digo lo segundo, que aunque es probable que con dispensacion del Summo Pontifice el simple sacerdote puede bendezir el azeyte de los enfermos, y consagralle, de suerte que sea verdadera materia deste sacramento: pero mas probable me parece lo contrario, y sin dispensacion del Summo Pontifice, no seria verdadera materia deste sacramento el azeyte bendito, y consagrado por el simple sacerdote. La primera parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen. La segunda parte tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y Sylvestro, y Nauarro en los lugares citados. La razõ es el vso vniuersal de toda la Iglesia, que siempre vsa en este sacramento de azeyte consagrado por el Obispo, y nunca se ha dispensado en este punto. La vltima parte es cosa cierta, y auerriguada entre todos los Doctores. Nũca jamas sacerdote alguno se atreuio a bendezir y consagrar la materia deste sacramento, sin dispensacion del Summo Pontifice, ni se entendio que seria verdadero sacramento.

La tercera dificultad es, si podria la Iglesia mudar la bendicion, y consagracion del azeyte con que se vngen los enfermos. La razõ de dudar es, porque el azeyte bendito, y consagrado por el Obispo con ciertas palabras, y ceremonias, es materia essencial deste sacramento, conforme a lo que queda dicho. Luego no podra la Iglesia mudar las bẽdiciones, y ceremonias: porque son como parte essencial de la materia: la qual no puede mudar el Summo Pontifice, como lo determina el Concilio Tridentino.

Conc. Trid. sess. 21. c. 2.

A esta dificultad se respõde que la Iglesia podria mudar las bendiciones y ceremonias con que se consagra, y bendize el azeyte de los enfermos. La razon es, porque no es sacramento, sino vna cosa sacramẽtal. De suerte, que como puede mudar las bendiciones, y consagracion del ara, y del caliz, y de los corporales, assi podria mudar la bendicion, y consagracio del tal azeyte. Verdad es, que estas bendiciones, y consagraciones son conuenientissimas, como ordenadas por la Iglesia, que se rige por la virtud del Espiritu Sancto.

A la razon de dudar se responde, que Christo instituyo como materia necessaria, y essencial, azeyte bendita y consagrada por el Obispo. Esto no lo puede mudar la Iglesia, porque es de substancia y essencia del sacramẽto. Pero Christo no instituyo en particular las bendiciones, y ceremonias con que se auia de consagrar el azeyte de los enfermos, y assi esso bien lo puede mudar la Iglesia.

Hase de aduertir, que quando al tal azeyte bendito, y consagrado se le añade otro azeyte que no este bendito, y consagrado, hase de añadir poco a poco, y en menor quantidad, para q̃ el olio bendito, y consagrado conuierta en su naturaleza al que no lo esta. Porque si fuesse mayor la quantidad del azeyte que no esta bendito, y consagrado, todo perderia la cõsagracio, y bendicion. El exemplo esta llano en el agua bendita, la qual pierde la bendicion si le echan mayor quantidad de agua que no este bendita. Pero si la echan de menor quantidad toda queda bendita. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y Sylvestro, y la Summa Tabiena, y Rosela.

D. Thom. 3. p. q. 89. art. 3. Sylues. verbo extre. vnctio. q. 1. Sum. Tabie. & Rosela. verbo aqua benedicta.

Lo segundo se ha de aduertir que no es cierto que aya precepto de renouarse el azeyte de los enfermos cada año, aunque se suele hazer assi. Pero de la Chrisma se halla claro precepto del derecho, de que se renueue, como lo dizen muchos Doctores.

Cap.

Capitulo III. De la forma deſte ſacramento.

PRimera concluſion. Neceſſario es, que eſte ſacramento tenga forma determinada. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas y todos los Doctores. La razon es, porque la extrema vnction es verdadero ſacramento de la nueua ley, como ya queda determinado. Luego ha de conſtar de forma determinada. Porque todos los ſacramẽtos de la nueua ley conſtã de forma determinada.

D. Thom. art. 7.

Segunda concluſion. La forma determinada deſte ſacramento, ſon aquellas palabras, *per iſtam vnctionem, & ſuam pïſſimam miſericordiam indulgeat tibi Deus quidquid deliquiſti per viſum.* Solamente ſe ha de aduertir, que en los demas ſentidos ſe ha de mudar aquella palabra, *per viſum*, y poner otra del ſentido que ſe vnge. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, particularmente el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado, y Syluеſtro, y Nauarro, y todos los demas Doctores. Lo primero ſe prueua de las palabras de Sanctiago, de las quales ſe colige ſer eſta la forma del ſacramento de la extrema vnction. Lo ſegundo ſe prueua del Concilio Florentino en aquel famoſo decreto de la vnion de los Armenos: en el qual ſe ponen las formas de todos los ſacramentos, y entre ellos ſe pone eſta forma deſte ſacramento. Sancto Thomas en el lugar citado, y los demas authores traen algunas congruencias para declarar porque la forma deſte ſacramento ſe pone por modo de oracion. Vna es porque entonces el enfermo eſta ya como deſtituydo de ſi miſmo, y pueſto en las manos de Dios y en ſu diuina miſericordia: y anſi tiene neceſsidad que rueguen a Dios por el. Por eſta razon Chriſto inſtituyo la forma a manera de oracion. La ſegunda razon es, porque vno de los efectos deſte ſacramento es la ſalud corporal. Pero no es efecto infalible como luego diremos. Por eſta razon la forma fue inſtituyda a manera de oracion, para que ſi fueſſe conueniente, Dios hizieſſe eſte effecto.

Art. 8. *Sot. art. 4* *Sylu. ver. Extre. vnctio, §. 2.* *Nauar. in man. cap. 22. n. 13.*

La duda es, ſi ſeria verdadero ſacramento ſi la forma deſte ſacramento ſe puſieſſe, y dixeſſe por modo de indicatiuo, diziendo: *vngo hos oculos oleo ſanctificato in nomine Patris, & Filij, &c.* La razon de dudar es, porque algunos Doctores graues enſeñan, y dizen que algunas Igleſias vſan deſta forma. Eſto ſe confirma, porque en la oracion del indicatiuo declaraſe la obra devngir, que haze el miniſtro, pero no en otra. Luego mas conueniente coſa es eſta. En eſta dificultad algunos Doctores han querido dezir que el ſacramento de la Extrema vnciõ ſe puede dar cõ eſta forma de indicatiuo, y que Chriſto inſtituyo que ſe pudieſſe vſar de la vna, y de la otra forma indiferentemente, aſsi lo tiene Ricardo, y lo miſmo enſeñan otros Doctores.

Ricar. in 4. d. 23. a. 1. q. 4.

A eſta duda ſe reſponde, que la forma legitima deſte ſacramento no ſon las palabras del indicatiuo, ſino aquella oraciõ deprecatoria pueſta en la concluſion. Eſto enſeña ſanto Thomas en el lugar citado en la ſolucion del tercero, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores tienen la miſma ſentencia por las razones ya dichas, y particularmente por la determinacion del Concilio Florentino. A la razon de dudar ſe reſponde, que en ninguna Igleſia ſe ha vſado de aquella forma. Y que ſi ſe ha vſado de aquellas palabras pueſtas en la duda, no ſe ha vſado dellas, como de forma, ſino como de preambulo para el ſacramento, deſuerte, que aquellas palabras eran como diſpoſicion para la forma. A la confirmacion ſe reſponde, que en eſta forma ſe declara muy bien la obra del miniſtro que es el vngir, quãdo ſe dize: *per iſtam vnctionem, &c.* La qual obra es materia proxima de eſte ſacramento. Tambien ſe declara la cauſa principal que obra el efecto de eſte ſacramento, que es la diuina miſericordia.

Tercera concluſion. En la forma deſte ſacramento no es neceſſaria la inuocacion de la ſantiſsima Trinidad, diziendo *in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Deſuerte, que eſto no es de eſſencia de la forma, ni es tampoco precepto. En eſto conuienen todos los Theologos citados. Prueuaſe lo primero, porque no ay difinicion, ni tradicion que determine tal coſa. Lo ſegundo ſe prueua, porque en eſte ſacramento no ſe profeſſa la fe que es la razon, porque ſe inuoca la ſantiſsima Trinidad en el baptiſmo, ni tampoco ſe da fuerça eſpiritual para pelear cõtra los enemigos por la Fe de la ſantiſsima Trinidad que es la razon, porque ſe inuoca la ſantiſsima Trinidad en el ſacramento de la confirmacion. Luego en la forma de la Extrema vncion no ſe ha de poner la inuocacion de la ſantiſsima Trinidad.

La dificultad podria ſer, ſi el Sacerdote de vna vez dixeſſe, *per iſtas vnctiones, & ſuam pïſſimam miſericordiam indulgeat tibi Deus quidquid delinquiſti per iſtos ſenſus.* Si ſeria verdadero ſacramento de la Extrema vncion. La razon de dudar es, porque eſta forma equiuale a todas aquellas formas parciales en el ſentido, y en la ſignificacion. Luego hariaſe verdadero ſacramento.

A eſta dificultad digo lo primero, que ſin duda ninguna ſeria pecado mortal vſar de la tal forma. Porque ſeria contra el comun vſo de toda la Igleſia, la qual con cada vncion vſa de ſus palabras.

Digo lo ſegundo, que me parece que no ſeria verdadero ſacramento. La razon es, porque como queda dicho arriba, en eſte ſacramento ay muchas materias parciales que ſon aquellas diuerſas vnciones. Luego tambien ha de auer muchas formas parciales que informen, y correſpondan a aquellas materias. El exẽplo quanto a eſto es muy bueno en el ſacramento del altar. En el qual como ay diuerſas materias parciales, aſsi tambien ay diuerſas formas parciales. A la razon de dudar ſe reſponde de lo dicho, que aquellas palabras dichas de vna vez no equi-

equiualen a todas las formas parciales por la razon ya dicha.

Quarta conclusion. Todas estas formas parciales hazen vna forma total deste sacramento. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. Desuerte, que como deziamos arriba que todas las vnciones parciales hazen vna materia total, assi tambien hemos de dezir, que todas aquellas formas parciales hazen vna forma total del sacramento.

Capitulo IIII. Del efecto deste sacramento.

PRimera conclusion. Este sacramento tiene dos efectos, vno principal, y otro menos principal allegado al principal. Esta conclusion enseña santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el padre Maestro Soto, y Syluestro. La razon es, por que todos los sacramentos tienen vn efecto como principal, como el sacramento del Baptismo la gracia regeneratiua, y el sacramento de la Eucharistia, la gracia que alimẽta el alma. Y esto no quita que tengan otro efecto como allegado como lo tiene el sacramento del Altar, que es el alegria espiritual del coraçon. Luego este sacramento tambien tendra vn efecto principal, y otro menos principal, y como adjuncto.

D. Tho. in addit. q. 30. art. 1. Sot. in 4. d. 23. q. 1 a. 2. Sylu. v. Extre. vnct. q. 3.

Segunda conclusion. El efecto principal deste sacramento es la gracia para la remission de los pecados. Y que sana el alma de la enfermedad espiritual. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del Apostol Santiago, el qual hablando del efecto deste sacramento dize, que si el enfermo estuuiere en pecados se le perdonaran. Luego el efecto principal deste sacramento es dar gracia, por la qual se perdonan los pecados. Lo segundo se prueua, con la razon de Santo Thomas, porque este sacramento se aplica a manera de medicina, y por modo de vncion, y la medicina de su naturaleza esta instituyda para expeler la enfermedad. Luego este sacramento de su naturaleza tiene por efecto principal, la gracia que sana de enfermedad. Desuerte, que como la gracia principal del sacramẽto, y del baptismo es gracia regeneratiua, y la gracia del sacramento de la Penitencia es gracia que resucita de la muerte del pecado, assi tambiẽ la gracia deste sacramento es la que sana de la enfermedad del pecado.

Tercera conclusiõ. El efecto principal, y proprio de este sacramento es dar gracia que sane de la enfermedad del pecado original, o mortal. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. Esta conclusion se prueua lo primero, porque el sacramento del Baptismo esta instituydo para sanar de la enfermedad del pecado original, y el sacramento de la Penitencia para que de gracia que sane del peccado mortal. Luego la Extrema vncion no se ordena a hazer estos efectos: porque los sacramentos hã de tener varios, y diuersos efectos, como queda dicho arriba. Lo segundo se prueua, porque aquellos dos sacramentos de su naturaleza no presuponen gracia en el alma, ni vida, y el sacramento de la Extrema vncion, presupone vida en el alma: porque es vna medicina que sana presuponiendo vida: luego el sacramento de la Extrema vncion no da gracia para sanar del pecado original, o mortal, que causan muerte en el alma.

Quarta conclusion. Este sacramento no tiene por efecto proprio, y principal dar gracia que sane el alma de la enfarmedad del peccado original. Esta conclusion es contra algunos Doctores que tienen lo contrario, como son, san Buenauentura, Escoto, Ricardo, Durando, y Marsilio. Pero nuestra conclusion es certissima, y la tienen todos los Doctores, particularmente los discipulos de santo Thomas, y todos los modernos, y todos los Sumistas. Esta conclusion se prueua lo primero, porque para la remission del pecado venial, no fue instituydo sacramento ninguno. La razon es, porque el pecado venial se puede perdonar sin infundir gracia en el alma por muchos otros medios que tiene instituydos la Iglesia. Luego el sacramento de la Extrema vncion, no fue instituydo para sanar el alma de la enfermedad del pecado venial. Particularmente, que como determina el Concilio Tridentino, este sacramento tiene fuerça, y virtud de dar gracia, como los demas sacramentos de la nueua Ley. Lo segundo se prueua, porque si su efecto fuera dar gracia remissiua de pecado venial, la forma deste sacramento auia de ser a manera de absoluciõ, lo qual no es. Porque el pecado venial es vna manera de atadura como queda dicho en la materia de Penitencia. Otras muchas razones se pueden ver en el Maestro Soto en el lugar citado.

Isti autores in 4. d. 29. q. 1.

Conc. Trid. sess. 14. can. 2. de Extrema vnctione.

Quinta conclusion. El proprio, y principal efecto del sacramento de la Extrema vncion es dar gracia que sane el alma de las reliquias de los pecados, y de sus pisadas, y heridas. Declaremos esta conclusion, los pecados dexan en el alma algunas malas inclinaciones para el mal y vna torpeza, enfermedad, y flaqueza para el bien, y poca aptiuidad para el. Todas estas cosas son enfermedades que dexan los pecados en el alma, y son como reliquias suyas. Este sacramento da gracia para que el alma sane destas enfermedades. En esta conclusion conuienen comunmente los discipulos de santo Thomas, y todos los Doctores. Particularmente el Maestro Soto, y Victoria. Esta conclusion se prueua, porque este sacramento fue instituydo para sanar el alma de alguna enfermedad espiritual, como queda dicho: y no fue instituydo para sanar el alma del pecado original, ni mortal, ni venial como consta de las conclusiones passadas. Luego no solamente fue instituydo para sanar el alma, y las reliquias del pecado q̃ son vna manera de enfermedad del alma. Esto se confirma de la manera del mismo sacramento, que se da a manera de vncion, y a los enfermos;

Soto loco alleg. Victo. in su. pag. 141.

mos, despues de auer salido de las enfermedades para que cobren perfecta sanidad, se les suelen dar algunas vnctiones.

Sexta conclusion. Este sacramento da al justo vn auxilio particular y gracia sacramétal, cõ la qual el Espiritu Sancto que assiste en el alma la conforta con la esperança para vencer las tẽtaciones en aquel articulo, confiando en la diuina bondad y misericordia. Esto enseñan comunmente los Doctores ya citados. La razon es, porque este sacramento con su gracia da entera y perfecta sanidad al alma, y assi conforta a manera de vnction. Luego este sacramento haze este marauilloso efecto.

Septima conclusion. El efecto como secundario y menos principal deste sacramento, es aliuiar el enfermo de la enfermedad corporal, y algunas vezes dar salud del cuerpo quando conuiene al alma. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del Apostol Santiago, el qual refiriendo la institucion deste sacramento dize, que con la gracia que se da en el, se aliuiara el enfermo de la enfermedad corporal. Lo segundo se prueua del Concilio Tridentino en el lugar citado, adonde se dize lo mismo. Pero hase de aduertir, que la sanidad corporal no es efecto infalible deste sacramento, como consta por la experiencia, y assi lo enseñan todos los Doctores. La razon es, porque la salud corporal, no es biẽ absolutamente y a boca llena, y que siempre sea conueniente para la salud espiritual del alma. Luego absolutamente no puede ser efecto infalible deste sacramento. Porque los efectos infalibles de los sacramentos instituydos por Christo, han de conuenir a la salud espiritual del alma. Pero la salud corporal sera efecto infalible del sacramento deuidamente recebido con esta condicion, si fuere cosa conueniente a la salud espiritual del alma.

Octaua conclusion. El sacramento de la extrema vnction, no imprime character, ni es efecto suyo particular. Esta conclusion enseñan todos los Theologos con Sancto Thomas. La razon es, porque el character como deziamos arriba, es vna señal espiritual para distinguir los diuersos estados de la Iglesia militante, y es vn poder para dar o recebir alguna cosa sagrada, y el sacramento de la extrema vnction, no se da al hombre, como a quien ha de quedar en la Iglesia militante, sino que parte a la triumphante. Luego este sacramento no imprime character. Por lo qual este sacramento se puede repetir, aunque no en la misma enfermedad, de lo qual diremos abaxo. En todos los sacramentos ay vn efecto del sacramento que es juntamente, res & sacramentum, cosa causada por el sacramẽto, y juntamẽte sacramento, como en el baptismo, y en la confirmacion, el character que se imprime por estos sacramentos. La dificultad esta en este sacramento, que cosa sea res, & sacramentum.

D. Thom. in add. q. 30. art. 8.

Nona conclusion. Res, & sacramentum, la cosa y sacramento juntamente en la extrema vnction, es vna deuocion interior, y vna alegria del alma causada por este sacramento, y que significa gracia que quita las reliquias de los pecados. Esto enseña Sancto Thomas, y muy particularmente el Padre Maestro Soto en los lugares citados. La razon es, porque este sacramento es vna manera de vnction que se haze con azeyte de la alegria del alma. Luego este sacramento ha de hazer este particular efecto, quanto es de su parte, sino es por indisposicion del que le recibe.

Capitulo V. Del ministro deste sacramento.

Primera conclusion. Todos los sacerdotes, y solos los sacerdotes son ministros deste sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Y se prueua lo primero del Apostol Sãctiago, el qual expressamente dize, que han de llamar los sacerdotes para vngir al enfermo. Lo segundo se prueua esta verdad de la determinacion del Concilio Tridentino, que lo determina assi. Lo tercero se prueua, porque este sacrameoto no es de tanta necessidad como el baptismo. Luego no lo puede ministrar el seglar, sino solo el sacerdote. De suerte que tampoco es necessario que el ministro deste sacramento sea Obispo.

D. Thom. in addit. q. 31. per totam. Sot. d. 23. q. 2. ar. 1. Sylue. v. extre. vnctio. q. 4. Nauar. loco citat. Conc. Triden. sess. 14. cano. vlti. capi. quæsiuit. de verb. signif. & c. vni. de extre. vnctio. Clementi. 1. de priuil. Clem. dudum, de sepultur.

Segunda conclusion. No es licito que qualquier sacerdote simple ministre este sacramento, sino ha de ser cura proprio, o otro con su propria facultad y licencia. Esto enseñan todos los Theologos en los lugares citados. De suerte que pecaria mortalmente el sacerdote que vngiesse el enfermo sin licencia del proprio parrocho. Prueuase lo primero de vna Clementina, en la qual se manda so pena de descomunion, que ningun sacerdote de la extrema vnction sin licencia del proprio parrocho, y en particular a los religiosos se manda, que no se entremetan a hazer el oficio de los proprios curas sin licencia del proprio parrocho, y vno de los oficios es ministrarles el sacramento de la extrema vnction. Lo segundo se prueua, porque este es el oficio proprio de los parrochos. Luego no es licito vsurparles el tal oficio.

Acerca destas conclusiones ay algunas dificultades, que es necessario declararlas. La primera dificultad es, si es de essencia deste sacramento, que tenga vn ministro, o muchos. La razon de dudar es, porque todos los demas sacramentos necessariamente piden vn ministro, y no se puede hazer el sacramento por dos ministros, como se vee claramente en el sacramento del baptismo, y de la confirmacion, y confession. Luego lo mismo sera deste sacramento. A esta duda se responde, que no es necessario en este sacramento que el ministro sea vno, porque puede ser vno, y muchos. Que lo pueda ministrar vno es cosa sabida, y consta del vso vniuersal de toda la Iglesia, que pueda tener muchos ministros es cosa muy particular en este sacramento. Tiene esto fundamento en las palabras

labras de Sanctiago, que habla de sacerdotes en el numero plural. Lo segundo, porque este sacramento tiene muchas materia y formas parciales. Luego alguna vez podra ser que tenga muchos ministros. De suerte que cada vno póga su materia y forma parcial. Quanto a esto este sacramento tiene semejança con el sacramento del altar, que tiene dos materias y formas parciales, y ansi le pueden enterar, y poner en perfeccion dos sacerdotes, y ansi se responde a la razon de dudar, que no es necessario en todos los sacramentos, que tengan vn ministro. La razon de diferencia se toma de lo dicho. Por lo qual deziamos arriba, que si vn sacerdote estuuiesse vngiendo vn enfermo, y tuuiesse hechas dos o tres vnctiones con sus formas parciales, y le diesse de repente vna enfermedad, o se muriesse de suerte, que no pudiesse acabar las demas, que faltassen podria muy bien otro sacerdote hazer las demas vnctiones con sus formas no repitiendo las que estauan hechas, y seria vn verdadero sacramento con muchos ministros. Como se puede enterar, y poner en perfeccion vn sacramento de Eucharistia por dos ministros si muriesse, o enfermasse el que consagro las especies de pan, como deziamos arriba. El sacramento de la Eucharistia de su naturaleza pide vn ministro, y si alguna vez se entera y pone en perfeccion por dos, es como fuera de regla, y como dizen los Theologos, per accidens, y seria pecado mortal pudiendolo poner en perfeccion, y enterar vno, hazerlo dos, como es cosa cierta, si sin causa ni razon ninguna dos sacerdotes dixessen vna Missa, de suerte que el vno consagrasse las especies de pan, y el otro las especies de vino, seria sacrilegio grauissimo.

La dificultad segunda tocante a esto mismo es, si el sacramento de la extrema vncion de su naturaleza pide vn ministro, de suerte que si sin causa ni razon ninguna oleassen a vn enfermo dos sacerdotes, y el vno vngiendole vn sentido, y el otro, otro, cada vno con su parcial forma, seria sacrilegio. Pongo exemplo, si dos sacerdotes se quisiessen ayudar a vngir vn enfermo, y el vno vngiesse vna parte con su forma, y el otro otra. La razon de dudar es, porque el sacramento del altar que tiene diuersas materias y formas parciales de su naturaleza pide vn ministro. Luego lo mismo es del sacramento de la extrema vnction.

Digo lo primero, que quando ay necessidad de parte del ministro, porque no puede acabar el sacramẽto, no ay duda sino que le puede acabar licitamente otro sacerdote. Quanto a esto lo mismo es, que del sacramento de la Eucharistia, y no solamente dos sacerdotes, pero dos o tres y quatro le podrian enterar, y poner en perfeccion. Lo mismo me parece, si la necessidad estuuiesse de parte del enfermo. Estase acabando vn enfermo, y si vn sacerdote le vngiesse todos los sentidos con sus formas parciales morirsehia el enfermo antes que le acabassen de vngir, licito seria que le vngiessen dos sacerdotes. Porque si vna vez admitimos que se puede ministrar este sacramento con dos ministros, y que es licito por la necessidad del sacerdote. Luego tambien sera licito que lo ministren dos o tres por la necessidad del enfermo. Porque es la misma razon.

Digo lo segundo, que regular y comunmente no ha de tener mas que vn ministro, y seria pecado graue que sin necessidad alguna lo ministrassen dos. Esto se prueua de la vniuersal costumbre de la Iglesia: en la qual siempre ministra vno solo el sacramento de la extrema vnction. Luego argumento es no ser licito lo contrario.

Digo lo vltimo que me parece, que si dos o tres ministros vngiessen vn enfermo en diuersas partes del cuerpo que seria verdadero sacramento. La razon es, porque no es de razon desse sacramento que lo ministre vno solo, y puedenle ministrar muchos, como el sacramento de la Eucharistia. Pero hase de aduertir, que si el vn sacerdote vngiesse el enfermo, y el otro dixesse la forma, no seria verdadero sacramento. Ansi lo enseñan los Doctores. Sino el que haze la vnction en vn sentido, juntamente ha de dezir la forma de aquel sentido. De manera que cada vno ponga parte de materia y forma, como en el sacramento del altar quando se cõsagran dos. De lo qual se sigue, que si vn sacerdote vuiesse començado a vngir el enfermo no auiendo hecho mas que la vnction sin dezir la forma parcial, si enferma, o muere el sacerdote, de suerte que no puede acabar el sacramento, el otro sacerdote ha de començar por la vnction, y repetirla. De manera que no ha de repetir la vnction en la parte que estuuiere hecha, y dicha juntamente la forma parcial.

La tercera dificultad es, si otro que el proprio parrocho podra ministrar este sacramento con licencia interpretatiua, y ratihabicion del proprio parrocho, si lo haze sin la tal licencia es pecado mortal como queda dicho, y si es religioso ipso facto queda descomulgado, y la descomunion es reseruada al Summo Pontifice. Esta dificultad tiene dos partes. La primera toca a los sacerdotes seglares. La segunda a los sacerdotes religiosos. A la primera parte se responde: que con licencia interpretatiua, y ratihabicion del proprio cura, y teniendolo por bueno, puede otro qualquier sacerdote seculär ministrar el sacramento de la extrema vnctiõ. Como quando vno se esta muriendo, y no parece el parrocho. Entiendese que lo tendra por bueno, y ay licencia como interpretatiua, y esto basta para que se pueda hazer. Esta sentencia tiene Syluestro, y Cayetano, el Padre Maestro Soto. La razon es, porque aunque es verdad que este sacramento no es de necessidad, con todo esso es de grande vtilidad y prouecho, y alguna vez podria dar la primera gracia. *Syluest. v. extre. vnctio. q. 4. Caiet. v. excõmun. c. 64. Sot. in 4. d. 23. q. 2. art. 1.*

Luego con la tal licencia podria dar el sacramento de la extrema vnction: y lo mismo es, y por la misma razon del sacramento de la Eucharistia, y del viatico. A la segunda parte de la dificultad, algunos Doctores enseñan que el religioso con esta licencia interpretatiua no podria

dria miniſtrar en el tal caſo el ſacramento de la Extrema vncion, ni el viatico. Eſto tiene Sylueſtro en el lugar citado, y cita por eſta ſentencia a algunos Doctores.

A eſta ſentencia ſe mueue, porque la Clemẽtina ya citada prohibe ſopena de deſcomunió latæ ſententiæ, q̃ los religioſos no ſe entremetan a miniſtrar eſtos ſacramentos,

A eſta dificultad ſe reſponde, que los religioſos en ſemejante neceſsidad pueden miniſtrar el ſacramento de la Extrema vncion, y el viatico. Eſta ſentencia tienen todos los Doctores citados, y ſe prueua por la miſma razon, y la Clementina ſolamente obliga quando los religioſos con temeridad, y audacia preſumen miniſtrar eſtos ſacramentos, no conſultando los proprios parrocos, y en el tal caſo no ſe haze con audacia, y temeridad: ſino con piedad, procurando ſocorrer al enfermo en la tal neceſsidad.

Toda via queda dificultad quando el Sacerdote proprio eſta preſente, y no quiere por ſi miſmo miniſtrar el tal ſacramento, y mayor dificultad es, ſi no quiſieſſe que otro Sacerdote ſe lo miniſtraſſe, y eſtuuieſſe repugnante. Porque entonces no ay voluntad interpretatiua, y ratihabicion del proprio parroco, porque eſta repugnando.

A eſta dificultad ſe reſponde que en el tal caſo puede qualquier Sacerdote, aunq̃ ſea religioſo miniſtrar al enfermo el ſacramento de la Extrema vncion, y de la Euchariſtia. La razon es, porque no es coſa veriſimil q̃ la Igleſia quiere en el tal caſo deſamparar el tal enfermo, y priuarle de vn gran beneficio, q̃ inſtituyo Chriſto para el bien de los hõbres. En el tal caſo tiene el Sacerdote licencia interpretatiua, y ratihabicion de la Igleſia, y de los prelados ſuperiores, y no del proprio parroco, y aſsi ſe reſponde a la razon de dudar.

Pero haſe de aduertir con Sylueſtro en el lugar citado, que el proprio Sacerdote, aunq̃ eſte deſcomulgado, puede dar licencia a otro Sacerdote, para que adminiſtre el ſacramento de la Extrema vncion. Porque el miniſtrar eſte ſacramento, no pertenece a la poteſtad de juriſdicion, ſino de orden.

La vltima dificultad es, ſi en extrema neceſsidad, y no auiendo otro Sacerdote, podria el enfermo recebir eſte ſacramento de vn deſcomulgado no tolerado de la Igleſia. La razõ de dudar es, porque en el tal caſo ſe puedẽ recebir del tal deſcomulgado los ſacramentos de la Penitencia, y del altar, como queda dicho atras. Luego tambien ſe podra recebir eſte ſacramento. Porque como eſte ſacramento no es neceſsario, tampoco es neceſſario recebir los otros dos ſacramentos, real y verdaderamente.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, q̃ parece ſer coſa cierta, que no es licito recebir eſte ſacramẽto del tal deſcomulgado. Porq̃ no ay Doctor que toque eſte punto, y aſsi parece que lo dexan por aſſentado, que no es licito. Y la razõ es, no ſer ſacramento de neceſsidad, que los ſacramentos de la Penitencia, y del altar ſon ſacramentos de neceſsidad, y es neceſſario de derecho diuino recebillos real, y verdaderamẽte en aquel articulo. Por lo qual fue coſa conuenientiſsima, que qualquier Sacerdote los pudieſſe dar en ſemejante articulo.

Capitulo VI. De los que han de recebir eſte Sacramento.

PRimera concluſion. Eſte ſacramẽto de la Extrema vncion no ſe ha de dar, ſino ſolo a los enfermos. Eſta concluſion es de ſanto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Particularmente la tiene el Padre Maeſtro Soto, Sylueſtro, y Nauarro, y todos los Doctores. Eſta concluſion ſe prueua lo primero de Santiago, que dize que ſi alguno eſta enfermo, llame los Sacerdotes que le den la Extrema vncion. En el qual lugar claramente ſupone que ſe ha de dar al que eſta enfermo. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſte ſacramento tiene vna manera de cura, y tiene por efecto la ſalud corporal, como ya hemos dicho. Luego el tal ſacramento no ſe ha de dar, ſino a los enfermos. Eſto ſe determina en el capitulo vnico de ſacra vnctione, y en el Concilio Florentino. *D. Tho. in addit. q. 32. art. 1. Sot. in 4. d. 23. q. 2. a. 2. Sylu. v. ext. vn ctio. q. 5. Naua. in man. c. 22. n. 13. & 14.*

Segunda concluſion. De tal manera es neceſſario que eſte ſacramento ſe de al enfermo, que ſi ſe dieſſe a vn hombre ſano, no ſeria ſacramento. De ſuerte que no ſolamente es neceſſario como precepto, ſino que el ſano es ſubjecto incapaz deſte ſacramento. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto, y todos los Doctores citados. Las razones hechas por la concluſion paſſada, conuencen eſto miſmo.

De ſuerte, que como el que no tiene pecado, es incapaz del Sacramento de la penitencia, y y la muger es incapaz del ſacramento de la Orden, aſsi tambien el ſano es incapaz del ſacramento de la Extrema vncion, y eſto declara el vſo perpetuo de la Igleſia, que nunca da eſte ſacramento, ſino a los enfermos, y no a los ſanos.

Tercera concluſion. Eſte ſacramento no ſe ha de dar, ſino a los enfermos que eſtan vezinos, y cercanos a la muerte. Eſta concluſion tienen todos los Autores citados, particularmente el Padre Maeſtro Soto. Prueuaſe lo primero, porque en el Concilio Florentino ſe determina, que eſte ſacramento ſe ha de dar al enfermo, del qual ſe teme que ha de morir.

Lo ſegundo ſe prueua del vſo vniuerſal de toda la Igleſia, que nunca da eſte ſacramento, ſino a ſemejantes enfermos. Lo tercero ſe prueua, porque eſte es el vltimo remedio que Chriſto dexo a ſus fieles. Luego haſe de dar en lo vltimo de ſu vida, deſpues de auer recebido los otros remedios, para que ſe diſpongan, y purifiquen, para gozar de Dios, y aſsi ſe ha de dar deſpues de auer recebido el viatico. Pero haſe de aduertir, que para recebir eſte ſacramento, no ſe ha de eſperar lo vltimo de la muerte, quãdo el enfermo no tiene ſentido ninguno.

La razon es, porque el efecto principal deſte

sacramento,es espiritual, y ansi es necessario q̃ el enfermo tenga sentido para percebir este efecto,y tambien, porque este sacramento se ordena a la salud corporal, la qual ha de obrar sin milagro ninguno.Luego hase de dar a tiempo, que pueda hazer este efecto sin milagro,y quando el enfermo no esta en lo vltimo, y ansi Santiago aduertidamente dize, que si alguno esta enfermo,llame los sacerdotes para vngirle, y no dize si alguno esta a lo vltimo.

La dificultad esta,si la Extrema vnctiõ se diesse a vn enfermo ordinario,que no esta vezino a la muerte,ni se teme que morira de la tal enfermedad,si seria el sacramento valido. La razon de dudar es, porque a este tal no se ha de dar el sacramento de la Extrema vnction como queda determinado. Luego parece que es incapaz para recebille.

A esta dificultad se ha de responder,que aunque sea pecado dar el sacramento al tal enfermo, con todo esso el sacramento seria valido. Porque Santiago tan solamente pide que aya enfermedad en el subjecto que ha de recebir este sacramento. De lo qual se sigue lo primero, que para recebir este sacramento no basta q̃ aya peligro de muerte, sino que es necessario q̃ aya enfermedad. Por lo qual este sacramento no se ha de dar a los que entran en el mar tempestuoso,en el qual ay peligro de muerte,ni tampoco se ha de dar a los que entran en la guerra, o en la batalla con peligro de muerte.

Por la misma razon no se ha de dar a los que ahorcan,y a los que condenan a muerte.Sigue se lo segundo, que este sacramẽto se puede dar, y se deue dar a algunos enfermos que tienen enfermedad mortal, como son aquellos a quiẽ han dado alguna herida mortal, o a quien han dado veneno, aũque estos tales anduuiessen en pie. Este sacramento se puede dar al principio de la enfermedad: quando ella de si es mortal. Pero regular y comunmente se ha de dar este sacramento quando al parecer del medico,o de personas discretas, el enfermo esta peligroso. De suerte, que para dar este sacramento, es necessario, que el enfermo este peligroso, y la enfermedad le haze capaz deste sacramento.

Quarta cõclusion. A los locos y furiosos no se les ha de dar este sacramento, sino fuesse que a tiempos tuuiessen juyzio, como le tienen los lunaticos. Esta conclusion tiene Sancto Thomas,y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto,y Syluestro,y Nauarro en el lugar citado. La razon es: porque es efecto deste sacramento,despertar deuocion y esperãça de la gloria,el qual efecto no puede hazer en estos tales. Lo segundo, porque estos tales como no tienen juyzio no pecan,y ansi no tienen reliquias de los pecados. Luego no se les ha de dar este sacramento porque este sacramẽto fue instituydo contra las reliquias del pecado.Esta conclusion se entiende de los que perpetuamẽte son locos y furiosos, desde su nacimiento. Los que a tiempos tienen juyzio como los lunaticos, pueden recebir este sacramento, porque en aquel tiempo pueden tener dẽuocion en orden a este sacramento.Lo mismo es de algunos enfermos freneticos que estan fuera de si.A estos tales se les ha de dar este sacramento, si quando tenian juyzio lo pidieron formal o virtualmente. Esto se entiende segun los Doctores,sino fuesse que vuiesse de auer alguna indecencia en orden al mismo sacramento. Aunque si el esta fuera de si, poca indecencia puede auer respecto del sacramento. Lo que esta dicho destos tales enfermos: se ha de dezir tambien de los que enloquecieron despues de auer tenido juyzio,de suerte, que no son locos desde nacimiento.

D. Thom. in addit. q. 32. art. 3. Sot. loco citat. Syluest. v. extre. vnct. loco citato.

Quinta conclusion. Este sacramento no se ha de ministrar a los niños, antes que tengan vso de razon. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, con todos sus discipulos en el lugar citado,y todos los demas Doctores. Esta conclusion se prueua con las mismas razones.Porque los niños no pueden tener deuocion a este sacramento. Lo segundo, porque este sacramento esta instituydo contra las reliquias de los pecados actuales, los quales no tienen los niños. Pero aduiertase, que para ministrarles este sacramento,basta que tengan vso de razon para poder pecar. Quiero dezir, que en estando obligados a confessarse,porque ya se entiende que pueden tener pecados, se les ha de ministrar el sacramento de la Extrema vnction,si estan enfermos:porque ya tienen reliquias de pecados,contra las quales es remedio la Extrema vnction. Esto se ha de hazer enseñandolos, y industriandolos de la virtud deste sacramento, y annque es verdad, que puede ser que no estan capaces del sacramento de la Eucharistia, les han de administrar la Extrema vnction.Porque para recebir el sacramento del altar,es menester mucha mas discrecion, por ser mas alto sacramento, que no para recebir el sacramento de la Penitencia,y de la Extrema vnction. *Art. 4.*

Sexta conclusion. Si la Extrema vnction se ministrasse a los que fueron siempre locos, o a los niños que no tienen juyzio,no seria verdadero sacramento.La razon es,porque estos tales son incapaces deste sacramento:porque este sacramento se instituyo contra las reliquias de los pecados actuales. Luego los que no han tenido pecado actual, no son capaces deste sacramento. Lo segundo se prueua, porque respecto destos no tendria verdad la forma deste sacramento, que dize. *Per istam vnctionem, & suam pijssimam misericordiam, remittat tibi quidquid deliquisti per visum*, lo que pecaste por la vista, y esto no puede tener verdad en el tal caso.

Acerca de lo que diximos, que este sacramento se ha de dar a los que estan fuera de juyzio, si alguna vez le tuuieron,como a los enfermos freneticos, se ha de aduertir, que si antes que les diesse el frenesi,o perdiessen el habla, eran hombres perdidos, y sin rastro de penitencia, no se les ha de dar este sacramento. Pero quando antes de perder el habla, o el juyzio,no pidieron este sacramento, hase de distinguir: porque si el tal estaua descomulgado,

do,o era de mala vida notoriamente,y no moſtro ſeñales de penitencia,no ſe le ha de dar eſte ſacramento:porque el que es malo, ſiempre ſe preſume malo, ſino ſe prueua lo contrario, como lo dize la regla del derecho. Pero ſi era de buena vida,no ſe preſume que eſta oluidado de ſu ſalud eſpiritual en la muerte mas que en la vida.Y anſi ſe preſume,que lo pidio, aunque no ſe prueua, o que lo pidiera ſi aduirtiera, o que lo quiſo pedir,y que quiças no pudo. Eſta doctrina es de Syluestro en el lugar citado,y es muy buena. Lo que ſe ha de aduertir es que a mi me parece que regular y comunmente,a los Chriſtianos que no ſon notoriamente de muy perdida vida,ſe les ha de miniſtrar eſte ſacramẽto:porque eſtos tales,regular y comunmente, lo piden por lo menos en virtud, y de ordinario los Chriſtianos en el articulo de la muerte deſſean eſtos remedios,y lo pedirian ſi pudieſſen,y eſtuuieſſen en ſi.Y en eſtos tales,no ſe requiere actual deuocion, porque no la pueden tener.

De regulis iuris in 6.

Septima concluſion. Eſte ſacramento ſe ha de dar a los adultos,aunque eſten rezien baptizados,ſi eſtan en el articulo de la muerte. Eſto enſeña Syluestro y otros Doctores que el miſmo cita alli: porque aunque es verdad que a eſtos tales aya perdonado todo pecado quanto a la culpa,y quanto a la pena,pero queda la guerra contra el enemigo.Lo miſmo ſe ha de dezir de aquel que acaba de conſeguir indulgencia plenaria, y remiſsion de todos ſus pecados, quanto a la culpa, y pena, y del que tuuo vna obra de finiſsima contricion, por la qual ſe le perdono el pecado,quanto a la culpa, y quanto a la pena.

La dificultal eſta como ſe verifica en eſte caſo la forma del ſacramento,en la qual ſe dize q̃ le perdone Dios lo que peco por la vista y por los demas ſentidos.

A eſta dificultad ſe reſponde,que de los pecados paſſados quedaron reliquias, las quales ſe quitan por el ſacramento. Tambien en el tal caſo,por eſte ſacramento ſe recibe vna ſanidad de la mente,y ſe conforta para vencer, peleando contra las reliquias del pecado.

Octaua concluſion.Eſte ſacramento ſe puede miniſtrar a aquellos,de los quales ſe duda razonablemente ſi eſtan muertos,pero haſeles de dar debaxo de condicion, ſi eſtan viuos. Eſto enſeña Syluestro en el lugar citado y trae a Pedro de Palude.Eſto ſe prueua,porque el ſacramento de la penitencia ſe puede dar debaxo de condicion a vn niño,del qual ſe duda ſi es capaz del: y lo miſmo es del ſacramento del baptiſmo,el qual ſe puede dar a vno del qual ſe duda ſi eſta baptizado. Luego eſte ſacramento ſe puede dar debaxo de cõdicion a aquel de quiẽ ſe duda ſi eſta viuo:porque es la miſma razon. Pero en entendiendo ſe ciertamẽte q̃ eſta muerto,no ſe ha de proceder adelante. De ſuerte, que el ſubjecto capaz deſte ſacramento es, el hombre adulto que tiene enfermedad peligroſa.

Cap. VII. De las partes que ſe han de vngir al enfermo,y de la ſolemnidad con que ſe ha de celebrar.

PRimera cõcluſiõ. De eſſencia y neceſsidad deſte ſacramẽto es vngir los cinco ſentidos cõ ſus formas parciales, los ojos oydos, y las narizes,y la boca, y las manos,lo qual ſe ha de entẽder,quãto a los organos corporales.Eſta concluſion es de S. Thomas,y de todos ſus diſcipulos en el lugar citado.Tienela Soto y Syluestro,y Nauarro en los lugares citados.Prueuaſe lo primero del vſo y coſtumbre de la Igleſia, que ſe guarda en toda ella. Lo ſegundo ſe prueua con la razon de S. Thomas en el lugar citado.Alli ſe puede ver. *Art. 1. § 6.*

Segũda cõcluſiõ.En algunas Igleſias ay coſtumbre de vngir las renes,y los pies.Eſta cõcluſion conſta manifieſtamẽte del vſo de las tales Igleſias.Pero haſe de aduertir lo q̃ aduierte S. Thomas,q̃ el vſo vniuerſal de toda la Igleſia es vngir los cinco ſentidos,en lo qual ſe ſignifica que eſtas cinco vnctiones ſon eſſenciales, y de neceſsidad del ſacramẽto. Pero en las Igleſias particulares ay vſo particular de vngir los pies,y las renes.En lo qual ſe da a entender,q̃ eſtas vnctiones no ſon eſſenciales, porq̃ ſi lo fuerã,fuera coſtumbre vniuerſal de toda la Igleſia. Y aunq̃ es verdad q̃ el Concilio Florentino cuẽta ſiete vnctiones,no las cuenta como eſſenciales,ni como neceſſarias todas en el miſmo grado,cuentalas,porque ſe vſan todas en algunas Igleſias. En lo que toca a la vnction que ſe ha de hazer en el ſentido del tacto ſe ha de hazer en las manos,como lo deciaran todos los Doctores,porque en las manos tiene mas fuerça,y vigor,y alli reſplandece mas.

Acerca deſta cõcluſiõ es la dificultad q̃ comẽçamos a tocar arriba,ſi cada vnctiõ cõ ſu forma parcial tiene fuerça y virtud de dar gracia en eſte ſacramento.En eſta dificultad ay diuerſas ſentencias.La primera ſentencia es,q̃ por qualquiera vnction de las eſſenciales, ſe da toda la gracia deſte ſacramento. Eſta ſentencia tienen algunos Doctores. De ſuerte,q̃ ſi el ſacerdote ha hecho la primera vnctiõ cõ ſu forma parcial, y ſe muere el enfermo, lleua toda la gracia del ſacramento de la Extrema vnction. La razõ deſta ſentencia es,porq̃ S.Thomas muchas vezes compara eſte ſacramento con el ſacramento del altar,en tener parciales materias,y formas. Y lo miſmo hazen otros Doctores. Y es muy probable ſentencia,que toda la gracia del ſacramento de la Euchariſtia ſe da tomando qualquiera de las eſpecies ſacramentales. Luego tãbien es probable,que la gracia total deſte ſacramento de la Extrema vnction ſe da por qualquiera de las vnctiones,cõ ſu forma parcial. Segunda ſentencia es,q̃ qualquiera de las vnctiones con ſu forma parcial da la gracia parcial deſte ſacramento. Eſta ſentencia tienen algunos modernos Theologos.Y ſe prueua lo primero, porq̃ qualquiera vnction con ſu forma parcial es parte de ſacramento,como es coſa notoria.

Luego haze algun efecto en el alma. Lo segundo se prueua, porque en el sacramento de la Eucharistia, qualquiera consagracion por si tiene su fuerça y virtud, y la forma de consagrar el pan haze luego su efecto antes que se haga la forma de la consagracion del vino. Y en toda sentencia las especies de pan por lo menos dan su gracia parcial deste sacramento. Luego lo mismo sera en nuestro caso, que cada vnction da su gracia parcial. Esta sentencia ansi declarada tienen algunos Doctores, Medina, el qual cita a Adriano, y algunos citan al Maestro Cano, Palude, Escoto, y fray Martin de Ledesma enseñan que esta sentencia es probable.

Medi. codice, de pœniten. tra. 2. q. de integ. confe. Pal. in 4. d. 23. q. 3. Scoto. ca. vni. a. 12. Ledes. q. 34. ar. 2.

La tercera sentencia es, que la gracia deste sacramento, ni parcial, ni total, no se da por ninguna de las vnctiones, hasta que se acabe la vltima essencial con su forma. De suerte, que si el enfermo se muriesse antes de la vltima vnctiõ, no lleuaria gracia alguna deste sacramento. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y fray Martin de Ledesma, y comunmente los Theologos. Ante todas cosas se ha de suponer, que en esta dificultad hablamos de las vnctiones essenciales que son partes deste sacramento, y no de las acidentales, de las quales diremos luego vna palabra.

Digo lo primero, que la primera sentencia no me parece probable. La razon es, porque todas las vnctiones con sus formas parciales, hazen vn entero sacramento. Luego la virtud total de dar gracia total en todas ellas esta, y no en cada vna por si. Lo segundo, porque si la primera vnction con su forma parcial tiene virtud de dar toda la gracia, no seria necessario hazer las demas vnctiones. Echarse ha de ver no ser probable esta sentencia, respondiendo a su razon: porque ay gran diferencia entre el sacramento del altar, y la extrema vnction. En qualquiera parte, y especie del sacramẽto del altar, esta la total virtud de dar gracia, que es Christo. Y ansi no es marauilla, que cada especie de la total gracia del sacramento. Pero la virtud total del sacramento de la extrema vnction, no esta en qualquiera vnction, cõ parcial forma, si no en todas juntas: porq̃ todas juntas son vn instrumẽto total de la diuina virtud. Por lo qual cada vna por si no tiene la total virtud, ni puede dar la total gracia. Esto se declara mejor, si consideramos, q̃ las partes del sacramẽto de la Eucharistia de su naturaleza no tienen fuerça y virtud cada vna por si de dar la gracia total deste sacramento, sino per accidens, en quanto cõtienen a todo Christo, como queda dicho arriba. Digo lo segundo, que la segunda sentencia es probable, y muy pia. Lo qual se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor. Digo lo tercero, que la tercera sentencia es la mas probable y la que lleua mas camino. Esta sentencia enseña Sancto Thomas. Esta conclusion se prueua, porque el sacramento de la extrema vnctiõ es vn sacramento como queda dicho arriba. Luego no da gracia hasta q̃ este cũplido y perfecto, y ansi no da gracia hasta la vltima vnctiõ con su forma. La mayor probabilidad desta sentencia, se echara de ver soltando las razones de la segunda sentencia. A la primera razon se responde, que todas las vnctiones con sus formas parciales en orden a la vltima, se hã como materia. De la vltima dependen en su significacion, y causalidad, y ansi hasta que llegue la vltima, no pueden causar gracia. A la segunda razon quanto a lo que toca a la consagracion se ha de responder, q̃ esto depende de la institucõ de Christo, y Christo instituyo que las formas parciales de la consagracion tuuiessen luego su efecto, como consta de la tradicio de la Iglesia, y no en el sacramento de la extrema vnctiõ, las parciales vnctiones con sus parciales formas. Esto tiene algun fundamento en la naturaleza de los mismos sacramẽtos. Lo primero, el sacramento del altar esta instituydo como cõbite, y en el combite la comida y mantenimiento tiene su fuerça, y virtud, por si distincta y independente de la beuida. Por esta razon la consagracion del pan luego tiene su efecto y constituye el mantenimiento, y la consagracion del vino ni mas ni menos. Pero el sacramento de la extrema vnction no es desta manera, porque se ordena a vna perfecta sanidad, y limpieza de las reliquias de los pecados, y ansi fue cosa conuenientissima, que las formas parciales cõ sus parciales vnctiones no hiziessen efecto hasta la vltima, y que entonces se causasse esta entera sanidad. Particularmente, que los pecados mortales se perdonan todos juntos, y no se puede perdonar vno sin otro. Luego fue cosa conuenientissima, que las reliquias destos pecados se quitassen todas juntas, y no vna sin otra. Lo segundo puede auer diferencia de parte de las mismas formas: porque en el sacramento de la Eucharistia, la forma es vna oracion del indicatiuo, la qual de presente ha de ser verdadera, y hazer luego lo que significa. Pero la forma de la extrema vnction, es deprecatoria, y no es necessario que haga luego su efecto, sino por el tiempo que ruega. Lo tercero, porque el efecto de la extrema vnction es vno, de tal manera que tiene connexion el de todas las partes que se vngen. Porque es vna gracia que remite perfectamente todos los pecados cometidos por los cinco sentidos, quanto a sus reliquias, y vna ayuda de Dios para vencer todas las dificultades de la enfermedad. Y aũque es verdad, que vn pecado venial se puede perdonar, sin q̃ se perdone el otro, y las reliquias de vn pecado mortal sin que se quiten las del otro: pero muchas vezes vn pecado mortal se haze, obrando juntamente muchos sentidos. Por lo qual de razon de este sacramento es, que el efecto se haga todo junto. Pero el efecto de las consagraciones de su naturaleza no tienen necessaria cõnexion entre si: porq̃ el cuerpo de Christo puede estar apartado de su sangre, como lo estuuo los tres dias de su muerte, y ansi se puede consagrar lo vno sin lo otro. En lo que toca a dar gracia, no ay duda sino que las vnas especies dã gracia en el punto que se reciben, antes que se recibã las otras. Pero no se sigue de ay, que sea lo mismo

D. Thom. in add. q. 31. ar. 6.

lo mismo deste sacramento. Porque como deziamos, quanto a esto tambien ay diferencia: porque el sacramento del altar esta instituydo como combite, en el qual el mantenimiento tiene luego su fuerça, y haze su efecto dinstincto de la beuida. Pero el sacramento de la extrema vnction, tiene por efecto vna perfecta, y entera sanidad, como ya hemos dicho.

En lo que toca a las demas vnctiones accidentales, se ha de aduertir, que el sacerdote que vngiere con siete vnctiones, ha de tener intención la que tiene la santa Madre Iglesia, que es de vngir y ministrar este sacramento cō las vnctiones essenciales.

Tercera conclusion. Aunque en las vnctiones no se guarde el orden que se suele guardar comunmente: que es vngir primero los ojos, y luego los demas sentidos sera verdadero sacramento. Esto enseñan todos los Doctores citados: porque aunque se confunda el orden de las vnctiones, queda todo lo que es essencial al sacramento. Verdad es, que seria mal hecho que el sacerdote no guardasse esta orden.

Quarta conclusion. Los que no tienen los organos de los sentidos, hanlos de vngir en la parte mas proxima, y cercana. Como si no tiene manos el enfermo le han de vngir en la parte del braço mas vezina, y cercana a la mano. Y los que son ciegos, y sordos desde su nacimiento, tambien han de ser vngidos en los ojos, y en los oydos, porque aunque es verdad, que estos tales no han peçado por los organos de aquellos sentidos, pero pueden pecar por las potencias internas, que correſponden a los tales organos. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados.

Vltima conclusion. El sacerdote quando ministra este sacramento ha de guardar el rito, y ordinario, y las ceremonias que manda el Manual que se guarden, que es dezir ciertas oraciones, que estan en el Manual. Esto enseñan tambien todos los Doctores citados. Esto se ha de entender, sino es que el enfermo se muera tan apriessa que no aya lugar de dezir mas de lo q̄ es essencial del sacramento. Entonces se han de dexar todas las demas cosas, y todas las demas ceremonias: y dezir y hazer tan solamente lo que es essencial al tal sacramento.

Capitulo VIII. De como se puede iterar este sacramento.

PRimera conclusion. El sacramento de la extrema vnction de su naturaleza se puede iterar. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el P. M. Soto, Sylueſtro, y Nauarro en los lugares citados y todos los demas modernos Theologos. Prueuase esta conclusion, porque este sacramento no imprime caracter. Luego puedese iterar.

D. Thom. in add. q. 33. art. 1. ad 2. Sot. in 4. dist. 23. q. art. 3.

Segunda conclusion. Este sacramento de la extrema vnction, no se puede iterar miētras dura el mismo estado de la enfermedad, y el mismo peligro de muerte. Pero aunque perseuere la mesma enfermedad, si se ha librado vna vez del estado, y peligro de muerte, y bueiue otra vez a el, entonces se puede boluer a repetir. En esto conuienen los mismos Doctores. La razō es, porque este sacramento se ministra para la salida desta vida, como el viatico. Luego en el mismo estado de la enfermedad no se puede iterar: pero puedese iterar si muda el estado, y ay dos vezes peligro de muerte. La duda es, en caso que vn hombre enfermo recibio el sacramento de la extrema vnction indignamēte, de suerte que no recibio gracia; y la enfermedad va siēpre creciendo, hasta llegarla a la muerte, en este caso este sacramento no le dio la gracia necessaria al enfermo. Digo la que le auia de dar el sacramento recebido deuidamente. Luego en este caso se podra boluer a vngir el enfermo, sin que mude la enfermedad el estado, para que el sacramento le de la gracia, y las demas ayudas sobrenaturales.

A esta dificultad se puede responder, que este sacramento hara su efecto de dar gracia, quando quite el impedimento el enfermo, y la indisposicion por verdadera contricion, porque este sacramento no se puede iterar en el mismo estado de la enfermedad, y ansi participa algo de los sacramentos que no se pueden iterar. Y como el baptismo quitado el impedimento da la gracia, ansi tambien este sacramento. Lo segundo se podia dezir que la gracia deste sacramento no es necessaria para saluarse el hombre, y ansi aunque el sacramento no aya dado gracia, no se ha de repetir.

Capitulo IX. De la disposicion necessaria para recebir este sacramento, y de su vtilidad.

PRimera conclusion: Para recebir, este sacramento digna, y fructuosamente, es necessaria intencion, por lo menos virtual de recebir este sacramento. Esto enseñan communmente los Doctores. La razon es, porque para recebir el fructo de los demas sacramentos, por lo menos es necessaria esta intencion. Arriba queda dicho de los freneticos, quando se les ha de ministrar este sacramento. Basta que le pidan interpretatiuamente, recibiendo el viatico, o pidiendo confession, y el sacramento de la Eucharistia.

Segunda conclusion. La disposicion necessaria para recebir dignamente este sacramento, de suerte que de gracia, y haga su efecto es, que el enfermo este contrito, o por lo menos que segun prudencia piense que tiene contricion y gracia. En esta conclusion conuiēnē todos los Theologos. La razō es, porq̄ este sacramēto es sacramēto de viuos, y ansi el q̄ le recibe ha de tener vida de gracia, o por lo menos pēsar cōforme a prudencia q̄ la tiene. De lo qual se sigue, q̄ este sacramēto puede dar alguna vez primera gracia, y hazer de atrito contrito.

Como si vno pensasse qué esta contrito, y en gracia para recebir este sacramento: y realmente no esta contrito, sino tan solamente atrito, llegandose a este sacraméto, y vngiendole que da contrito,

Tercera conclusion. No ay precepto diuino, ni Ecclesiastico de recebir el Sacramento de la Extrema vncion. En esta conclusion conuiené todos los Doctores citados. La razon es: porque este sacramento aunque es muy vtil, y prouechoso no es sacramento de necesidad, como otros sacramentos. Luego no ay precepto diuino, ni Ecclesiastico de recebirle. De lo qual se sigue, que no es pecado mortal de su naturaleza, no recebir este sacramento de la Extrema vncion, aunque vno este muy enfermo. Porque no haze contra precepto diuino, ni Ecclesiastico. Dixe de su naturaleza, porque si viuiesse menosprecio, o escandalo, seria pecado mortal no le recebir. Y quando el enfermo esta en peligro de muerte, y no quiere recebir este sacramento estando en su juyzio entero, parece cosa muy verisimil, que ay menosprecio, y escandalo de los fieles, parece cierto, pues no quiere recebir en semejante passo vna cosa tan vtil, y prouechosa, y que da gracia, y ayuda sobrenatural, para vencer las tentaciones en aquel passo.

Quarta conclusion. El sacramento de la Extrema vncion, no se puede dar a los enfermos en tiempo de entredicho, aunque se pueda ministrar el sacramento de la Penitencia, y de la Eucharistia. Esta conclusion enseña Paludano, Nauarro, y el Maestro Soto, y otros Doctores. La razon es, porque este sacramento de la Extrema vncion, no es sacraméto de necesidad, ni ay precepto diuino del, y assi la prohibicion de la Iglesia, respecto deste sacramento tiene su fuerça. Pero el sacramento de la Penitencia, y de la Eucharistia son sacramentos de necesidad, y ay precepto diuino de recebirlos en el articulo de la muerte. Luego la prohibicion de la Iglesia no se puede estender a estos sacramentos.

Pal. in 4. d. 23. q. 1. a. 3. Nau. cap. 27. n. 79. Sot. d. 21. q. 3. a. 1.

La dificultad esta, quando el enfermo no pudiesse recebir otro sacramento, sino la Extrema vncion, si se la podrian ministrar en tiempo de entredicho no auiendo licencia. La razon de dudar es, porque en el tal caso el no recebir los demas sacramentos, se podia suplir recibiendo este sacramento, el qual da gracia, y en alguna caso puede hazer de atrito contrito. En esta dificultad Palude en el lugar citado enseña, que en este caso es licito ministrar el sacramento de la Extrema vncion, no obstante el entredicho: porque es como medio necessario pues no tiene otro que tenga razon de sacramento. Esta sentencia no parece del todo improbable por la razon hecha.

A esta dificultad se respõde, que es muy mas probable, y casi cierto, que en el tal caso no es licito ministrar al enfermo el sacramento de la Extrema vncion. Esto enseñan comunmente los Doctores: porque dizen, que la Extrema vncion no se puede ministrar en tiempo de entredicho, y nunca sacan este caso. La razon es, porque este sacramento en ningun caso es sacramento de necesidad, ni ay precepto diuino de recebirle. Luego la prohibicion de la Iglesia estiendese a estos casos. Y assi se responde a la razon de dudar.

Quinta conclusion. El sacramento de la Extrema vncion, regular, y comunmente se ha de dar despues del viatico. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores citados. La razon es, porque el sacramento del altar es necessario, y assi hase de dar primero: y por esta razon se llama Extrema vncion, porque es el vltimo remedio que tiene la Iglesia. Esto consta tambien del vso mas general, y comun de toda la Iglesia. Pero hase de aduertir, que no ay precepto diuino, ni Ecclesiastico de guardar este orden. Por lo qual si tuuiesse alguna causa para ministrar al enfermo la Extrema vncion primero que el viatico se podria hazer sin pecado. Tãbien donde vuiere costumbre de dar primero la Extrema vncion que el viatico, se podra hazer sin pecado. Esta costumbre he entendido que ay en alguna religion. La razon es, porque todos los sacramentos son como disposiciones para limpiar el alma, y para recebir muy dignamente el sacramento del altar. Luego donde vuiere costumbre de recebir primero el sacramento de la Extrema vncion por esta razon se podra guardar.

TRA-

Tratado del ſacramento de la Orden.

Eſte Sacramento es grandemente neceſſario en la Republica Chriſtiana, aunque no ſea neceſſario a los particulares della: por lo qual hemos de tratar muy en particular de eſte ſacramento, y de todas las coſas que le pertenecen.

Capitulo I. De la eſſencia del ſacramento de la Orden.

D. Thom. in addit. q. 34. ar. 3. Magiſter in 4. d. 24. Sot. q. 1. art. 1. Sylu. ver. ordo. 1. Nauar. in Man. ca. 22. §. 17. Con. Trid. ſeſſ. 23. can. 3. Con. Trid. ſeſſ. 23. c. 2. & c. 1. & 2.

PRIMERA concluſion. La orden de la Igleſia es verdadero ſacramento. Eſta concluſion enſeñan S. Thomas, y todos ſus diſcipulos, y el Maeſtro con todos los Doctores, particularmente el P. M. Soto, y Sylueſtro, y Nauarro. Eſta concluſion ſe prueua, porque el ſacramento como queda dicho a tras, no es otra coſa ſino vna ſeñal de vna coſa ſagrada que ſanctifica el alma. Y la orden es vna ſeñal de coſa ſagrada, que ſanctifica el alma, como conſta claramente, porque da gracia. Luego es verdadero ſacramento. Eſta verdad eſta determinada en el Concilio Tridentino tratando de la orden, y en el Concilio miſmo Tridentino en la ſeſſion ſeptima ſe cuẽta entre los ſacramentos de la nueua ley, y el Concilio Florentino en aquel decreto de la vnion de los Armenos tambien lo pone entre los ſacramentos de la Igleſia. De lo qual ſe ſigue, que en ninguña manera ſe puede dezir q̃ la orden no es propriamente, y verdaderamente ſacramento de la nueua ley, como lo dixo algun Doctor. Porque ya eſta determinado lo contrario.

Segunda concluſion. El orden ſacerdotal ſin duda ninguna es verdadero ſacramento de la ley de gracia. Eſta cõcluſiõ es de todos los Doctores citados. Prueuaſe lo primero de la determinacio del Concilio Tridentino, q̃ anſi lo determina. Lo ſegũdo ſe prueua, porq̃ como queda dicho la orden verdaderamente, y propriamente es ſacramento de la nueua ley. Y la ordẽ ſacerdotal es la principal y fin de todas las demas a la qual ſe ordenã todas. Luego el ordẽ ſacerdotal verdaderamente, y propriamẽte es ſacramẽto de la nueua ley. De lo qual ſe ha de ver el M. Soto en el lugar citado. De eſto ſe ſigue, q̃ el ſacerdocio es de derecho diuino inſtituydo por Chriſto como deſpues diremos hablando de la inſtitucion de eſte ſacramento. Porque ſi es ſacramento de la nueua ley, ha de eſtar inſtituydo por Chriſto nueſtro Señor. Porque todos los ſacramentos de la nueua ley los inſtituyo Chriſto, y ſon de derecho diuino.

Artic 4.

Tercera concluſion, La orden de diacono, y ſubdiacono, ſon verdaderamente, y proprimente ſacrmẽtos de la nueua ley. Eſta concluſion es contra Durando: el qual ſin razon enſeña que eſtas ordenes no ſon ſacramentos, ſino ſacramentales. Pero nueſtra concluſion tienen todos los Doctores particularmente Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y Alberto Magno, y San Buenauentura, y Palude, Mayores en la diſtincion citada, y todos los Doctores citados por la primera concluſion. Eſta concluſion ſe prueua lo primero, porque qualquiera deſtas ordenes es ſeñal de coſa ſagrada que nos ſanctifica, porque dan gracia. Luego tienen razon de verdadero ſacramento. Lo ſegundo ſe prueua, porque ſi eſtas ordenes fueran ſacramentales reſpecto del ſacerdocio auianſe de dar juntamente con el ſacerdocio, y no mucho antes, como lo haze la Igleſia. Luego eſtas ordenes no ſon ſacramentales, ſino verdaderos ſacramentos.

Durand. in 4. diſt. 24. q. 2.

La dificultad eſta de las quatro ordenes menores, ſi tienen razon de ſacramento de la nueua ley. En la qual dificultad ay diuerſos pareceres. La primera ſentencia es, que las quatro ordenes menores no tienen razon de ſacramento de la nueua ley, ſino ſon ſacramentales. Eſta ſentencia tiene Durando, porque tiene que la orden de diacono, y ſubdiacono no es ſacramento, y anſi por fuerça deue dezir, q̃ las quatro ordenes menores no ſon ſacramento. Eſta ſentencia parece que aprueua el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado en la ſeptima concluſion, quando dize, que ſin peligro de error ſe puede defender y tener, que las quatro ordenes menores no ſon ſacramentos. Eſta miſma ſentencia tiene Cayetano. Y parece que la tiene el Maeſtro de las ſentencias, quando dize, q̃ las quatro ordenes menores no las inſtituyo Chriſto, ſino la Igleſia. La razon deſta ſentencia es, porque los tales miniſtros por eſtas ordenes menores no quedã dedicados a oficios que pertenezcan a la altiſsima dignidad de conſagrar el cuerpo y ſangre de Chriſto, ſino para diſponer el pueblo, y para eſte efecto no es neceſſario que ſean ſacramẽtos que imprimã character y den gracia. Eſto confirman, porque exercitar las proprias obras deſtas ordenes en pecado mortal, no es pecado mortal como queda dicho arriba. Luego no ſon ſacramẽtos que den gracia y impriman character para eſtos oficios. De ſuerte que ſegun eſta ſentencia las quatro ordenes menores ſon vnos ſacramentales inſtituydos por la Igleſia como diſpoſiciones preuias para el ſacramento de la orden. Eſta ſentencia es probable.

Caiet. in q. de ritu ordinis.

A eſta dificultad ſe reſponde ſer muy mas probable la contraria ſentencia, que ſon verdaderamẽte ſacramẽtos, y eſta ſentencia ſe ha de

D. Thom. in addit. q. 37. art. 3. Palud. in 4. d. 24. q. 1. art. 1. Capreol. art. 1. Scot. q. 1. Ri. q. 1. Bonau. in 2. p. d. ar. 5. q. 1. D. Thom. in add. q. 35. art. 2.

seguir. Esta sentencia es casi comun entre los Theologos. Tienela Sancto Thomas, Palude, Scoto, Capreolo, Ricardo, y San Buenauentura, Prueuase lo primero porque como queda dicho, el sacerdocio y las demas ordenes mayores son verdaderos sacramentos como ya queda determinado. Luego lo mismo sera destas ordenes menores, porque parece la misma razon Lo segundo, porque estas ordenes menores son vnas señales sensibles que tienen materia y forma sensible, y segun Sancto Thomas imprimen character. Luego son verdaderos sacramentos. Que tengan materia y forma sensible lo enseña el Concilio Florentino. Lo tercero, porque como enseña el mismo Concilio, y lo determina, el ministro ordinario da las ordenes menores es el Obispo. Luego las ordenes menores tienen razon de verdadero sacramento.

De lo qual se sigue, que segun esta sentencia por lo menos son siete las ordenes que tienen razon de verdadero sacramento. A la razon de la contraria sentencia se responde que por las ordenes menores los ministros quedan dedicados y consagrados a oficios que pertenecen al altissimo Sacramento del altar, los quales se hã de declarar despues. Verdad es que los tales ministros no siruen tan proximamente, y tan de cerca al sacramento del altar, como los que estan ordenados, con las ordenes mayores. A la confirmacion se responde, que el exercitar estos oficios en peca lo mortal de su naturaleza es pecado mortal: pero por ser la materia ligera y no tan graue no es pecado mortal, sino pecado venial. Como diximos arriba que el subdiacono segun sentencia probable no peca mortalmente haziendo su oficio en pecado mortal, porque la materia no es graue, sino ligera.

Sylu. q. 1.

La segunda dificultad es, si la corona y primera tonsura es sacramento. La razon de dudar es, porque conforme a la sentencia mas probable las ordenes menores son verdadero sacramento. Luego lo mismo sera de la corona: por que es la misma razon. En esta dificultad Sylueſtro en el lugar citado dize que los Canonistas enseñan que la primera tonsura es orden, en lo qual parece que significan que es sacramento. Porque lo que tiene razon de orden en la Iglesia tiene razon de sacramento. Como el mismo dize de las ordenes mayores.

Sot. in 4. d. 14. q. 2. art. 2.

A esta dificultad se responde, que la primera tonsura no es orden ni sacramento. Esta sentencia tiene Sylueſtro en el lugar citado, y dize, que es sentencia de todos los Theologos. Esta misma sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado, y San Buenauentura, y Ricardo, y el Padre Maestro Soto. Esto se prueua, porque orden que tenga razon de verdadero sacramento es aquella en la qual se da algun poder espiritual, como lo enseña Sancto Thomas: y en la primera tonsura no se da poder ninguno espiritual para obra espiritual como luego diremos. Luego la corona no es orden ni sacramento. Hemos de dezir que la primera tonsura es como vna disposicion preuia, y vna preparacion conuenientissima para recebir las ordenes que tienen razon de verdadero sacramento. De suerte, que por la corona los clerigos no estan diputados ni dedicados a algun oficio perteneciente al culto diuino, el qual no puedan hazer los seglares, sino solamente estan diputados para cantar las diuinas alabanças, para lo qual se requiere poder espiritual. A la razon de dudar se responde de lo dicho q̃ ay gran diferencia entre las ordenes menores, y la corona. Que en las ordenes menores dase poder espiritual para algun oficio, el qual no se da en la primera corona, y ansi las demas ordenes son sacramentos, y no la primera corona.

La tercera dificultad es de la dignidad Episcopal si tiene razon de orden, y es verdadero sacramento. La razõ de dudar es, porque al Obispo se le da vn poder espiritual para vna obra espiritual el qual no tienen los simples sacerdotes. Porque el Obispo tiene poder de consagrar y ordenar otros sacerdotes: luego propriamente, es orden que tiene verdadera razon de verdadero sacramento. En esta dificultad Sylueſtro en el lugar citado en la duda tercera dize, que los Canonistas tienen que el ser Obispo tiene razon de orden, de suerte, que es verdadero sacramento y imprime character, y en fauor desta sentencia cita a otros Doctores.

A esta dificultad se responde que el ser Obispo no es orden que tenga razon de verdadero sacramento. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto en los lugares citados, y lo mismo tiene Sylueſtro. Esto se prueua lo primero, porque comunmente en la Iglesia se dize que ay siete ordenes que tienẽ razon de verdadero sacramento. Lo segundo se prueua, porque quando a vno hazen Obispo no se le imprime character de nueuo. Porque si esto fuesse verdad seguiriase claramente, que si a vn diacono, o subdiacono ordenassen de Obispo quedaria ordenado sin ser sacerdote. Lo qual no es verdad, como consta manifiestamente. Que esto se siga se prueua, porque si a vn subdiacono ordenassen de sacerdote, ordenado quedaria sin ser diacono, y tendria verdadero character sacerdotal. De suerte, que el Obispo es superior al sacerdote en la dignidad Episcopal, y por esta razon se llama orden. Pero no tiene razon de sacramento. El ser Obispo, no es otra cosa, sino estenderse le el character, y poder sacerdotal a algunos actos que antes no podia. De suerte, que el Obispo por su ordenacion recibe vna extension del poder de manera que es perfecto sacerdote, y puede consagrar, y ordenar otros sacerdotes. El simple sacerdote, y el Obispo difieren en esto, que el simple sacerdote no tiene essa perfeccion en razon de sacerdote: pero el Obispo tiene la. Como el varon y el niño difieren, que el niño es imperfecto en razon de hombre, y no tiene fuerça y virtud de engendrar otro semejante: pero el varon es perfecto en razon de hombre, y puede engendrar otro semejante: assi tambien el sacerdote simple es

ple es imperfecto en su manera: y no puede engendrar, ni consagrar otro sacerdote. Pero el Obispo es sacerdote perfecto, que puede consagrar otros sacerdotes. De manera, que el ser Obispo es como cumplimiento, y perfeccion del orden sacerdotal, pero no es sacramento. Por lo qual, quando ordenan a vno de Obispo, se le da gracia juntamente con la extension del character, para que dignamẽte pueda exercitar los actos de Obispo. A la razon de dudar se responde, que quando ordenan a vno de Obispo, no se le imprime character distincto del sacerdote, si no estiendese el que antes tenia, y assi no es verdadero sacramento distincto del sacerdocio. De lo qual se colige bien claramente, que en la Iglesia ay siete ordenes tan solamente, que tienen razon de verdadero sacramento.

Quarta conclusion. El sacramento de la orden, es vn sacramento, aunque de diferente manera, que otros sacramentos. Declaremos esta conclusion, diziendo como este sacramento es vno, pues ay siete ordenes que son verdaderos sacramentos. Este sacramento es vno, y se llama vno por el orden que dize al sacerdocio, no por que en realidad de verdad sea vn sacramento, como es vn sacramento el sacramento del baptismo, o de la confirmacion, o los demas sacramentos: porque en realidad de verdad el Concilio Florentino en los demas sacramentos pone vna materia, y vna forma y en este sacramento pone diuersas materias y formas. De suerte, que cada sacramento es vno en especie, como dizen los Theologos. Pero este sacramento no es vno desta manera, sino por orden a vn sacramento, y a vna consagracion del cuerpo, y sangre de Christo. Esta conclusion assi declarada es de todos los Doctores. Tienela Sancto Thomas en el lugar citado, y Sylvestro. Esta conclu
Con. Trid. sess. 7. can. 11. sion se prueua lo primero del Concilio Triden tino, en el qual se determina, que los sacramentos de la nueua ley son siete, y entre ellos, y como vno dellos pone el sacramento de la ordẽ, y lo mismo haze el Concilio Florentino. Luego el sacramento de la orden es vno. Esto se cõfirma de la comun doctrina de la Iglesia, que en seña que el sacramento de la orden es vno, porque no pone sino siete sacrementos de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque todas las ordenes se ordenan al sacerdocio, como ya queda dicho. Luego tiene razon de vn sacramento, en quanto se ordenan a vno.

Quinta conclusion. El sacramento de la orden fue instituydo por Christo nuestro Señor. Declaremos esta conclusion. Para lo qual hemos de suponer, que en el grado que es cierto, que las ordenes son sacramento, en este mismo grado es cosa cierta, que son instituydas por Christo nuestro Señor. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto se prueua lo primero, de la determinacion del Concilio Tri
Conc. Trid. sess. 7. ca. 1. & sess. 23. can. 3. dentino. Lo segundo de la comun razon, porque los sacramentos de la nueua ley son fundamento de la Iglesia Catholica. Luego el que instituyo la Iglesia ha de instituyr estos fundamentos. Y Christo nuestro Señor es el que fundo la Iglesia, y assi el es el que instituyo estos sacramentos.

Sexta conclusion. El sacramento de la orden se difine muy bien que es vna señal en la qual se da poder espiritual al ordenado. Esta difinicio pone el Maestro de las sentencias, y Sãcto Thomas, y el Padre Maestro Soto, Sylvestro, y Nauarro en el lugar citado. Declaremos esta difinicion. De razon del sacramento es que sea señal, y assi se dize en la difinicion que es señal para declarar que es sacramento. Pero es señal en la qual se da poder espiritual al que se ordena para hazer alguna obra sagrada: lo que se haze exteriormente quando se ordena vno es vna señal sensible en la qual se da este poder. De suerte, que el sacramento de la orden es vn sacramẽto de la nueua ley, en el qual se imprime el character, y se da poder de consagrar el cuerpo y sangre de Christo, o de administrar en la tal cõsagracion. En el orden sacerdotal dase poder al ordenado de consagrar el cuerpo y sangre de Christo y en las damas ordenes se da poder de administrar en esta consagracion. En lo qual se significa que las demas ordenes se ordenan como a fin al sacerdocio.

Ordo est signaculũ quoddã, in quo spiritualis potestas datur ordinato Magist. lo co citato.

Capitulo II. De la forma del sacramento de la Orden.

PRimera conclusion. La forma del sacramento de la orden se declara muy bien por palabra del imperatiuo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y el Padre Maestro Soto. Y se prueua lo primero del Concilio Florentino, adonde se pone la forma de este sacramento por palabra de imperatiuo *accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro viuis & mortuis, in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* Esta es la forma del sacerdocio. Las formas de las demas ordenes se han de ver en el Pontifical Romano, adonde se ponen con palabra del imperatiuo. Lo segũdo se prueua, porque este sacramento se ordena a dar poder a los ministros de la Iglesia en orden a la misma Iglesia. Luego conuenientissimamente la forma deste sacramento se pone por palabra de imperatiuo. Pero haze de aduertir, que no es necessario que estas formas se hallen en el Euangelio, o en el Concilio, o en el Derecho, sino basta que consten por tradicion vniuersal de la Iglesia que vsa dellas.

D. Thom. in addi. q. 34. art. 4o Sot. in 4o d. 24. art. 2o.

La primera dificultad es, si es de necessidad deste sacramento, que se declare por palabra de imperatiuo, de suerte, que sino se haze assi no sera verdadero sacramento. La razon de dudar es, porque en el Concilio Florentino se pone la forma deste sacramento por palabra de imperatiuo, y este es el vso comun de toda la Iglesia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, q̃ no es de necessidad ni de essencia deste sacramento, que la forma se declare por palabra de imperatiuo, diziendo, *Accipe potestatem &c.* Sino que se puede poner por oracion y palabra de indicatiuo. De suerte, que si el Obispo orde

nando a vno le dixesse de presente, *trado tibi potestatem*, &c. Seria verdadero sacramento, y que daria legitimamente ordenado. La razon es, porque en el exercicio parece que seria el mismo sentido.

Digo lo primero, que es de necesidad del precepto, que la forma deste sacramento se declare por palabra del imperatiuo. De suerte, q̃ si el Obispo ordenasse con la forma del indicatiuo diziendo, trado tibi potestatem, pecaria mortalmente. La razon es, porque no ministra el sacramento con la forma ordinaria, y comũ, de que vsa la Iglesia.

Digo lo segundo, que es probable, que no es de essencia del sacramento, que la forma se diga por palabra del imperatiuo, sino basta que sea del indicatiuo: pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua con la razon hecha en su fauor que tiene alguna probabilidad. La segunda parte se prueua del Concilio Tridentino, y del vso de la Iglesia, que siempre pone la forma por palabra de imperatiuo.

La segunda dificultad es, si es necessario declarar en la forma deste sacramento el mysterio de la Sanctissima Trinidad, diziendo en el fin de la forma, *in nomine Patri, & Filij, & Spiritus Sancti*. La razon de dudar es, porque en el sacramento del baptismo, y de la confirmacion, esto es de necesidad del sacramento. Luego lo mismo sera en este sacramento.

Digo lo primero, que no es de necesidad del sacramento, que en la forma se declare el mysterio de la Sanctissima Trinidad. En esta cõclusion conuienen comunmente los Theologos. Esto se prueua porque el Concilio Florentino, no pone esto como cosa necessaria al sacramento, y tambien, porque este sacramento no es profesion de la Fe particularmente. Luego no es necessario, que se declare el mysterio de la Sanctissima Trinidad en la forma.

Digo lo segundo, que es cosa decente, y conueniente declarar este mysterio en la forma.

Esta conclusion es de todos los Doctores. prueuase del Concilio Florent. y del vso vniuersal de toda la Iglesia. A la razon de dudar se responde muy facilmente, que en el sacramento del baptismo muy en particular se professa la Fe, y assi es necessario declarar en la forma el mysterio de la Sanctissima Trinidad, que es el principal de nuestra Fe.

Segunda conclusion. En el sacramento de la orden, no ay tan solamente vna forma, sino muchas ordenadas a vna. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y la declara el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Prueua se lo primero del Concilio Florentino, en el se ponen diuersas formas y materias deste sacramento.

Lo segundo se prueua, porque las ordenes son diuersos sacramentos ordenados a vno que es el sacerdocio. Luego han de tener diuersas formas ordenadas a vna. De suerte, que no es como en el sacramento del altar en el qual ay diuersas formas parciales ni como en el sacramento de la extrema vnction en el qual tambien ay diuersas formas parciales. Porque en este sacramento ay diuersas formas totales como ya queda dicho.

Capitulo III. De la materia del sacramento de la Orden.

PRimera conclusion. Este sacramento de necesidad tiene materia. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y todos los demas Doctores. Esta conclusion se prueua lo primero del Concilio Florentino, en el qual se determina, que todos los sacramẽtos de la nueua ley han de constar de materia y forma. Lo segũdo se prueua, porque este sacramento tiene forma, como queda dicho en el capitulo passado. Luego ha de tener materia que haga vn sacramento con la forma. *D. Thom. in addit. q. 34. art. 3.*

Segunda conclusion. La materia deste sacramento, es aquella cosa que se entrega al que se ordena, como en la ordenacion del sacerdote el caliz y patena con vino, y con la hostia. Y en el que se ordena de diacono el libro de los Euãgelios. Lo qual declararemos luego mas en particular hablando de las ordenes en particular. Esta conclusion es de todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero del Cõcilio Florentino en el lugar citado. Lo segundo se prueua, porque la materia del sacramento ha de tener alguna proporcion con la forma, como se vee en el sacramento del baptismo, en el qual el leuatorio que es la materia tiene proporcion con la misma forma que dize, ego te baptizo, &c. Y es assi, que en la forma deste sacramento se significa, que se da poder al ordenado como queda determinado en el capitulo passado. Luego la aplicacion de la materia ha de ser la entrega de los vasos y instrumentos, con los quales se significa el vso del poder que dan al ordenado. De lo qual se colige vna diferencia que ay entre la materia deste sacramento, y la materia de otros sacramentos. En los demas sacramentos la materia del sacramento toca al que recibe el sacramento a manera de causa eficiente, como se vee en el sacramento del baptismo la ablucion, y el agua tocan al baptizado, como concurriendo actiuamente. Y lo mismo es en los demas sacramentos. Pero en este sacramento el que recibe el sacramento, y se ordena, toca la materia como haziendo, y como causa eficiẽte. La razõ de esta diferẽcia es otra grande que ay entre este sacramento y los demas sacramentos. Y es, que los demas sacramentos se ordenan principalmente a sanctificar el hombre con la gracia que es su effecto. Esta gracia, principalmente la causa Dios, y la gracia que esta en el ministro es como impertinente para causar la gracia del sacramento. Y assi, aunque no la tuuiesse la causaria. Por la qual es necessario, que en aquellos sacramentos se aplique la materia a manera de causa, que haze y produze la gracia, y sanctifica el hombre juntamente

mente con la forma. Pero este sacramento principalmente se ordena a dar poder que es el character. Y este poder y character se deriua de Dios, mediante el poder y character que tiene el ministro que ordena. De suerte que el character del Obispo concurre como causa a produzir el character de aquel que se ordena, juntamente con la forma. Por esta razon, la materia no se aplica al que recibe el sacramento, como causa que haze y que tiene virtud para hazer, si no concurre para determinar la intencion del ministro, y para significar y declarar el poder que recibe el que se ordena. Esta doctrina es de Sancto Thomas en el lugar citado, y la declara el Padre Maestro Soto. Pero de esto no se ha de colegir, que la materia y la forma deste sacramento no concurran juntamente con el ministro a hazer el efecto del sacramento, que es la gracia, y el character: porque realmente concurre con la forma. Pero no se aplica la materia como si concurriera, sino como determinando la intencion.

Acerca desta conclusion y de la passada ay vna dificultad graue, y digna de saber, si es necessario que el que se ordena toque la materia del sacramento. Si se ordena de sacerdote, si es necessario que toque el caliz, y la patena, y la hostia.

Toda la dificultad esta, si esto es de essencia del sacramento de suerte, que sino la tocasse no quedaria ordenado. La misma dificultad es, del que se ordena de diacono, sino toca el libro de los Euangelios, que es la materia que le entregan, y de los demas ministros. En esta dificultad ay dos diferentes sentencias. La primera sentencia es, que si los que se ordenan no tocan la materia quedan ordenados. De suerte que el tocarla, no es de essencia ni de necessidad de este sacramento. Esta sentencia tiene Alberto Magno, y Cayetano, y el Padre Maestro Soto entiena que es probable. De suerte, que conforme a la doctrina destos Doctores, basta que el Obispo les de la materia, y se la entregue, aunque ellos no la toquen. Esta sentencia se funda lo primero, porque para verificar la forma deste sacramento que dize, Accipe potestatem, &c. Basta que el Obispo exteriormente, y con la debuida intencion de la materia, y que aya consentimiento, y acceptacion interior de parte del que se ordena. Luego no es necessario, tocamiento exterior de la materia de parte del que se ordena. Esto se declara con vn exemplo moral. Si vna persona da a otro vna pieça de oro para tener dominio della, la persona que la recibe, no es necessario que la toque, sino basta que la acepte. Luego lo mismo sera en nuestro proposito.

Alberto Mag. in 4. d. 24. ar. 3. Cai. quodlib. 1. q. 16. Sot. in loco citato.

Lo segundo se prueua, porque en el Concilio Florentino no se haze mencion deste tocamiento, como de cosa necessaria para la continuacion deste sacramento. Luego el tocarle no es necessario. La segunda sentencia es que el tocar la materia, es de essencia, y de necessidad deste sacramento. De manera, que si vno no tocasse la materia no quedaria ordenado. Esta sentencia es mas ordinaria, y comun entre los Doctores. A esta se inclina Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercer argumento, aunque no lo afirma determinadamente. Esta sentencia tiene Paludano, Cayetano, Sylvestro, y Soto. Y se prueua lo primero, porque en todos los demas sacramentos, es necessario que la materia toque al que recibe el sacramento, como se vee en el baptismo, y en la confirmacion &c. Luego necessario sera, que en este sacramento el que se ordena toque la materia deste sacramento, porque es la misma razon.

Pal. in 4. d. 24. q. 1. Cai. in opus. tract. 16. q. 1. Syl. v. ordo. 2. q. 3. Sot. loco citato.

Lo segundo se prueua, porque la forma significa que ha de tocar la materia. Porque dize la forma: Accipe potestatem, recibe poder, luego si el ministro no toca la materia, no se verifica la forma.

Lo vltimo se prueua, porque en el derecho se manda, que el subdiacono reciba el caliz, y patena vazios de mano del Obispo. Y lo mismo se dize en las demas ordenes. Luego necessario es tocar la materia.

Cano. sub diaconos d. 23.

Digo lo primero, que por lo menos ay precepto de tocar la materia, de suerte que el que no la tocasse de proposito, o por descuydo, y negligencia alguna pecaria mortalmente. Dixe por alguna negligenci, o descuydo, porq̃ qualquiera que aya en el tal caso es graue por ser el negocio de tanta qualidad, sino fuesse negligencia, y descuydo natural. Esta conclusion assi declarada se prueua lo primero del derecho en el lugar immediatamente citado, adonde se manda esto estrechamente. Lo segundo se prueua, porque de otra manera se pondria a peligro de no quedar ordenado. Lo qual es grandissimo inconueniente. La razon es, la diuersidad de opiniones.

Digo lo segundo, la primera sentencia es probable, pero la segunda es muy mas probable y mas segura. Que la primera sentencia sea probable, se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor. Esta sentencia tiene Cayetano en la summa, tratando de los pecados de los que se ordenan y de los que no se ordenan. Con esta opinion, que es muy probable, y la tiene gente graue se pueden consolar, y concertar los escrupulosos quando se ordenã particularmente de sacerdotes, porque tienen mil escrupulos, si tocaron la hostia y la patena, porque como llenan las manos ligadas, tienen gran dificultad en el tocar de la hostia.

La segunda sentencia se prueua, con la autoridad de los Doctores q̃ la tienen, y cõ las razones hechas en su fauor, que son mas probables.

A los fundamentos de la contraria sentencia se ha de responder. Al primer fundamento, se podria responder, que la donacion nunca es entera, y perfecta, hasta que aya acceptacion, y que assi es necessaria acceptacion alguna sensible. Y esto tiene verdad aũ en las donaciones, y entregas ordinarias de las cosas del mundo. De suerte, que no tiene vno dominio de la cosa que le dan, hasta que la acepte. Lo segundo se pue-

se puede dezir, que esto es particular en los sacramentos, que es necessario que por alguna señal sensible acepte el que se ordena, la tradició sensible del poder. Como en el matrimonio el consentimiento, y la aceptacion se ha de declarar por alguna señal sensible, para que aya razon de verdadero sacramento. Al segundo fundamento se responde, que conforme al Concilio Florentino, se requiere de parte del sacerdote tradicion sensible de la materia. Y assi conforme al mismo Concilio se requiere aceptacion sensible de parte del que se ordena. Lo qual se haze tocando la materia.

La segunda dificultad es, si es necessario, que el que se ordena toque la materia con ambas manos, y quanto a todo lo que se encierra en la materia. La mayor dificultad es en el sacerdote, que trae ligadas las manos quando le entregan la materia, y no puede tocar facilmente el caliz, y la patena, y la hostia que esta puesta sobre la patena, y menos puede tocar el vino que esta dentro del caliz. La razon de dudar es, porque sino es necessario tocar todas las cosas que pertenecen a la materia. Luego tampoco sera necessario tocar la materia.

A esta duda se responde, que no es necessario tocar con ambas manos la materia, ni tocar todo lo que pertenece a la materia, sino basta q̃ toque algo de la materia. Esta sentencia enseña expressamente el Maestro Soto en el lugar citado, y Syluestro. De suerte, que en el exemplo puesto, si el sacerdote tocasse el caliz, aunque no tocasse la hostia, ni la patena, quedaria ordenado. Lo que se dize del sacerdocio, se ha de entender en las demas ordenes, y esto tambien es de gran consuelo para los escrupulosos, que se ordenan, que suelen tener escrupulo si tocaron la hostia, o no. Esta resolucion se prueua lo primero, porque tocando a alguna parte de la materia, es como si la tocassen toda, porque ya ay tocamiento sensible. Luego esto basta. Lo segundo, porque el que toca al caliz, basta aunque no toque al vino, como se vee de ordinario, que ningun ordenado toca el vino en si mismo. Luego lo mismo sera de la hostia, aunque no la toquen en si, sino tocando el caliz. Con todo esso los que se ordenan han de estar muy aduertidos, y poner grande diligencia en tocar el caliz, y la patena, y la hostia, conforme a como lo manda el Pontifical Romano. Y lo mismo han de hazer los que se ordenan de diaconos, y subdiaconos, y de las demas ordenes.

Syl. v. ordo, 2. q. 4.

A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo que queda dicho.

La tercera dificultad es, si dentro del caliz q̃ entrega a los sacerdotes no estuuiesse vino, sino agua, o no fuesse hostia de verdadero pan, si los tales quedarian ordenados. Y lo mismo es de los diaconos, del libro que les entregan, sino fuesse de los Euangelios. Y lo mismo es en las demas ordenes.

A esta duda se responde, que los tales no quedarian ordenados. La razon es, porque no auia tradicion de parte del Obispo de la materia. Lo qual es necessario, como queda dicho. Porque la tal no seria verdadera materia como es cosa llana.

Tercera conclusion. En este sacramento ay varias y diuersas materias. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Esto se prueua del Concilio Florentino en el lugar citado, adonde se ponen diuersas materias deste sacramento. Tambien se prueua, porque como queda dicho en el sacramento de la orden ay varios y diuersos sacramentos ordenados a vno como a fin de los demas. Luego ha de auer diuersas materias. De suerte, que como queda determinado en el capitulo passado que ay diuersas formas, assi tambien se determina aqui que ay diuersas materias, que se informan con aquellas formas. Las quales se declaran luego mas en particular

Artic. 3.

Quarta conclusion. La materia y la forma en este sacramento han de estar juntamẽte moralmente hablando, y no metaphysicamente. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmente el Padre Maestro Soto, en el lugar citado, porque esto basta para todos los demas sacramentos. Luego lo mismo sera deste sacramento. De suerte, que si el Obispo pronuncia la forma deste sacramento, y luego moralmente les entrega la materia, o al contrario, se haze verdadero sacramento. Tambien se ha de aduertir, que el Obispo puede pronunciar la forma en el numero plural y respecto de muchos diziendoles, accipite potestatem, &c. Pero ha de ser, que juntamente moralmente hablando, les entregue la materia, como si vno baptizasse juntamente muchos, y les dixesse, ego vos baptizo, y juntamente moralmẽte hablando le echasse agua, baptizados quedarian. Luego en nuestro proposito quedarian ordenados. Verdad es, que hazen mal algunos Obispos, que dizen primero la forma en numero plural, diziendo: accipite potestatẽ, &c. y despues viene cada vno de los ordenados por si a tocar en la materia. Porque parece que ay mucha distancia, y que no estan juntamente moralmente hablando la materia y la forma.

Sot. ar. 2.

Es necessario declarar las materias, y las formas, mas en particular. En lo que toca al sacerdote, la materia que se le entrega es el caliz, y la patena, con pan, y vino. La forma deste sacramento, es *accipite potestatem offerre sacrificium Deo, missasque celebrare, tam pro viuis, quam pro defunctis in nomine Domini.* Quando el Obispo dize estas palabras, y les entrega esta materia se haze verdadero sacramento de orden sacerdotal. Porque entonces ay verdadera materia y forma del tal sacramento.

De lo que toca al diacono certissimo es, que la materia es el libro de los Euangelios que entrega al que se ordena, y la forma son aquellas palabras que le dize, *Accipe potestatem legendi Euangelium in Ecclesia Dei, tam pro viuis, quam pro defunctis in nomine Domini*, o en plural, *Accipite potestatem, &c.* Entonces se haze verdadero sacramento de orden de diacono. Esto se determina juntamente con lo del sacerdocio en el Concilio

Concilio Florentino. Desuerte, que todas las demas cosas son solemnidades pertenecientes a este sacramento, y no son cosas substanciales, y essenciales para la constitucion del sacramento. En lo que toca al subdiacono tiene vn poco de dificultad. Porque ay dos cosas en las quales parece que se puede hazer el sacramēto. La primera es, quando el Obispo le entrega el Caliz, y la patena vazios, las vinageras con vino, y agua, y lo demas que tocan los que se ordenan, y les dize el Obispo: *Videte cuiusmodi ministeriū vobis traditur, ideo vos admoneo vt ita, vos exhibeatis, vt Deo placere possitis.* Despues les entrega el libro de las Epistolas, y les dize, *accipite librū Epistolarum, & habeto potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro viuis, quam pro defunctis in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* Es la dificultad, en qual destas partes se haze verdadero sacramento de orden de subdiacono.

La razon de dudar es, porque el sacramento de la Orden del diacono se haze quando el Obispo entrega al que se ordena el libro de los Euangelios, y le dize, *accipite potestatem, &c.* Luego el sacramento de la Orden del subdiaco no se haze quando el Obispo entrega el libro de las Epistolas, y dize, *accipite potestatem, &c.* Esto se confirma, porque quando el Obispo entrega al que se ordena el Caliz, y la patena vazios, y las demas cosas dize vnas palabras, que no parece que tienen razon de forma, sino de consejo. Porque dize, *videte cuiusmodi ministerium vobis traditur.* Y la forma deste sacramento dase a manera de imperatiuo, como queda dicho. Y quando el Obispo les entrega el libro de las Epistolas les dize, *accipite potestatem, &c.* Luego el sacramēto no se haze la primera vez, sino la segunda.

A esta dificultad se responde, que el sacramēto de la Orden del subdiacono se haze la primera vez quando le entrega el Caliz, y lo demas, y no quando le entregan el libro de las Epistolas. Esta sentencia tiene santo Thomas, y todos sus Discipulos. Esta misma sentencia tienen todos los Doctores, particularmente Ricardo, y Palude, y el Padre Maestro Soto. Esto se prueua del Concilio Florentino, el qual lo determina assi. Y assi no ay lugar de dudar.

D. Tho. in 4. d. 24. q. 1. a. 1. ad 2. Dost. in 4. d. 24. & ibi Ricar. & Palud. & Sot. q. 1. a. 3.

A la razon de dudar se responde, que el sacramento de la Orden del diacono se haze quando le entregan el libro de los Euangelios, y le dan poder de leerlos. Pero del subdiacono quāndo le entregan el Caliz, y lo demas. La razon de diferencia es, porque esta es la obra mas principal del subdiacono: y el sacramento consiste en dar poder para la obra mas principal, y para el oficio mas auentajado. Entre aquellas dos obras que haze el subdiacono que es dezir la Epistola, y dar el Caliz, y la materia que se ha de cōsagrar al diacono, la mas principal es esta segunda. Porque es mas vezina, y cercana al ministerio del sacramento del altar. Pero el diacono la mas principal obra que tiene es dezir los Euangelios, y assi se haze el sacramento quando le entregan el libro de los Euangelios.

A la confirmacion se ha de responder, que aunque aquellas palabras que dize el Obispo a los subdiaconos quando les entrega el Caliz, y lo demas no parece que tienen razon de forma, pero verdaderamente son forma, y alli se les dize el poder que se les entrega de presente.

En lo que toca al Acolito se ha de aduertir, que primero le entregan los ciriales, o el cirial con candela, y le dizen, *accipite ceroferarium in cereo, &c.* Y luego la segunda vez le entregan vn jarro vazio, y le dizen, *accipite vrceolum ad suggerendum vinum, & aquam in Eucharistiam sanguinis Christi in nomine Domini.* En esto podria auer dificultad en qual destas tradiciones consiste essencialmente este sacramento de la Orden de acolyto. El Pontifical Romano de Pio Quinto, impresso en el año de setēta y dos, dize en la margen que se imprime el character de acolito en la primera tradicion del cirial, y consiguientemente ha de dezir que el tal sacramento se haze entonces. Pero el Padre Maestro Soto en el lugar citado expressamente enseña que en la segunda tradicio del vaso con su forma consiste essencialmente la tal ordenacion de acolyto, y el sacramento.

En lo que toca al exorcista se ha de dezir, que el tal sacramento, se haze quando el Obispo les entrega el libro que tiene en las manos, en el qual estan escritos los exorcismos, o el Pōtifical, o el Missal, y mostrandoselo les dize: *Accipite, & commendate memoriæ, & habete potestatem imponendi manus super energumenos, siue baptizatos, siue catechumenos.*

En lo que toca a los Lectores, se ha de dezir que el sacramento se haze quando el Obispo les entrega vn libro, o leccionario, en el qual han de leer, y les dize: *Accipite, & estote verbi Dei relatores, &c.*

En lo que toca a los Ostiarios se ha de dezir, que el sacramento consiste quando el Obispo les entrega las llaues, y les dize: *Sic agite quasi reddituri Deo rationem pro his rebus, quæ his clauibus, recluduntur.*

Todos estos sacramentos se ordenan a vno, y assi todos ellos se dizen vn sacramento de Orden.

Capitulo IIII. Del efecto deste sacramento.

PRimera conclusion. El sacramento de la Orden da gracia con que se santifica el alma. Esta conclusion enseña santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto. Y se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino que difine, que todos los sacramentos de la nueua ley, dan gracia a los que no ponen impedimento. Y entre estos sacramentos cuenta el sacramento de la Orden. Pero hase de aduertir, q̄ conforme a nuestra sentencia, todas las ordenes son sacramentos, y assi todas las ordenes dan gracia, con que se santifica el alma.

D. Tho in addi q 35 a. 1. Sot. in 4. d. 24. q. 1. a. 4. Conc Tri. Sess. 18. can. 6.

Segunda conclusion. El sacramento de la Orden imprime character. Esta conclusion enseña

Santo

Art. 2. Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado, y el Padre Maestro Soto, en el mismo lugar. Y se prueua lo primero de la determinacion del Concilio Florentino, y lo mismo determina el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua, porque en el sacramento de la orden, se da poder para hazer algunos actos, como son consagrar, el cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor. Luego en el sacramento de la orden se imprime character. Y hase de aduertir que la gracia que se da en este sacramento, es gracia para vsar bien y dignamente de tal poder.

Con. Triden. sess. 7. cap. 9. sess. 23. can. 4.

Tercera conclusion. La gracia se causa, y el character se imprime en el punto y momento que se acaba de ministrar el sacramento de la orden qualquiera que fuere. En esto conuienen todos los Doctores. Esto se prueua porque son efecto del sacramento. Luego han de causar, en el punto que se acaba de ministrar el sacramento de la orden. De suerte, que como queda determinado arriba, que las siete ordenes son sacramentos, y quando se ministran, assi tambien queda determinado que causan gracia, y que imprimen character. Si el character en el mismo es todas las ordenes, de tal suerte, que se va estendiendo, o es otro distincto, de tal suerte, que en cada orden se imprime su character, no se puede disputar aqui. Trataselo en los lugares citados, alli se podra ver.

Quarta conclusion. Quando a el sacerdote le vngen las manos, y la cabeça, en las demas ordenes se hazen otras ceremonias no se imprime character, ni se da gracia. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque estas cosas no son sacramentos, sino sacramentales. Luego no imprimen character, ni dan gracia.

Cap. V. Del ministro del sacramento de la Orden.

D. Tho. in addit. q. 38. ar. 1. Sot. in 4. d. 25. q. 1 ar. 1. Syluest. v. ordo. 3. Nauar. loco citato Cõci. Tri. sess. 23. cap. 4.

PRimera conclusion. Solo el Opispo es ministro deste sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y el Doctor Nauarro. Y se prueua lo primero, porque assi lo determina el Concilio Tridentino. Lo segundo se prueua con la razon de Sancto Thomas en el lugar citado, que es muy buena congruencia.

La dificultad es, porque mas es consagrar el cuerpo y sangre de Christo, que hazer ordenes y el simple sacerdote puede consagrar el cuerpo y sangre de Christo, como es cosa notoria, luego podra ordenar, y ser ministro deste sacramento, porque el que puede lo mas, tambié puede lo menos.

A esta dificultad se responde de dos maneras. La primera es, que no es regla infalible, que el que puede lo mas, puede lo menos, como consta en muchos exemplos. El hombre puede engendrar otro hombre, y no pueden engendrar piedra, o otra cosa inferior. Lo segundo se puede dezir, que el poder de ordenar, presupone poder de consagrar, y añade vn poco mas, y assi no es mas el poder de consagrar, que el poder de ordenar.

Segunda conclusion que se sigue de la passada. No puede el Papa conceder priuilegio a clerigo ninguno, para que pueda ordenar de orden sacro. Esta conclusion enseñan comunmẽte todos los Doctores. La razon es, porque el simple sacerdote no tiene poder para ordenar de ordenes mayores, porque como queda dicho, el character sacerdotal en el Obispo, se estiende de suerte que puede consagrar otros semejantes, lo qual no tiene el simple sacerdote. Diximos en la conclusion para ordenes sacros y mayores. Porque las ordenes menores bien las pueden dar los que no son Obispos, con facultad y licencia del Papa, y esto se ha vsado en la Iglesia, los Abades tienen algunas vezes authoridad de ministrar las ordenes menores.

Tercera conclusion. Los herejes y schismaticos, descomulgados, aunque pecan grauissimamente ordenando, con todo esso si lo pretẽden hazer, re vera ordenan y dan verdadero sacramento de ordenes, y el que se ordena, queda verdaderamente ordenado. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo segundo, y el Maestro Soto, y Syluestro en los lugares citados. Que peque mortalmente el tal Obispo es cosa notoria, porque esta prohibido de hazer ordenes, y tambien porque esta en pecado mortal, y assi ministrando el sacramento peca mortalmente. Que las ordenes sean validas se prueua, porque el tal Obispo tiene verdadero poder de ordenar; luego si tiene intencion de ordenar, ordenados quedan los tales, como quando vn sacerdote tiene intencion de consagrar, realmente consagra, aunque sea hereje y descomulgado. Verdad es, que peca mortalmente consagrando.

Quarta conclusion. El Obispo que recibe precio por dar las ordenes, y es Simoniaco, da verdaderas ordenes, teniendo intencion de darlas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y lo declara muy bien el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque el tal Obispo tiene verdadero poder de ordenar, luego da verdaderas ordenes.

Quinta conclusion. El Obispo para ministrar este sacramento, de suerte que sea valido, ha de tener la intencion de la Iglesia, y pretender hazer lo que pretende hazer la Iglesia, y lo que pretendio hazer Christo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. La razon es, porque como queda dicho en la materia de sacramentos, el ministro ha de tener legitima intencion, que es la dicha.

Sexta conclusion. El Obispo quando ordena tiene obligacion de tener intencion, no solamente de ordenar, sino de ordenar al que esta presente, en particular, y sino tuuiesse la tal intencion, seria sacrilego, y pecaria grauissimamente. En esta conclusion cõuienen todos los Theologos. Porque la virtud de la religion pi-

de qua

de que tenga la tal intencion. Como el que baptiza ha de tener intenciõ de baptizar al que tiene preſente, ora ſea Pedro, ora ſea Iuan, anſi tãbien el que ordena ha de tener intencion de ordenar al que tiene preſente. Por lo qual ſi vn Obiſpo quando ordena tuuieſſe intencion de no ordenar a aquellos que realmente ſon indignos de las ordenes, aunque el no lo ſabe pecaria grauiſsimamente. La razon es, porque muchos auria que real y verdaderamente no quedaſſen ordenados, lo qual ſeria grandiſsimo inconueniente en la Igleſia. Los tales defectos ocultos no pertenecen a ſu juriſdiction, lo que deue hazer el tal Obiſpo es mandar que ſe hagan las informaciones de los que ſe han de ordenar con cuydado y diligencia, y mandar que no ſe ordenen los que no deué ſer ordenados, y poner ſus cenſuras y mandatos con rigor para q̃ no ſe ordenen. Pero deſpues deſto el Obiſpo ha de tener intencion de ordenar a qualquiera de aquellos que ſe llegan a ordenar, y lo contrario ſeria ſacrilegio. Verdad es, que ſi realmẽte no tuuieſſe intencion de ordenar a los tales indignos no quedarian ordenados, pero ſeria por no tener el Obiſpo la intencion que deuia. De ſuerte, que aunque es verdad que los Obiſpos quando hazen ordenes Generales dizen al principio, que no es ſu intencion ordenar a los deſcomulgados, ſuſpenſos, o irregulares, con todo eſſo ſi vno deſtos llegaſſe a ordenarſe, realmente quedaria ordenado. Porque no ſe ha de preſumir que el Obiſpo al tiempo del ordenar no tiene la deuida intencion. Eſto ſe colige del Derecho: adonde la Gloſſa de Panormitano, y otros dizen, que ſi el Obiſpo mandaſſe a vno ſo pena de deſcomunion latæ ſententiæ que no ſe ordenaſſe, y llega a ordenarſe, ordenado queda por la razon ya dicha.

Cap. 1. de requirentibus ordinem ſuſcipit.

Acerca deſto, ay vna dificultad, porque parece que de qualquier Obiſpo ſe ha de preſumir mucha ſanctidad y virtud, pues eſta en eſtado de perfection, y por conſiguiẽte no parece que ha de tener intencion, de ordenar a los indignos y deſcomulgados, y irregulares: porque eſſo ſeria concurrir con el que ſe ordena a ſu pecado, luego el tal Obiſpo no ha de tener intencion de ordenar a los tales.

A eſta duda ſe reſponde, que el Obiſpo ha de tener la intencion que ya hemos dicho como lo dize Nauarro, la razon es la dicha. Y a la razõ de dudar ſe ha de reſponder, que el Obiſpo no concurre al pecado del que ſe ordena, ſino tan ſolamente quiere que ſi ſe ordenare, ſean validas las ordenes y valido el ſacramento, y eſto licitamente lo puede querer el Obiſpo: antes lo deue querer y deue tener tal intencion por el bien comun de la Igleſia.

Nau. lib. 1. conſil. de tempor. ordinandor. Conſil. 2.

Deſpues de auer tratado del miniſtro del ſacramento de la Orden quanto a lo eſſencial del ſacramento, ſera razon dezir algunas coſas de las que pertenecen a las coſtumbres y como ſe ha de auer el Obiſpo para miniſtrar bien y deuidamente el tal ſacramento, y con la deuida diſpoſicion.

Septima concluſion. El Obiſpo para miniſtrar dignamente eſte ſacramento, es neceſſario que eſte en gracia de Dios. Eſta concluſion enſeñan todos los Theologos. Prueuaſe, porque para miniſtrar qualquier ſacramento dignamẽte como miniſtro de oficio, es neceſſario eſtar en gracia de Dios. Luego para miniſtrar el ſacramento de la Orden ſera neceſſario q̃ el Obiſpo eſte en gracia de Dios, y de otra manera no miniſtrara el ſacramento dignamente.

La duda es, ſi es neceſſario que el Obiſpo q̃ eſta en pecado mortal ſe cõfieſſe para miniſtrar eſte ſacramento, o ſi baſta contricion. La razon de dudar es, porque el Obiſpo miniſtra eſte ſacramento quando dize Miſſa. Luego parece q̃ eſta obligado a confeſſarſe. Porque para dezir Miſſa tiene obligacion de confeſſarſe como queda determinado arriba.

A eſta dificultad ſe reſponde, que para miniſtrar eſte ſacramento no es neceſſario que ſe cõfieſſe: ſolamente para comulgar es eſto neceſſario. De ſuerte, que ſi en el tal caſo el Obiſpo tuuieſſe contricion de ſus pecados, miniſtraria dignamente el ſacramento de la Orden, como deſpues ſe confeſſaſſe para comulgar. Y anſi ſe reſponde a la razon de dudar que puſimos.

La ſegunda dificultad es, ſi el Obiſpo q̃ cõſagro a otro Obiſpo peca mortalmẽte ſi lo cõſagra eſtãdo el en pecado mortal. La razon de dudar es, porq̃ como queda dicho, el ſer Obiſpo no es ordẽ, luego no es pecado mortal cõſagrar a vn Obiſpo eſtãdo en pecado mortal. A eſta dificultad ſe reſponde, q̃ ſin duda ninguna es pecado mortal. La razon es, porque aquella obra es ſagrada y ſe reduze a ſacramento. Porque es cõplemento del ſacramento de la Orden ſacerdotal, y anſi ſe reſponde a la razon de dudar.

La tercera dificultad es, ſi el Obiſpo ordenaſſe a vno de primera corona eſtando en pecado mortal, ſi ſeria pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde, ſer muy probable coſa que el tal Obiſpo no pecaria mortalmente: porque como queda dicho, la primera corona no tiene razon de ſacramento, ſino es vna diſpoſicion para las demas ordenes, que tienen razon de ſacramento. De las demas ordenes teniendo que ſon ſacramentos, como queda dicho de neceſsidad ſe ha dezir, que el Obiſpo q̃ en pecado mortal miniſtra las tales ordenes, peca mortalmente. Y muy probable es, que es pecado mortal.

Octaua concluſion. El Obiſpo que eſta deſcomulgado, o ſuſpenſo del oficio de ordenar, peca mortalmente miniſtrando el ſacramento de la orden. De ſuerte, que ſi eſte tal eſta en pecado mortal, por dos titulos peca mortalmente. Lo vno porque miniſtra eſte ſacramento en pecado mortal, y lo otro, porque eſta impedido, y prohibido por la Igleſia de hazer ordenes. Tambien puede acontecer que el Obiſpo deſcomulgado, o ſuſpenſo eſte en gracia de Dios, por auerſe arrepentido de ſus pecados, y aunque eſte en gracia de Dios peca mortalmente miniſtrando eſte ſacramento: porque eſta impedido y prohibido por la Igleſia de hazer eſte miniſterio.

Nona conclusion. El Obispo no puede ordenar al que no es su subdito sin licẽcia de su proprio Obispo, y si le ordena peca mortalmente. En esta conclusion conuienen comunmẽte los Doctores, particularmente Syluestro. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque el Obispo no tiene derecho para ordenar, sino a aquellos que son sus subditos. Esto se confirma porque solo el proprio Parrocho puede ministrar los sacramentos a sus subditos y a sus ouejas, o si otro se les ministra ha de ser con licencia suya, o de su superior. Luego solo el proprio Obispo ha de ordenar a sus subditos, y si otro los ordena ha de ser con licencia suya, o de su superior. Verdad es, que si el Obispo ordenasse a vno que no fuesse su subdito, ordenado quedaria, y se imprimiria el character como lo dize Syluestro en el mesmo lugar. Porque el ordenar no es acto que requiere jurisdiction para que sea valido, sino procede de la potestad de la ordẽ: en lo qual ay gran diferencia entre este sacramento y el sacramento de la Penitencia: porque el sacramento de la Penitencia no es valido, sino lo ministra sacerdote que tenga verdadera jurisdiction. Pero este sacramento es valido aunque no tenga jurisdiction el que ordena. Hase de aduertir, q̃ el Obispo, o el que ordena aquel que no es subdito a sabiendas, o con ignorancia afectada, en pena de su pecado esta suspenso de ministrar el sacramento de las ordenes por vn año entero. Esto determina Syluestro en el lugar citado. Esto se determina expressamente en el Derecho. Es en tanto grado verdad, que el Concilio Tridentino expressamente determina, que el Obispo no puede ordenar a su proprio criado y familiar de casa, sino es su subdito, o sino es q̃ aya viuido en su casa por tres años, y con condicion que real y verdaderamente le de algun beneficio sin fraude ninguna. El Obispo que hiziesse lo contrario pecaria mortalmente: todo esto consta del vso vniuersal de la Iglesia. Pero para esto es necessario que los tales criados siruan por tres años al tal Obispo estando presentes y morando con el: porque esto quiere dezir el Concilio quando dize, que moren juntamente con el Obispo. De suerte, que los criados que estan ausentes en tierras remotas, y alli siruen al Obispo, y lleuan salario suyo, no pueden ser ordenados del tal Obispado sin letras dimissorias de su Prelado. La razon que tuuo el Concilio fue, porque en el tal caso no puede saber el Obispo las costumbres del tal criado, pues esta ausente: y para que los conozcan y sepan sus costumbres, se les da espacio de tres años. No es necessario que estos tres años continuamente esten presentes, de suerte que no falten dia ninguno. Porque esto se ha de entender moralmẽte hablando, y lo que es necessario para saber sus costumbres. Por estar ausentes quinze dias, ni vn mes no se ha de entender, que no está presentes los tres años: lo que es necessario para poderlos conocer, y conociendolos ordenarlos.

Syluest. v. ordo. 3. q. 3.

Cap. eos, de temporibus ordinandorum in 6.

Sylu. q. 8.

Cap. eos, de temporibus ordinandorũ, lib. 6.

Conc. Trident. sess. 23. c. 9.

Acerca desto ay vna dificultad y es, que si les da real y verdaderamente beneficio Eclesiastico en su Obispado, no tiene necesidad para ordenarles de q̃ ayã viuido con el por tres años: porque por el mismo caso que le da beneficio queda su subdito. Luego puedele muy bien ordenar.

A esta duda se responde, que el Concilio no tuuo solamente atencion a que el criado del Obispo fuesse su subdito, que essó con adquirir beneficio en su Obispado quedaua verdaderamente su subdito, y le podia muy bien ordenar. Sino tuuo atencion a que el Obispo conociesse y supiesse las costumbres de su criado, para poderle deuidamente ordenar. Por esta razõ pide el Concilio que le aya tenido en su casa por algunos dias, para que assi sepa sus costumbres, y entienda si es digno de ser ordenado. Esta parece la legitima intelligencia del Concilio Tridentino.

Decima conclusion. El Obispo tiene obligacion de hazer ordenes por si mismo, sino es que este enfermo, que en el tal caso han de dar licẽcia a sus subditos para que se ordenen con otro Obispo, y hanlos de embiar aprouados y examinados. Esta conclusion determina el Concilio Tridentino casi por las mismas palabras. La razon es: porque el Obispo de su proprio oficio es ministro deste sacramento. Luego esta obligado a ministrarlo a sus tiempos deuidos conforme al tenor del Concilio Tridentino.

Conc. Trid. sess. 23. c. 3.

Vndecima conclusion. El Obispo esta obligado quando ordena a guardar los derechos particularmente tocantes al Concilio Tridentino, y a lo que dispone acerca de las ordenes. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. La razon es porque el Obispo esta subjecto al derecho comun: luego ha de guardar todo lo que el derecho dispone acerca desto. Pero hase de aduertir, que ay vn Motuproprio de Sixto Quinto, bien riguroso contra los Obispos que dan ordenes contra lo determinado en el Concilio Tridentino, el qual es del tenor siguiẽte, y dize assi. Que qualquier Obispo, o que tenga autoridad de dar ordenes, o q̃ ordenare a qualquier seglar, o regular de qualquier orden que sea, o sea de las militares, que este inhabil, o irregular por algun pecado, vicio, o defecto, o fuera de los tiempos estatuydos por el Derecho, o sino es su subdito sin verdaderas letras dimissorias de su Ordinario, o por salto, o furtiuamẽte, o quanto a los seglares sin suficiente titulo de beneficio, o patrimonio, o antes de los tiempos determinados a cada orden por el Concilio Tridentino, o no guardãdo los intersticios conforme al Concilio Tridentino, o de otra qualquier manera, promouiere mal a las ordenes mayores, o menores si lo hiziere a sabiendas, o con ignorancia, sino es que vuiesse puesto la deuida diligencia en examinar esto. El tal Obispo queda priuado de exercitar el oficio de ordenar, de suerte, que no puede ordenar de ningun orden, ni de primera corona: y fuera desto esta suspenso de la execucion de todos los oficios Pontificales, y entredicho del ingresso de la Iglesia, y en todo esto no determina tiempo.

po. Fuera deſto dize el Papa, que la Sede Apoſtolica le ha de caſtigar a ſu aluedrio, con otras mas graues penas, las quales no determina alli el Sumo Pontifice. Pero haſe de aduertir, que por eſta conſtitucion, el Pontifice no quita al Obiſpo la autoridad que tiene de diſpenſar en los interſticios, auiendo razon y cauſa. Porque anſi lo determina el Concilio Tridentino, y el miſmo motu proprio lo declara. Otras muchas coſas ay que tocan al miniſtro deſte ſacramento, de las quales diremos deſpues, tratando de los miſmos ordenados.

Cap. VI. De los que deuen ſer ordenados, y de las cõdiciones y calidades que han de tener.

D. Thom. in 4. d. 25. q. 1. ar. 1. Syl. v. ordo. 4.

EN eſte capitulo, ſe ha de aduertir con Sãcto Thomas y Sylueſtro, que en el que ha de recebir las ordenes, algunas coſas ay que ſon de neceſsidad del Sacramento, las quales ſi faltan, no es verdadero Sacramento. Otras coſas ay que ſon tan ſolamente neceſſarias como precepto, porque eſtan anſi mandadas.

Primera concluſion. Es neceſſario de neceſſidad del ſacramento, que el que recibe ordenes ſea varon. De ſuerte que la muger es ſubjecto incapaz de ordenes. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Padre Maeſtro Soto Victoria, y Syluestro. Eſto ſe prueua lo primero, porque Chriſto nueſtro Señor en la Cena no ordeno ſino hombres, ni deſpues de la Reſurreccion no dio poder de perdonar pecados ſino es a hombres. Luego argumento grande es que la muger es incapaz de recebir ordenes. Lo ſegundo ſe prueua con vna congruencia, porque las ordenes conſtituyen a los que ſe ordenan en grado alto y preminente, de tal ſuerte que preſiden reſpecto de los demas, y la muger no es capaz de preſidir en la Igleſia de Dios.

D. Thom. in add. q. 39. ar. 1. Sot. in 4. d. 25. ar. 2. q. 1. Victor. in Sũma. q. 337. Syl. loco cita. to.

La dificultad es, ſi ſe pueden ordenar los niños antes que tengan vſo de razon, de ſuerte que ſea valido el ſacramento, y queden ordenados, aunque ſea pecado ordenarlos. En eſta dificultad, Durando enſeña que el juyzio y diſcrecion es tan neceſſario en el que ha de recebir ordenes, que no quedara ordenado ſino le tiene. De manera que ſi vn Obiſpo ordenaſſe a vn niño que no tiene juyzio no quedaria ordenado. Eſta ſentencia ſe funda lo primero en que parece coſa abſurda dezir, que vn niño antes que tenga vſo de razon pueda eſtar ordenado de ſacerdote, o de Obiſpo. Lo ſegundo ſe funda, porque para recebir qualquier ſacramento ſe requiere intencion del que la recibe, de ſuerte que ſea propria interpretariua, qual es la que tienen los parientes en el baptiſmo, y en eſte caſo el que recibe las ordenes, no tiene propria intencion como conſta, ni tampoco interpretatiua: porque como el ſacramento de la orden no ſea neceſſario para la ſalud eterna como el baptiſmo, nõ es voluntad interpretatiua del niño la que tienen los parientes ſi le quiſieſſen ordenar.

Duran. in 4. d. 25. q. 2.

Digo lo primero. El vſo de razon no es neceſſario de parte del que ſe ha de ordenar particularmente en los niños, de ſuerte que no ſea verdadero ſacramento ſin el. Dixe en los niños, porque de los locos que perpetuamente carecen de vſo de razon luego diremos. De manera que ſi el Obiſpo ordenaſſe vn niño antes que tuuieſſe vſo de razon de ordenes mayores, o menores, ordenado quedaria. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y ſus diſcipulos en el lugar citado, en el articulo ſegundo: y el Maeſtro Soto, y Syluestro en los lugares citados. De lo que toca a las ordenes menores ſe prueua del Derecho, en el qual ſe determina que el que recibio las ordenes menores antes de tener diſcrecion, no ſe ha de boluer a ordenar de las miſmas ordenes ſino proceder adelante, ſino fuerã verdaderas ordenes auianſe de boluer a dar. Eſto tambien prueua de las ordenes mayores, porque parece ſer la miſma razon. Lo ſegundo ſe prueua eſta concluſion, porque el ſacramento de la confirmacion ſi ſe da a vn niño, es verdadero ſacramento, porque imprime caracter: luego lo miſmo ſera del ſacramento de la ordẽ, porque parece ſer la miſma razon.

In tit. de cleri. per ſaltũ pro moto.

Digo lo ſegundo. En las ordenes menores el vſo de la razon no es neceſſario de neceſsidad de precepto, ſino de honeſtidad, la qual tiene vna manera de fuerça de precepto, ſino ay neceſsidad. Quiero dezir que no ay precepto en el derecho de no ordenar los niños, antes de tener vſo de razon: pero es coſa tan honeſta el tener vſo de razon para ordenarlos de ordenes menores, que ſi no le tuuieſſen ſeria pecado ordenarlos de las tales ordenes, no auiendo para ello cauſa ni razon. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados. Eſto ſe prueua, porque podia ſer tanta la neceſsidad y falta de ordenados como en la primitiua Igleſia, que ſe pudieſſe ordenar vn niño de ordenes menores antes de tener vſo de razon. Que eſto ſea contra la honeſtidad y decencia, de ſuerte que no ſe pueda hazer ſin neceſsidad ſe prueua, porque por las tales ordenes ſe deputa el hombre, y ſe conſagra a los tales oficios: luego no es coſa decente ni honeſta ordenar los niños de ordenes menores antes de tener vſo de razon. Como ya no ay neceſsidad en la Igleſia, no ſe ha de admitir que ſea licito ordenar a los niños antes de tener vſo de razon. Eſto ſe confirma del vſo vniuerſal que ay agora en la Igleſia. Eſto miſmo ſignifica el Concilio Trident no, el qual ſupone que los que ſe han de ordenar de ordenes menore, y de primera corona, han de tener vſo de razon, porque les pide algunas calidades, las quales no ſe pueden hallar, ſino en el que tiene vſo de razon, de las quales diremos luego.

Conc. Trid. ſeſſ. 23. c. 4 & 5.

Digo lo tercero. Que es neceſſario de precepto, que el que vuiere de ſer ordenado de ordenes mayores tenga vſo de razon. De ſuerte que ſi el Obiſpo ordenaſſe de alguna orden mayor

algun niño antes de tener vso de razon pecaria mortalmente. Esta sentencia tienen los Doctores citados, y lo mismo tiene Ricardo, y San Buenauentura. Esto se prueua del Derecho, en el qual se manda que los niños en ninguna manera sean admitidos a las ordenes sagradas. Y el Concilio Tridentino pone precepto y manda que ninguno se pueda ordenar de Subdiaco no, q̃ es la primera orden mayor antes de veynte y dos años. La razon deste precepto es, porque el voto de castidad esta annexo a las ordenes mayores, y este voto no le puede hazer el q̃ no tiene vso de razon. Luego el que ordenasse de ordenes mayores al que no tiene vso de razon, haria gran agrauio è injuria al estatuto de la Iglesia, y pecaria mortalmẽte. Antes que passemos adelante ay dificultad, si vn Obispo ordenasse vn niño antes de tener vso de razon de orden sacro, si quedaria obligado a guardar el voto de castidad. En el qual Ricardo en el lugar citado habla obscuramente.

Ricar. in 4. d. 25. ar. 4. q. 2.

Bonauen. ibid. 1. q. 1.

Concil. sess. 23. c. 12.

A esta duda se responde, que el assi ordenado, no esta obligado a guardar el voto de castidad. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y Paludano. La razon es, porque el voto de su naturaleza pide consentimiento proprio, porque es acto de religion. De lo qual se sigue claramente, que no pecaria contra el voto, si este tal cometiesse algun pecado de carne. El Padre Maestro Soto enseña, que este tal se podria casar: lo qual yo no lo tengo por cierto, porque aunque no tenga voto, le puso la Iglesia inhabilitar para contraher matrimonio. Y no es lo mismo del que esta baptizado antes de tener vso de razon. Porque este tal, por el mismo caso que ha recibido el baptismo, que es profession de la Fe, esta obligado a guardar la Fe, por fuerça y virtud del derecho Diuino.

Palud. in 4. dist. 25. q. 3.

A los fundamentos de Durando se ha de responder. Al primero se responde, que el argumento conuence ser pecado ordenar al niño antes de tener vso de razon, pero no conuence que no queda ordenado. En lo que toca al Obispo es diferente razon. De suerte que ninguno se puede consagrar de Obispo sin tener vso de razon. Y si consagran a vn niño antes de tener vso de razon, no queda consagrado. La razon es, porque el Obispo se haze esposo de la Iglesia, y se le comete el cuydado del pueblo, y le leuanta al estado de la perfection. Luego no se puede esto hazer, sino es que el consienta. Para lo qual se requiere vso de razon. Verdad es, como dixe, que si de hecho le consagrassen, verdaderamente quedaria consagrado, y se le estenderia el character sacerdotal. De manera, que en el Obispo ay dos cosas. La vna es, la extension del character sacerdotal, y quanto a esta no ay duda, sino que quedaria estendido el character. La segunda es, el cuydado de las almas, al qual se consigue el estado de perfection, y quanto a esto no se puede hazer sin vso de razon, y sin consentimiento. Al segundo fundamento de Durando se responde, que para recebir el sacramento de la orden, de suerte que sea valido: no se requiere consentimiento formal, o interpretatiuo de parte del que le recibe, ni de sus parientes. Como si a vn niño baptizassen contra la voluntad de sus padres, baptizado quedaria, aunque fue pecado el baptizarle. Porque para esto basta la intencion de la Iglesia, y que el tal no repugne, ni contradiga.

La segunda dificultad es, si los que nunca tienen vso de razon, como los locos, si los ordenan, si quedaran ordenados. La razon de dudar es, porque como queda dicho, si los niños los ordenan antes de tener vso de razon, quedan ordenados. Luego lo mismo sera de los locos que no tienen vso de razon. Durando, en esta dificultad dira lo mismo que en la passada, que no quedan ordenados, y con mayor razon. Y el Padre Maestro Soto habla vn poco obscuro.

Digo lo primero, que el tal quedaria ordenado. Esto parece que enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razõ es, porque si a vn tal le baptizassen, o confirmassen, quedaria confirmado, y se le imprimiria el character. Luego si le ordenan quedara ordenado, y se le imprimiria el character.

Digo lo segundo, que seria grauissimo sacrilegio ordenar al tal. Assi lo enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Lo vno, porque seria afrenta, y menosprecio de las mismas ordenes ordenar a vn loco. Lo otro, porque este tal nunca podria tener vso de las ordenes. En lo qual ay alguna diferencia entre este tal, y el niño que no tiene vso de razon. Porque el niño, aunque agora no puede tener vso de las ordenes, podrale tener despues quando tuuiere vso de razon. Pero este jamas podra tener vso de las ordenes.

La tercera dificultad es, si se requiere consentimiento en el adulto para recebir este sacramento. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque pueden ordenar a vn niño, y a vn loco de suerte que sea valida la orden, sin tener consentimiẽto ninguno. Luego lo mismo sera del adulto que tiene vso de razon.

Digo lo primero, que si ordenan a vno por fuerça, y contra su voluntad, no recibe sacramẽto, ni queda ordenado. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque si baptizan a vno por fuerça, y contra su voluntad, no queda baptizado, como se determina en el Derecho. Luego si ordenã a vno por fuerça y contra su voluntad, no queda ordenado: porque es la misma razon.

Cap. maiores, de baptis.

Digo lo segundo, si por miedo qualquiera que sea, consiente en ordenarse, recibe verdadero sacramento y character: y queda ordenado. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el mismo lugar. La razon es, porque en el tal caso ay todas las cosas necessarias para hazer verdadero sacramento, y ay verdadero consentimiento, aunque nacido del miedo. Luego recibe verdadero sacramento. De suerte que aunq̃ el tal miedo sea grande, y que pueda caer en vn varon constante haze verdadero sacramento.

to. De lo qual ſe ſigue, que ſi ſe ordena de Epiſtola, conſintiendo por algun miedo que no ſea tan graue que caya en varon conſtante, queda obligado con el voto de la caſtidad annexo al orden ſacro. Pero ſi el miedo fueſſe graue que cayeſſe en varon conſtante, entonces ay dificultad ſi quedaria obligado con el tal voto. En lo qual algunos Doctores enſeñan, que el tal voto en conciencia ſeria valido: pero no en el foro exterior, porque en el foro exterior ſe preſume, que no vuo conſentimiento. De lo qual ſe trata de propoſito en la materia de voto. Por agora breuemente ſe ha de dezir, que el tal voto, ni en el foro de la conciencia, ni en el foro exterior es valido. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado, y en otro lugar cõtra Syueſtro, y Panormitano.

Sot. in 4. d. 29. q. 1. art. 3. Sylueſt. v. ordo. 4. §. 1.

Segunda concluſion. El que no eſta baptizado, no es capaz del ſacramento de la orden. De ſuerte, que ſi le ordenan no queda ordenado. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos. La razon es, porque el baptiſmo es la entrada, y la puerta para todos los ſacramentos, y el character baptiſmal es la potencia paſſiua para recebir todos los ſacramentos. Luego el que no eſta baptizado no es capaz del ſacramento de la orden. Eſto ſe determina en el derecho.

Capit. veniens, de presbytero non baptizato.

Tercera concluſion. El que no eſta confirmado es capaz del ſacramẽto de la orden. De ſuerte, que ſi le ordenan, verdaderamente queda ordenado, y le queda impreſſo el character. En eſta concluſion conuienen comunmente los Doctores. Y la razon es, porque el character que ſe imprime en el ſacramento de la confirmacion, no es potencia paſſiua para recebir los demas ſacramentos, como es coſa clara y notoria. Luego el ſacramento de la orden no preſupone neceſſariamente el ſacramento de la confirmaciõ. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Verdad es, que el miſmo Doctor grauiſſimamente enſeña, que es conuenientiſſima coſa, que el que ſe ordena eſte confirmado. Porq̃ por la gracia, y character de la confirmacion, le haze mas idoneo para el miniſterio de la ordẽ. Por lo qual el Concilio Tridentino grauiſſimamente determina, que no ordenen a ninguno de corona, ſino eſtuuiere primero confirmado. Todo lo dicho en eſta cõcluſion enſeñã Syl ueſtro, y Nauarro, y otro muchos Doctores.

D. Thom. in addit. q. 35. art. 4. Con. Triden. ſeſſ. 23. art. 4. Syl. v. confirmatio. q. 1. Nauar. in man. c. 2. nu. 9.

La duda es, ſi ſera pecado mortal graue ordenarſe ſin eſtar primero confirmado. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan ſer pecado graue, y que ſe incurre irregularidad, como ſi ſe ordenara por ſalto. Aſſi lo enſeña la Suma Tabiena, y otro Doctores.

Sum. Tabie. v. confirmatio. §. 2.

Digo lo primero, que es coſa decente recebir primero el ſacramento de la confirmacion, que el ſacramento de la orden: pero no es pecado graue, ni ſe incurre irregularidad, haziendoſe lo contrario. La primera parte ya queda probada en la concluſion. La ſegunda parte tienela Syluestro, y Nauarro, en el lugar citado, y Syluestro en otro lugar. Tienela el Padre Maeſtro Soto, Ledeſma, y Victoria. Eſto ſe prueua, porque en el derecho no ay precepto ninguno que conuença a dezir, que es pecado mortal, y las palabras del Concilio no ſon de tanta fuerça que conuença ſer pecado graue. Y ſi miramos la naturaleza deſtos ſacramentos, no tienen tanta dependencia, que ſea graue pecado recebir las ordenes ſin recebir primero el ſacramento de la confirmacion.

Sylue. v. ordo. 2. §. 1. Sot. in 4. d. 7. ar. 6. & 8. & q. 14 q. 14 ar. 4. Ledeſ. q. 13. art. 6. Victor. in ſum. nu. 232.

Digo lo ſegundo, que ſeria pecado venial recebir primero las ordenes que el ſacramento de la confirmacion. Eſto enſeña el Maeſtro Soto, y el Doctor Nauarro en los lugares citados, la razon es, porque el Concilio Tridentino lo ordena aſsi, y no dexa de ſer algun deſorden el recebir primero el ſacramento de la orden que el de la confirmacion.

Digo lo tercero, que el Obiſpo eſta obligado a hazer diligencia para ſaber ſi el que ordena eſta confirmado, y deue confirmarle primero que le ordene, y ſi le ordena ſin confirmarle ſera pecado venial, y no mortal. Eſto miſmo enſeña el Padre Maeſtro Soto, que no ay en el derecho precepto ni coſa que conuença que es pecado mortal. En lo que toca a la diligencia que ha de hazer el Obiſpo algunos Doctores modernos enſeñan, que el Obiſpo ha de hazer informacion quanto a eſto, y que no ha de creer al que ſe quiere ordenar, aunque diga con juramento que eſta confirmado. Pero la verdad es, que el Obiſpo en el tal caſo no ha de hazer informacion demaſiada, ni el negocio lo pide. La razon es, porque como deziamos no es pecado graue en el Obiſpo ordenar primero a vno que confirmarle. Luego no es neceſſario hazer tanta diligencia. De manera, que entiendo que ſi el Obiſpo ordenaſſe a vno que jura que eſta cõfirmado ſin hazer mas aueriguacion no ſeria pecado ninguno.

Quarta concluſion. Los ſacramentos de la orden no preſuponen neceſſariamente de neceſſidad de ſacramento la primera corona. De ſuerte, que ſi vno ſe ordenaſſe de Epiſtola, o de Euangelio, ſin tener primera corona, ſin duda quedaria ordenado. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Padre Maeſtro Soto, y Syluestro. La razon es, porque como queda dicho la primera corona es como diſpoſicion para las ordenes, que ſon ſacramentos. Luego no es neceſſario recebir primero la primera corona que las demas ordenes hablando de la neceſſidad del ſacramento. Porque la diſpoſicion, y preparacion no es tan neceſſaria para la eſſencia del ſacramento.

D. Thom. in addit. q. 35. art. 5. Sot. in 4. d. 24. q. 2. ar. 2. Sylu. v. ordo. q. 1.

Quinta concluſion. Pecado mortal ſeria que vno ſe ordenaſſe primero de las demas ordenes que de primera corona. De ſuerte que es neceſſario como precepto ordenarſe primero de corona. En eſta cõcluſiõ conuienẽ todos los Doctores. La razon es, porque por ordenacion de la Igleſia la primera tonſura es como diſpoſicion y preparaciõ para las ordenes. Luego ſeria pecado mortal ordenarſe primero de las ordenes q̃ de corona. Lo ſegundo ſe prueua de la

costumbre vniuersal tan celebre y tan guardada en la Iglesia, de ordenar primero de primera corona. Y esto es cosa grauissima. Luego obliga a pecado mortal. Pero hase de aduertir que no solamente pecara mortalmente, el que se ordena desta manera, sino tambien el Obispo que ordenasse a el tal. Y ansi el Obispo esta obligado so pena de pecado mortal a hazer diligencia quando quiere ordenar a vno de las demas ordenes para saber si esta ordenado de corona, y sino lo esta le ha de dar primero la corona.

Sexta conclusion. No es necessario de necessidad de sacramento que el que se ordena de la orden superior aya recebido la orden inferior ni el character de la orden superior presupone necessariamente el character de la orden inferior. Si a vno ordenassen de missa sin estar ordenado de Euangelio ordenado quedaria, y recibiria character sacerdotal sin tener character de diacono. Y lo mismo es en las demas ordenes. Esta conclusion enseña Sancto Thomas con todos sus discipulos en el lugar citado. Y el Padre Maestro Soto, y Sylvestro, y todos los Doctores. Y se prueua lo primero del Derecho, en el qual se determina y manda rigurosamente que el que se ordeno de sacerdote sin ser diacono no le bueluan a ordenar de sacerdote. Porque el tal sacramento fue valido. Lo segundo se prueua con la razon de Sancto Thomas, porque en las ordenes se reciben distinctos characteres, y potencias para distinctas obras. Luego puedese muy bien imprimir el character de la superior, sin imprimirse el character de la orden inferior. Verdad es, que la orden sacerdotal en alguna manera incluye las demas ordenes por ser mas excelente y superior. Por lo qual dize el Padre Maestro Soto, que si a vno le ordenassen de sacerdote sin estar ordenado de las demas ordenes podria exercitar el oficio de todas ellas por incluyrlas como virtualmente. Aunque esto no dexa de tener su dificultad. Porque los characteres y potencias son distinctas. De lo qual diremos luego.

Sot. in 4. d. 24. q. 1. art. 1. Syl. in loco cit. de cleri. per saltũ pro moto.

Septima conclusion. Pecado mortal es grauissimo ordenarse primero de las ordenes superiores que de las inferiores, como si se ordenasse vno primero de sacerdote que de diacono, o de diacono primero que de subdiacono. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Esto se prueua lo primero de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia que siempre da las ordenes por su orden, primero las inferiores, y luego las superiores, y esto es cosa grauissima en la Iglesia, y instituyda por la misma Iglesia. Lo segundo se prueua, porque si es pecado mortal recibir primero las demas ordenes que la corona, luego pecado mortal grauissimo sera recibir primero las ordenes superiores que las inferiores, porque es mayor desorden.

Octaua conclusion. No puede vno recibir el ser Obispo sin ser sacerdote. De suerte, que si a vn Diacono, o Subdiacono le cõsagrassen Obispo sin ser sacerdote realmente no quedaria consagrado ni recibiria la extension del character. Esto enseña particularmente Sylvestro en el lugar citado, y alega otros Doctores, y esto enseñan comunmente. La razon es. Porque el sacerdocio es como fundamento del ser Obispo, y el ser Obispo no es otra cosa sino estenderse le el character sacerdotal como queda ya dicho. Luego cosa imposible es consagrar a vno de Obispo sin ser sacerdote. Pero hase de aduertir con el mismo Sylvestro, que si fuesse sacerdote aunque no tuuiesse las demas ordenes si le consagrassen Obispo quedaria consagrado. Porque ya tiene el fundamento de ser Obispo, que es el sacerdocio, y el character sacerdotal que se puede estender y poner en perfection. Verdad es, q̃ seria pecado mortal grauissimo cõsagrar a vno de Obispo sin tener todas las ordenes. Porq̃ seria cõtra la ordẽ y costũbre vniuersal de toda la Iglesia, y contra lo que esta estatuydo en ella.

La dificultad esta, si el tal Obispo que no tiene las demas ordenes sino solo el sacerdocio podria ordenar de todas las ordenes aũque no las tuuiesse. La razon de dudar es, porque este tal seria verdadero Obispo como hemos determinado: y el Obispo puede ordenar de todas ordenes. Luego el tal Obispo podria ordenar de todas ordenes. Esto se confirma, porque como dezimos de doctrina del Maestro Soto el sacerdote q̃ no tiene las demas ordenes puede exercitar el oficio dellas. Luego el Obispo en el tal caso podra ordenar de las ordenes que no tiene. Porque tiene poder superior y character superior a todas las ordenes.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso tan solamente podria ordenar de las ordenes que tiene, y no de las demas. Esto enseña Sylvestro en el lugar citado. La razon es, porque nadie puede dar lo que no tiene. Luego el tal no podra ordenar de las ordenes que no tiene. A la razon de dudar se ha de responder que el tal Obispo es verdaderamente Obispo, pero imperfecto y como manco, porque le faltan algunas ordenes, y ansi no puede dar las que le faltan. Podra ordenar de sacerdote y consagrar sacerdotes. Pero no podra dar las ordenes que no tiene. A la confirmacion se responde lo primero, que aunque el sacerdote pudiesse exercitar las obras de las demas ordenes aunque no las tuuiesse no se sigue de ay que el Obispo puede ordenar de las ordenes que no tiene, sino tã solamente que puede exercitar las tales obras como el sacerdote. La razon es, porque mucho mas es dar a los demas las ordenes que no tiene que no exercitarse en ellas. Digo lo segundo, que el sacerdote ordenado por salto q̃ no tiene las demas ordenes no puede hazer como ministro de la Iglesia los oficios de aquellas ordenes, porque le falta la potencia y el character para las tales obras: y esto parece mas probable y verosimil. Toda via queda vn poco de dificultad acerca desto, si el Obispo que no esta confirmado podra administrar el sacramento de la Confirmacion.

La razon de dudar es, porque el Obispo q̃ no

cita

esta ordenado de las demas ordenes fuera del sacerdocio no las puede dar como queda determinado en la duda passada. Luego el que no esta confirmado no puede ministrar el sacramento de la confirmacion, porque parece la misma razon.

A esta dificultad se responde, que el Obispo aunque no esta confirmado puede ministrar el sacramento de la confirmacion, y sera verdadero sacramento. La razon es, porque tiene poder y character para poder ministrar el sacramẽto de la confirmacion. El character de la confirmacion imprimese en el alma para la protestacion de la fee, y no es necessario para dar ordenes. Por lo qual, a la razon de dudar se ha de responder que no es la misma razon del sacramento de la confirmacion, y de las demas ordenes. Porque para dar las demas ordenes se presupone que las tenga: y para dar la confirmacion no por la razon ya dicha. Esto tiene alguna appariencia, aunque no queda del todo sossegado el entendimiento. Porque en este lugar no ay comodidad de poder dezir mas.

La segunda dificultad es, si el que se ordena poa salto incurre alguna pena. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera es, que este tal no queda luego irregular, de suerte, que no se pueda ordenar, ni queda suspenso, y assi aunque ministre en la orden que recibio sin auer primero recibido las demas no queda irregular. Esta sentencia refiere Syluestro, y dize q̃ sus authores son la Summa Angelica, y la Summa Rosela, y otros, los quales alegan el capitulo Solicitudo. La segunda sentencia es, que dize que este tal esta suspenso, y que si ministra en el orden de que esta suspenso se haze irregular conforme al derecho. Esto se entiende si ministra en el orden a sabiendas. Esta sentencia tiene Syluestro y Nauarro, y otros Doctores. La tercera sentencia es, que este tal en rigor de derecho es irregular, y no se puede ordenar sin dispensacion de la orden que le falta. A esta sentẽcia parece que inclinan mas Syluestro, y Nauarro, y pruevan esta sentencia del derecho, en el capitulo, Solicitudo. Esta sentencia parece la mas probable. De suerte, que auiendose ordenado por salto, ora lo hiziesse a sabiendas, ora por negligencia, o ignorancia culpable incurre siempre irregularidad.

Cap. solicitudo, d. 51.
Cap. cum medicinalis sentẽt. excõm. in 6. Sylu. v. irregularit. q. 11.
Nauar. in manua. c. 27. n. 241

En esta irregularidad puede dispẽsar el Obispo quanto a esto que pueda ordenarse de la orden inferior que dexo de recibir, quedando siẽpre suspenso de la orden superior que recibio, y de su execucion. Tambien podra dispensar cõ el si ministro en la orden que recibio creyendo con buena fee estar legitimamente ordenado, y no por salto. Pero si ministro en la orden que recibio a sabiendas sin dispensacion, no puede dispensar uno solo el Papa para que suba a las demas ordenes. Pero en el orden que recibio puede dispensar el Obispo. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y lo mismo enseña Nauarro. El Concilio Trident no expressamente determina, que con aquellos que estan promouidos a ordenes por salto, sino han ministrado

Con. Trid. sess. 23. c. 14.

puede el Obispo por legitima causa dispensar con ellos. En el qual lugar supone el Concilio Tridentino, que estos tales estan irregulares, pues tienen necessidad de dispensacion. Tambien supone que si han ministrado en las ordenes no puede dispensar el Obispo, sino solo el Papa. Finalmente puede dispensar con ellos auiendo alguna causa legitima, y aunque se ayan ordenado por salto a sabiendas, o por ignorancia culpable. Porque el Concilio absolutamente y sin distinctiõ dize, que el Obispo puede dispensar con ellos si no han ministrado. Algunos Doctores aduierten acerca desto, que aunq̃ aya ministrado si la tal irregularidad, o suspension procede de delicto oculto que no es deduzido al foro exterior, podra muy bien el Obispo dispensar conforme al tenor de vn decreto del Cõcilio Tridentino. Tambien se podia dificultar en este lugar, si se puede absoluer de la tal irregularidad por virtud de la Bula de la Cruzada. Porque esta irregularidad, o suspension incurrese por delicto, y pecado, y assi parece que tiene razon de censura, y por consiguiente podrã absoluer della por virtud de la bula de la Cruzada, en la qual se dize que puedan absoluer de qualquiera censura, por lo menos vna vez en la vida, y otra en el articulo de la muerte. Pero desto queda dicho en la materia de censuras.

La tercera dificultad es, si el que se ordena sin estar baptizado incurre irregularidad: y la misma duda es del que se ordena sin estar confirmado.

Digo lo primero, que el que se ordena sin estar baptizado no incurre pena ninguna. La razon es, porque este tal no queda ordenado, ni esta baptizado.

Digo lo segundo, que el que se ordeda sin estar confirmado, no incurre pena ninguna. En esta conuienen todos los Doctores. Porque en todo el derecho no ay pena puesta para los tales. Tambien, porque como deziamos arriba el que se ordena sin estar cõfirmado no peca mortalmente. Luego no puede incurrir pena ninguna graue qual es suspension, o irregularidad. Verdad es, que esta razon no conuence, porque algunos graues Doctores enseñan que es pecado mortal ordenarse antes de recibir la confirmacion. Esto enseña Salzedo, y otros Doctores modernos, y pareceles que esto se conuence del Concilio Tridentino en el lugar que arriba trasamos. Y assi dizen que despues del Concilio Tridentino no se puede tener que no es pecado mortal. Pero si bien se mira el Concilio Tridentino no pone palabra que parezca que suene precepto. Porque tan solamente dize que no se ordenen de primera tonsura los que no han recibido el sacramento de la Confirmacion. En lo qual no ay palabra ninguna tã graue que suene precepto que obligue a pecado mortal.

Salze. in pract. cri. ca. 24 parag. 18.

Nona conclusion. La seruidumbre no quita la substancia del sacramento de la ordẽ: pero ay precepto que no se ordenen los siervos y esclauos. De tal suerte que el que se ordena, y el que ordena pecan mortalmẽte, si no es q̃ se escuien

por ignorancia inuincible. Esta conclusion tiene dos partes. La primera parte enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente el Padre Maestro Soto. Esto se prueua, porque el ser sieruo no quita que sea subjecto capaz de ordenes. Luego si los ordenan quedan ordenados, y reciben verdadero sacramento. La segunda parte tienen los mismos Doctores, prueuase, porque la libertad es grandemente necessaria para el vso, y ministracion de las ordenes. La razon es, porque por las ordenes se dedica el hombre al culto diuino. Y para esto ha de ser suyo para que pueda dedicarse al tal ministerio. Luego ha de ser libre. Esto se determina en el derecho.

D. Tho. in addit. q. 36. art. 3. Sot. in 4. d. 25. q. 1. ar. 3. con. cl. 3.

Acerca desto ay vna dificultad, y es, que mas libertad parece que tiene la muger que no el sieruo, y la muger no es capaz de ordenes, de suerte, que aunque la ordenen no queda ordenada. Luego tampoco el sieruo.

54. d. per totã, & in tit. de seruis non ordinandis.

A esta dificultad se responde, que la muger de su naturaleza dize subjection, la qual repugna con la preeminencia, y dignidad de la ordẽ. Pero el ser sieruo no dize de su naturaleza subjection, sino es vna manera de subjection legal, y acidental. La qual no repugna cõ la preeminencia de la orden.

Toda via queda dificultad, porque seria vano el poder que tuuiesse el sieruo para ministrar si ha de carecer perpetuamente del vso de las ordenes. Y assi no sera valido el sacramento. A esta duda se responde en el derecho, en toda la distinction citada, que si el sieruo se ordeno sabiendolo su señor, y no lo contradiziẽdo, queda luego libre como se determina alli en vn decreto. Pero si el Obispo le ordenó sabiendo que era sieruo ignorandolo su señor, esta obligado a pagar el sieruo al señor, y darle el precio doblado para que el sieruo quede libre. Esto se determina en otro decreto. Esto tiene mas verdad quando contradize el señor, quanto a esto lo mismo es del que presenta, y del que ordena, como lo dize Gelasio Papa en otro decreto. Pero si el sieruo se ingiere a ordenarse no lo sabiendo el señor, ni el Obispo, ni el que le presenta, en el tal caso, si el sieruo tiene con que se redimir, ha lo de hazer, y sino no se libra de la seruidumbre, como se determina en otro decreto. De lo qual se sigue, que en el tal caso no puede el tal sieruo ocuparse en el ministerio de las ordenes que recibio sin licencia de su amo. Y ha se de aduertir, que si el sieruo se fue fugitiuo, y con astucia dio orden que le ordenassen esperando conseguir libertad por este camino, en el tal caso ha de ser depuesto, como se determina en el Derecho. Tãbien se ha de aduertir, que el que esta ordenado particularmente de orden sacro, no es licito hazerse sieruo. Porque esto seria contra la dignidad de las mismas ordenes, y assi seria graue pecado. Sino fuesse en caso que se hiziesse por alguna insigne piedad y limosna.

Canone si seruus sciẽte.

Canone si seruus nesciente.

Canone ex antiquis.

Cand frequens.

Ca. de seruorum, de seruis non ordinãdis

Decima conclusion. Los que tienen grandes deudas no se hã de ordenar, y seria pecado graue ordenarlos, y que ellos se ordenassen. Esto se determina en el Derecho. La razon es, porque esto es vna manera de seruidumbre, y con ordenar a los tales se infama en alguna manera la Iglesia. Verdad es, que no es del todo la misma razon que de los sieruos, porque son estos tales libres absolutamente, y assi si los ordenan, pueden ministrar en sus ordenes, sino es que la Iglesia se lovede por alguna infamia grãde. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y tambien otros Doctores.

D. obligatis ad ratiocinia ordinãdis c. vnico.

Vndecima conclusion. Ser legitimo aunque no es de necessidad del sacramento, es de necessidad de precepto. De suerte que si vno que no es legitimo se ordena ordenado queda: pero es pecado mortal que se ordene, y que le ordene el Obispo, sino es que se escusen por ignorancia inuincible. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y otros Doctores. De suerte, que ser illegitimo como ser sieruo, es vna manera de irregularidad, porque no es impedimento de derecho diuino, sino de Derecho Ecclesiastico. Ha se de entender la conclusion generalmente de todos los illegitimos, como no sean nascidos de legitimo matrimonio. Esta conclusion se prueua lo primero de la determinacion del derecho. Lo segundo se prueua con las razones del derecho. Vna es, que los que se ordenan se constituyẽ en dignidad, y no es cosa conueniente poner en dignidad a los que son mal nacidos. La segunda razon es, en pena y detestacion de pecado de los padres. La vltima razon es, porque comunmente los tales tienen malas costumbres.

D. Tho. in addit. q. 39. art. 5. So. vbiju. concl. 1.

Ca. vt filij, & cantmis de filijs presbyterorũ, & cap. 11. qui eodem tit. lib. 6. cap. 3. Sul uit de seruis non ordinandis. Ca. is qui de filijs presbyterorum in 6.

Pero ha se de declarar si se ordenan si quedã suspensos, y quien puede dispensar en esta manera de irregularidad.

Digo lo primero, que si se ordenan quedan suspensos de la execucion de las ordenes que recibieron. Digo lo segundo, que con los tales puede dispensar el Obispo quanto a las ordenes menores, pero quanto a las mayores solo el Papa. Esto se determina en el Derecho. Pero ha se de aduertir, que como la illegitimidad tiene grados, y vna es mayor que otra, assi tambien la dispensacion ha de ser mas dificultosa quando fuere peor la illegitimidad. Si es hijo de clerigo, ha de ser mas dificultosa que si es hijo de seglar y si es hijo de casado ha de ser mas dificultosa que no quando es hijo de soltero.

De lo qual se sigue, que estos mal nascidos, y illegitimos son mas inhabiles para ser Obispos. Porque es el supremo grado entre las ordenes. Esto se determina en el derecho. Pero ha se de aduertir, q̃ los illegitimos si hazen profession en alguna religiõ aprobada, sin otra dispensacion ninguna se pueden ordenar. Esto se determina en el derecho. Pero como se dize en el mismo derecho, en el lugar vltimo, aunque entren religiosos, y sean sacerdotes, no puedẽ ser prelados sin nueua dispẽsacion. El Padre Maestro Soto dize, que ay esta costumbre en las religiones, que en haziendo profession se quita toda irregularidad, sino es la que se incurre por homicidio voluntario, y por bigamia.

Cap. cum incunctis de elect. Cano. presbyt. d. 56. ca. filij de filijs presbyterorũ.

Y esta

Y esta costumbre se ha introduzido por derecho comun, o por priuilegio. Y esto se entiende quanto al recebir de las ordenes, y no quanto al ser Prelado.

Duodecima conclusion. El que tiene algun vicio, o defecto corporal, no es apto para ser ordenado. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon es, porque el tal defecto trae consigo alguna fealdad para recebir el poder que se da en las ordenes, y tambien porque por el tal defecto puede ser que no este tan apto para el vso de las ordenes. El exemplo es, si vno tuuiesse cortadas las narizes, o alguna macula notable en algun ojo, o en ambos ojos, de tal suerte y calidad, que causasse horror en los que lo miran, o tãbien sino tuuiesse dedos con los quales pudiesse partir la hostia, o le temblassen las manos, de tal suerte que no pudiesse leuantar el caliz sin peligro de derramar la sangre. Estos tales que tienen los tales defectos no estan impedidos, de tal suerte que si los ordenã no queden ordenados. Pero estan prohibidos de las ordenes, de suerte, que si se ordenan pecan mortalmente, y tambien peca mortalmente el que los ordena. Porque esta assi mandado por la Iglesia, y lo dispone assi el derecho. Toda esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado. De los castrados y precisos determina el derecho, que si esto se haze por orden del medico para sanar de alguna enfermedad, no por esso es irregular para las ordenes. Pero si se castro sin enfermedad, aunque lo haga para reprimir la concupiscencia, queda irregular para hazerse clerigo, y si ya estaua ordenado q̃da prohibido del ministerio de las ordenes. Verdad es, que si este tal lo hizo pensando que hazia seruicio a Dios, se ha de dispensar con el mas facilmente. Porque parece que tiene alguna escusa.

In tit. de corpore vitiatis præcipue cap. presbytero & ca. cũ, D. Tho. loco citato. art. 6. ca. siquis, d. 55.

Decimatercia conclusion. El homicidio voluntario, y el cortar miembro aũque no sea impedimento que haga incapaz de recebir el sacramento de la orden, pero esta vedado el recebirle por precepto de la Iglesia. De suerte, que si este tal se ordena verdaderamente queda ordenado, pero peca mortalmente el, y el que le ordena. Esta conclusion quanto a ambas partes enseña Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo quarto, y le siguen sus discipulos, particularmẽte el Padre Maestro Soto en el lugar alegado. La primera parte se prueua facilmente, porque el homicidio, y el cortar miẽbro no impide la significacion del sacramento. La segunda parte se prueua, porque todas las ordenes se ordenan al sacramento del altar, quees sacramento de paz, y de vnidad. Luego no es cõueniente cosa ordenar al homicida, y que corta miembro. Esta conclusion esta determinada en el derecho en todo el titulo de homicidio voluntario. Ha se de aduertir, que no contrahe la irregularidad de homicidio, sino es que real y verdaderamente cause muerte. Por lo qual el que causa aborso, antes que estuuiesse la criatura animada, y tuuiesse vida, no incurre esta irregularidad, aunque peque mortalmente, como se determina en el titulo ya dicho, en el capitulo si aliquis. Tambien es irregular el que assi mismo se corta miembro, o parte de miembro notable como el que se corta vn dedo, o la parte de algun dedo. Tambien incurre irregularidad, el que es causa del homicidio, o mutilaciõ como el que da consejo, o ayuda. Assi se determina en el derecho. Por lo qual todos los ministros de justicia, aun los notarios, y escriuanos se hazen irregulares. Y para este proposito es impertinente cosa, que el muerto sea Christiano, o infiel. Porque de qualquiera manera se incurre irregularidad, como se determina en el derecho. Pero ha de ser homicidio voluntario, y no casual, de lo qual se trata en otro lugar y alli lo trataremos mas a la larga.

Cap. sicut dignum de homicidio & ca. 2. de cleri. pugnantibus indullo, cap. petitio. de hoc. d. 2. 2. q. 8.

Decimaquarta conclusion. Otras irregularidades ay que prouienen de delicto, y pecado, las quales aunque no hazen el subjecto incapaz del sacramento de la orden, pero ay precepto de no ordenarse con semejante irregularidad. Esta conclusion enseñan muy particularmente el Padre Maestro Soto, y los Summistas hablando de las irregularidades. Esta conclusion se ha de prouar declarando estas irregularidades succinctamente, y breuemente. Porque los Summistas las tratan muy a la larga: y en el otro tomo se hara assi. El Padre Maestro Soto reduze todas estas irregularidades, a tres maneras de ellas. Vnas que preceden el ordenarse, y otras que estan juntamente con el ordenarse, y otras que se siguen al ordenarse. Las irregularidades que anteceden el ordenarse, son quatro, y en quatro maneras. La primera es, si apostato y se desuio totalmente de la Fè. Este tal si esta ordenado queda suspenso, y irregular, quanto a el vso de las ordenes. De tal suerte que si era sacerdote no puede dezir Missa ni exercitar las demas ordenes. Y lo mismo es de las ordenes inferiores. Esto se determina en el derecho. Si es seglar que no ha recebido ordenes se haze irregular, de suerte, que no las puede recebir sin pecar mortalmente. Esto se determina en el derecho.

Cap. Iulianus. 11 quæst. 3. Cap. presbyteros, d. 50. & ca. 1. de apostata. Ca. eos quos, & c. qui vis de consecra. d. 4. Cap. super speculam ne clerici. l. monachi, & cap. ad aures de ætate, & qualitate ordinãdorum.

La segunda manera de irregularidad es, si alguno a sabiendas rebaptizo a alguno, o se dexo rebaptizar. Esto se determina en el derecho. De lo qual diximos en la materia de baptismo. De suerte que los que iteran otros sacramentos, aunque impriman character como el sacramento de la Confirmacion no quedan irregulares.

La tercera manera es, si algun religioso se saliere del monasterio para oyr leyes, o medicina, sino buelue dentro de dos meses, que da irregular, de suerte, que no se puede ordenar, y si esta ordenado no puede vsar de las ordenes recebidas. Esto se determina en el Derecho.

Cap. Tã & 2. de

La quarta manera es, si alguno administra en la orden que no tiene incurre irregularidad, de suerte que no se puede ordenar, y si esta ordenado de alguna ordẽ no puede vsar della. Tãbien determina esto el Derecho. Esta se entiẽ-

Clerico nõ ordinato ministrãte. Syl. v. irregularitas, 6. 12. Cap. 1. d. 25. cap. ex tenore de tẽporibus ordinandorum. Syl. verbo irregularitas q. 14. Cap. 1. de eo qui furtiue ordi. suscepit, & c. cum illorũ de sentent. excõmunication. lib. 6. Syl. verbo irregularitas q. 13.

de si ministrò en las Ordenes mayores. Porque si vn puro seglar ministrasse en las Ordenes menores no incurriria irregularidad. Pero si ministrasse en las mayores aunque fuesse mero seglar incurriria irregularidad como lo enseña muy bien Sylvestro contra algunos Doctores. Tambien es necessario que ministre muy de proposito, y con solennidad, y sino no incurre la irregularidad. Tambien ponen otra regla general quando alguno ha cometido algun delicto enorme. Entonces incurre irregularidad. Esto se dize en el Derecho, y lo trae Sylvestro.

En la ordenacion tambien se cometen algunos delictos en los quales se contrahe irregularidad. Lo primero de parte del ordenado, si recibe las ordenes mayores estando descomulgado con descomunion mayor. Este tal incurre irregularidad como se dize en el Derecho. Pero hase de aduertir que en el tal caso la descomunion no tiene razon de irregularidad, sino el delicto que es recebir las ordenes mayores estando descomulgado es causa de irregularidad.

La dificultad es, si queda irregular el que recibe las ordenes menores estando descomulgado con descomunion mayor, Sylvestro enseña que está irregular el que recibe las ordenes menores estando descomulgado con descomunió mayor. El Padre Maestro Soto enseña lo contrario, y dize, que este tal no queda irregular. Ambas sentencias son aparentes. Pero hase de aduertir que la descomunion en que se ordena, ha de ser mayor. Porque si fuesse menor no incurriria irregularidad. Lo segundo se incurre irregularidad si vno se ordena con Obispo q̃ ha renunciado el Obispado, no solamente quanto al lugar y a la Diocesi, sino tambien a la dignidad, como se determina en el Derecho. Pero si tan solamente renuncio al lugar y no a la dignidad Episcopal no se incurre irregularidad. Lo qual se ha de entẽder si recibio del tal Obispo ordenes mayores porque si recibio ordenes menores con licencia de su Obispo no se incurre irregularidad. Tambien se incurre irregularidad ordenandose con Obispo descomulgado conforme al tenor del Concilio Constanciense, demanera que esta descomulgado por su nõbre, o ha herido algun clerigo manifiestamente: esto se determina en el Derecho. Y lo mismo es si se ordena con Obispo hereje, o scismatico, porque estos tales son como si estuuieran descomulgados por sus proprios nombres quanto a esto.

Cap. 1. de ordinato ab Episcopo.

Cap. gratia, & ca. statuimus q. 1.

Despues de recebidas las ordenes puede auer algunos delictos que traen consigo irregularidad. Lo primero, si vno esta suspenso del vso de las ordenes, y ministra en ellas se haze irregular. Verdad es, que antiguamente solamente incurria irregularidad el que ministraua estando descomulgado con descomunion mayor, pero Innocencio Quarto estendio la irregularidad a los suspensos. Esto esta determinado en el Derecho, y lo dize la Glossa sobre el. Si alguno se ordena con Obispo ageno el tal ansi ordenado esta suspenso de las ordenes que recibio hasta que el proprio Obispo lo reciba como lo dize el Derecho. Porque el proprio Obispo le puede quitar la suspension, de suerte que pueda ministrar en las ordenes que recibio: el Obispo q̃ le dio las ordenes esta suspẽso ipso facto de dar ordenes esta suspenso ipso facto de dar ordenes por vn año entero. Y los subditos del tal Obispo se pueden ordenar con los Obispos comarcanos sin licencia suya. Esto se determina en el Derecho. Pero hase de aduertir, que la tal suspẽsion no es irregularidad: porque no es impedimento para recebir las demas ordenes. Pero peca mortalmente si ministra en las recebidas sin licencia de su proprio Obispo.

Cap. cum medicinalis, & ibi gloss.

Cap. Episcopum. q. 2. c. Lugdunenses eadẽ causa & quæstione.

Cap. eos qui de tẽporibus ordinandorũ, l. 6.

La dificultad es, si el tal suspenso ministrando en las ordenes recebidas se haze irregular. La razon de dudar es, porque el suspenso ministrãdo se haze irregular.

A esta duda se responde ser mas verisimil y probable, que este tal no incurre irregularidad. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y Sylvestro. La razon es, porque esto no esta determinado en el Derecho. Y para incurrir irregularidad auia de estar expressamente determinado en el Derecho. Y tambien porque el ordenarse sin licencia del proprio Obispo no es suspension Papal, sino solamente vna prohibicion que no ministre sin licencia del proprio Prelado, al qual ha de estar subordenado en lo que toca a las ordenes. Pero el proprio Prelado lo ha de suspender con tal genero de suspensiõ que si la passare quede irregular. Y entonces tal irregularidad solamẽte puede dispensar en ella el Sũmo Pontifice como lo determina la Glossa sobre el Capitulo, *eos qui*, y en otro Capitulo esta expresso. Porque el que absolutamẽte esta suspẽso ministrando hazese irregular, como se dize en el Capitulo, *cum medicinalis*. La segunda manera de suspension es, quando vno en el mismo dia recibe las ordenes menores, y el subdiaconato como se determina en el Derecho. O si recibio juntamente dos ordenes sacros, como se determina en el mismo Derecho. En el primer caso el tal ordenado se suspende, de tal suerte, que no puede ministrar en el orden superior de subdiacono, sino en las ordenes menores. Pero en el segundo caso en ninguna orden puede ministrar. Porq̃ ambas ordenes son mayores. Pero en lo que toca a la dispensacion se ha de aduertir, que en ambos casos se ha de distinguir. Porque si los que se auian de ordenar no los auian amonestado de sentencia de excomunion que no recibiessen juntamente aquellas ordenes, entonces con los ansi ordenados si entran en religion puede dispensar el Abbad. Y por consiguiente, sino entran en religion podra el Obispo dispensar. Pero si los auian amonestado debaxo de la tal sentencia solo el Papa podra dispensar. La razon es, porque estos tales recibieron las ordenes descomulgados, supuesto que les auian mandado que no las recibiessen sopena de descomuniõ mayor latæ sententiæ. Y por consiguiente si administraron descomulgados en las ordenes recebidas quedan irre-

Syl. v. irregularitas, n. 9.

Cap. trãslationem de tẽporibus ordinandorũ, lib. 6.

Cap. cum habet de eo qui furtiue ord. suscepit. cap. fina. eod. tit.

irregulares. Lo mismo se ha de dezir de aquel que se ordeno a hurtadillas auiendole mandado su proprio Obispo so pena de descomunion latæ sententiæ, que sin su licencia y examen no se ordenasse, como se determina en el Derecho. *Cap. 1. de eo qui furtim ordines suscepit.* La tercera manera de suspension es, quãdo vno se ordena por salto como se determina en el Derecho. Por lo qual si estos tales ministran en la orden superior que recibieron son irregulares como dize muy bien Syluestro, contra algunos Doctores. La razon es la que ya hemos dicho, porque el que esta absolutamente suspenso si ministra se haze irregular conforme al Capitulo *cum medicinalis*. *Canone si licitudo d. 52.* El quarto caso de suspẽsion es, el que se ordena fuera de los tiempos legitimos determinados por el mismo Derecho. Este caso se determina en el Derecho nueuo. Porque antiguamente no quedauan luego suspensos, sino auianse de suspender como se dize en el mismo titulo en algunos Capitulos, y estos tales si celebran quedan irregulares, que no pueden ser absueltos de la tal irregularidad sino es por el Summo Pontifice, y los pueden priuar de los beneficios como lo determina Pio Segundo en vna Extrauagante que comiença, *cum ex sacramento*. De lo qual se ha de ver Syluestro. *Syl. v. irregularitas, q. 11. Distinct. 75. cap. final. ca. sane. & ca. vlt. de temporibus ordinandorũ, cap. literas, & ca. cũ quidam.*

El quinto caso es, si el suspenso, o descomulgado, o entredicho se entremete en los Diuinos oficios celebrando, o administrando en alguna orden mayor con solemnidad, como se determina en el Derecho. Estos tales no solamente son suspensos sino irregulares, porque se exercitan en los oficios sacros que les estan prohibidos. Y con estos tales solo el Papa puede dispẽsar como se determina en el Derecho, y Syluestro enseña, que los que ministran en las ordenes menores incurren la misma irregularidad. Pero el Padre Maestro Soto dize que no lo puede creer. La razon es, porque los tales ministrando en las ordenes menores no hazẽ mas que lo que podia hazer vn mero seglar como cantar Salmos. Y esto parece que se dize en el Derecho. Los oficios de las ordenes menores vn mero seglar los puede exercitar. En todas estas irregularidades y impedimentos para se ordenar puede dispensar el Summo Pontifice, porque son de derecho positiuo, sino es quando tocaren, y tuuieren afinidad con el Derecho diuino. Porque con el que no tiene menos, o es mudo no puede dispensar el Summo Pontifice para que sea sacerdote, y siempre sera pecado mortal ordenar al tal. *Syl. v. irregularitas, q. 10. Cap. fin. de excef. Prælatorũ & Clerico. excõmunicato ministrante, ca. 1. de reiudicata, lib. 6. Syl. v. irregularitas, q. 12. Ca. tanta de reiudicata in 6.*

Fuera desto el auer contraydo matrimonio es vna manera de incapacidad para recebir ordenes mayores. Assi lo dize el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y en otro lugar. Y para esto no basta que la muger le de licencia, sino es que professe en religiõ aprouada por la Iglesia. O tambien en caso que se celebrasse diuorcio entre los tales conforme a lo que se dize en la materia de matrimonio. Por lo qual si vno se ordenasse de ordenes mayores dexando la muger en el siglo perpetuamente queda suspenso hasta que ella se muera, o professe en religiõ aprobada. Todos los demas casos mas particulares se han de ver en otros lugares, y yo los dire en otro tomo en sus proprias materias. *Sot. lib 7. de iustit. q. 6.*

Cap. VII. De la edad tiempo y honestidad deuida, y ciencia necessaria para ordenarse, y del patrimonio, o beneficio.

PRimera conclusion. Ninguno se puede ordenar de Subdiacono antes de entrar en veynte y dos años, y de Diacono antes de entrar en 23. y de Sacerdote antes de entrar en veynte y cinco. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase claramente del Concilio Tridentino que lo determina anssi grauissimamente. Esto se ha de entender tambien de los regulares, los quales nõ pueden ser ordenados sin tener esta edad como lo dize claramente el mismo Concilio, y en esta ley solo el Papa puede dispẽsar, y es tan graue la ley que despues que se hizo muy pocas vezes, o nunca se ha dispensado en ella a lo que se entiende. *Conc. Trid. sess. 23. c. 12.*

Acerca desta conclusion puede auer algunas dificultades. La primera es si a alguno le faltassen pocos dias para cumplir la edad de la tal orden, como siete o ocho, si se podria ordenar sin pecar mortalmente. La razon de dudar es, porque parece poca distancia: y la poca distancia moralmente hablando no es distancia como lo dizen comunmẽte. Por esta razon algunos Doctores han querido dezir que en el tal caso se podria ordenar sin pecado ninguno.

A esta dificultad mi parecer es, que yo no me atreueria a dar la tal licencia sino que se ha de estar a la ley y guardarle como suena. Porque la ley determino muy grauemente el tiempo necessario para ordenarse, y assi a la tal ley se ha de estar puntualmente. Si vno viuiesse de cũplir la edad el mismo dia de las ordenes a la tarde, o de noche si se ordenasse a la mañana, o vna cosa assi semejãte, no me parece a mi que auria mucho escrupulo. De otra suerte no lo tengo por seguro y acertado.

Pero antes que passemos adelante a las demas dificultades, necessario es aduertir algunas cosas. La primera es, que en el lugar del Concilio se dize que no se puede ordenar vno de Subdiacono antes de veynte y dos años, ni de Diacono antes de veynte y tres, ni de Sacerdote antes de veynte y cinco. Pero conforme a Derecho el año començado es como si estuuiera cũplido como lo declara muy bien Nauarro. Por lo qual para poderse ordenar ha de auer entrado en el año que pide la tal orden, y si le faltan algunos dias no ha entrado, y assi no se cumple con ley tan graue que obliga a pecado mortal. *Nauar. in manu. c. 23. n. 126.*

Lo segundo se ha de aduertir con el mismo Nauarro, que el Concilio no puso termino ninguno de edad para recebir las ordenes menores sino que esto lo dexo al aluedrio del Ordi-

nario. Pero con todo esso el Ordinario tiene obligacion de mirar muy bien la edad de aquellos que se han de ordenar de ordenes menores y no los ordenar sino es con edad deuida.

Lo tercero se ha de aduertir, que el sacerdote que se ordeno de sacerdote antes de tener la legitima edad, no solamente no puede dezir Missa, pero no puede exercitar oficio deputado a otro orden sacro. Assi lo determina Nauarro. La razon que da es, porque esta irregularidad le sucedio por su culpa: y los ordenados de orden sacro sin legitima edad quedan suspensos y durante la tal suspension ministrando en las tales ordenes quedan irregulares: y el Ordinario los puede castigar con otras penas, y priuando los de los beneficios que tienen, como lo determina Pio Segundo en vna Extrauagante que comiença, *cum ex sacrorum*, y no anda impressa, de la qual hazen mencion Couarruuias, y el Maestro Soto, y el Doctor Nauarro. Algunos Doctores citan vna constitucion de Pio V. el qual determina en ella que el que se ordeno antes de la legitima edad deuida a la ordẽ, no puede ministrar en las ordenes recebidas llegando a la edad legitima. Porque esta ipso iure suspenso, y es necessario que primero se absuelua de la tal suspension. Y Sixto V. por vn motuproprio que hizo contra los que se ordenan mal, y no con la deuida edad ni con otras deuidas calidades determina que los assi promouidos esten priuados y suspensos de la execucion ministerio y exercicio de las ordenes recebidas, y que esten suspensos para recebir las demas ordenes superiores: y si presumieren ministrar en las ordenes recebidas sean irregulares, y otras muchas penas pone alli Sixto Quinto, para los que assi fueren promouidos. Pero acerca deste motuproprio, y de la extrauagante de Pio Segundo, se aduierta que esta suspension no comprehende aun en conciencia aquel que con buena fe, y teniendo entendido que tenia edad se ordeno. Assi lo determina Nauarro. La razon es, porque esse tal no peco ordenandose. Luego no pudo incurrir la tal suspension ni las demas penas. Porque semejantes penas no se pueden incurrir sino es por pecado. Por lo qual este tal en llegando a la edad que pide la dicha orden podra muy bien ministrar en ella sin dispensacion ninguna. Pero antes que llegue a la edad que pide la ordẽ en ninguna manera puede ministrar en la tal orden. Como si se ordeno pensando que tenia veynte y vn años, los quales pide el Subdiaconato, y realmente no los tenia, este tal antes que llegue a los veynte y vn años no puede ministrar en el Subdiaconato, y despues de auer llegado puede muy bien sin dispẽsacion ninguna, y lo mismo es en las demas ordenes mayores. Si se ordeno con la fe antes de tener la deuida edad de algunas ordenes mayores no solamente esta suspenso de la execucion de las ordenes que recibio: pero tambien de las que recibe despues quando ya tiene la deuida edad para recebirlas. La razon es, porque esta suspension priua de todo vso de orden sacro absolutamente, como lo dizen los Doctores explicando y declarando la extrauagante de Pio Segundo: y el motuproprio de Sixto Quinto lo dize bien claramente. Tambien se ha de aduertir, que el que cayo en la tal suspension si ministro con buena fe en la orden, que recibio teniẽdo por cierto que le era licito no queda irregular en el foro de la conciẽcia, ni en ninguna manera. La razon es, porque este tal no peca ministrando con aquella buena fe. Luego no incurre la tal irregularidad, porque esta irregularidad como tiene razon de pena no puede incurrirle sino es por pecado. Estos assi ordenados antes de legitima edad aunque quedan suspensos no por esso dexan de gozar del priuilegio del Capitulo, *Siquis suadente diabolo*, y del priuilegio del foro como lo enseña el Doctor Nauarro. La razon es, porque estos tales aunque quedan suspensos verdaderamente quedan ordenados, y son Clerigos como los demas. Luego han de gozar destos priuilegios los que cõ buena fe se ordenaron pensando que tenian legitima edad, y realmente no la tienen, en entendiendolo y sabiendolo no ha de vsar de las ordenes recebidas, y vsando dellas queda irregular como lo enseña el Padre Maestro Soto, y el Padre Medina. Finalmente se ha de aduertir q̃ la dicha extrauagãte tan solamente se ha de entender de los que se ordenan de orden sacro, y no de los que se ordenan de ordenes menores, porque estos tales no incurren suspension como lo enseña Nauarro. Porque para las ordenes menores no ay determinado tiẽpo ni edad en el Derecho y puedense recebir quando al Obispo le pareciere. Cõ todo esso el ordenado de ordenes mayores antes de legitima edad aũ que incurre en suspensiõ no queda priuado de los fructos del beneficio porque tan solamente queda suspenso del oficio. Como lo enseña Nauarro. Esto supuesto es la segunda duda, si a vn religioso le faltassen algunos dias para cumplir la edad que pide la orden de que se quiere ordenar, si mandandoselo su Prelado, y diziendole que se puede ordenar si incurriria la suspensiõ de la dicha extrauagante si se ordenasse.

En esta dificultad cierto Doctor que es el Padre Fray Manuel Rodriguez en la Summa capitulo diez y seys del sacramento de la orden en la primera conclusion enseña que en este caso no incurriria este religioso la tal suspension ordenandose aunque le faltassen quarenta dias. La razon es, porque este tal se ordeno con buena fe: pues su Prelado le asseguro diziendole que lo puede hazer con buena conciencia dudandolo el. Nauarro enseña lo contrario, y dize, que este religioso esta suspenso y irregular si celebro.

Digo lo primero, que en el tal caso faltandole los quarenta dias, o semejante tiempo, poco mas, o menos no deuia dudar el tal religioso ni auia de subjectarse al parecer del Prelado, sino no ordenarse. Porque no auia razon ninguna de dudar siendo tanto el tiempo que le falta, y assi ordenandose por mandado de su Prelado no le tuuiera por seguro de la suspension. Porque deuia de hazer mas diligencia para aquella duda,

Nau. lib. 5. consil. 71. fol. 633.

Couar. in Clemen. si furiosus, 2. p. §. 1. nu. 4. Sot. in 4. d. 15 q. 1. ar. 3. Nauar. in manu. c. 25. n. 70.

Nauar. in cap. acceptæ oppo. 8. num. 31. de restit. spoliatorum.

Nauar. in man. cap. 27. n. 203.

Sot. in 4. d. 25. q. 1. ar. 2. Medi. in Sũma.

Nau. li. 5. consiliorũ de senten. excom. consil. 28. fol. 608.

Nauar. in man. cap. 27. num. 160.

Nau. li. 1 consil. tit. de ætate, & qualitate ordinandorũ, consil. 6.

duda, particularmente no auiendo razon para dudar.

Digo lo segundo, que en caso que fueran los dias vno, o dos, o vna cosa muy limitada y de poco tiempo que vuiera dificultad entre los Doctores, de suerte que vuiera diuersos pareceres tuuiera alguna aparencia y probabilidad, que el mandato del Prelado le hazia seguro, y que no incurria en suspension, por auerlo hecho con buena fe. En el tal caso el religioso si entendiesse que su Prelado no auia acertado en mandarle ordenar pecaria mortalmente ministrando en la tal orden antes de cumplir la legitima edad: pero no quedara irregular, porque no estaua suspenso conforme a lo que queda dicho. De lo qual se sigue, que el que se ordena antes de legitima edad con buena fe, pensando q̃ la tenia por el testimonio de sus mismos padres que dezian tenerla no queda suspenso, como lo dize Nauarro. La razon es, porque este tal no peca mortalmente ordenandose. Luego no incurre suspension: porque la suspension no se puede incurrir sino es por pecado mortal.

Nauar. in cap. accepta oppos. § de restitutio. spoliatorum.

La tercera duda es, si el que se ordeno con esta buena fe de orden sacro antes de tener legitima edad puede exercitar su ministerio. Põgo exemplo, ordenose vno antes de entrar en veynte y cinco años de sacerdote, y el entendio que tenia edad. La duda es, si este tal podra celebrar antes de llegar a la edad legitima.

La razon de dudar es, porque este aunque no incurre suspension no tiene la edad deuida a aquella orden conforme al derecho. Luego no puede exercitarse en el proprio oficio de aquella orden. Por otra parte parece que este tal puede muy bien exercitar el oficio deuido a aquella orden. La razon es, porque este ansi ordenado antes de tener legitima edad no incurre suspension como queda dicho, ni tiene otro impedimento. Luego exercitando el oficio de la tal orden no peca mortalmente. El Concilio tan solamente manda que no se ordenen antes de la legitima edad. Pero si se ordenaren con buena fe no dize que no puedã exercitar su oficio. En esta dificultad ay algunas cosas ciertas. La primera es, que si ministra en la tal orden no incurre irregularidad aunque dixessemos que peca mortalmente. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque este tal no incurrio suspension quando se ordeno. Luego ministrando en su proprio oficio de la orden que recibio sin legitima edad no incurre irregularidad. La segunda cosa cierta es, que el assi ordenado se puede exercitar en el oficio de las ordenes para las quales tiene legitima edad. Porque para esto no tiene suspension, ni impedimento alguno. Como si se ordeno con buena fe de sacerdote antes de tener veynte y quatro años cumplidos teniẽdo legitima edad para Diacono y Subdiacono, puede sin pecado hazer los oficios destas ordenes. Esto supuesto en nuestra dificultad ay dos diuersas sentẽcias. La primera es, que este tal ansi ordenado con buena fe sabiendo que no tiene legitima edad para aquella orden pecara mortalmente exercitando el oficio de la tal orden. Esta sentẽcia tiene el Padre Maestro Medina, y esta tienen comunmente los Doctores. La segunda sentencia es, que este tal no pecaria mortalmente exercitando el oficio de la orden que recibio sin tener legitima edad. Esta sentencia tiene Nauarro. Aunque algunos modernos Doctores lo declaran que se entiende mientras dura la buena fe: pero este Doctor absolutamente habla.

Medi. in Sum. fol. 25.

Nauar. in addit. ad lib. 1. Consil. de temporibus, ordinandorum cõsil. 5.

Digo lo primero, que la primera sentencia es muy probable, y es la que comunmente se sigue, o la mas segura. Y se prueua por la authoridad de los Doctores que la tienen, y con la razon hecha en su fauor que es muy probable. Segun esta sentencia se ha de dezir, que el que se ordeno con buena fe antes de tener legitima edad aunque no incurrio la suspẽsion de la extrauagante: pero esta impedido legitimamente por no tener la edad deuida a la tal orden conforme a Derecho. Hase de dezir, que por el mismo caso que el Concilio mando que no se ordenasse ninguno sin tener la tal edad, cõsiguiẽtemente mandõ que no se pudiesse exercitar en el tal orden sin tener aquella edad. Porque el mandar que no se ordenen hasta tener la tal edad es por razon de la obra, y ministerio de la tal orden. Por lo qual estando vedado el ordenarse hasta tener la tal edad, consiguientemente se veda el ministerio hasta tener la tal edad. Deste parecer he sido siempre aunque agora me ha hecho alguna dificultad la razon hecha en contrario, que tiene alguna fuerça.

Por lo qual digo lo segundo, que no me parece cosa improbable, sino antes que tiene alguna probabilidad dezir que en el tal caso el ansi ordenado se puede exercitar en el oficio de la orden que recibio aunque no tenga legitima edad. Esta conclusion se prueua con la authoridad del Doctor Nauarro que sin duda habla en este caso, y con la razon que se haze en su fauor que es muy probable. La qual se confirma, porque este tal estando legitimamente ordenado tiene derecho de exercitarse en el oficio de la tal orden. Luego sino es por pecado no puede estar priuado, ni carecer deste derecho: y en el tal caso no ha auido pecado. Luego no esta priuado del exercicio de la tal orden. Segun esta sentencia hemos de dezir, que el Concilio manda que no se ordenen antes de la legitima edad pero despues de ordenados no dispone ninguna cosa el Concilio, y ansi pueden segun esta sentencia ministrar en sus oficios. Pero la primera sentencia se ha de seguir en la practica, porque es comun.

La quarta dificultad es, supuesta vna opiniõ de la qual diremos luego, y es, que por virtud de la Bula de la Cruzada se puede absoluer de la suspension que se incurre por ordenarse antes de legitima edad. Porque tiene razon de cẽsura. Esto supuesto sea el caso, que vno se ordeno de alguna de las ordenes mayores sin tener legitima edad, pongo exemplo, del sacerdote, que incurrio suspension. Y por virtud de la Bula de la Cruzada absuelueule de la tal suspensiõ

antes

antes de tener legitima edad para la tal orden. La duda es, si el tal pecara mortalmente ministrando en la tal orden antes de llegar a la deuida edad. En esta dificultad lo primero es cierto, que este tal conforme a esta sentencia puede ministrar en las otras ordenes, para las quales tiene legitima edad sin incurrir en pecado ninguno. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este tal ya no esta suspenso. Luego puede ministrar en las ordenes para las quales tiene legitima edad. Lo segundo es cierto, que este tal celebrando no incurre irregularidad, y lo mismo es si ministra en alguna de las ordenes. La razon es, porque este no esta suspenso, porque le quitaron la suspension. Luego ministrando en las ordenes, no incurre en irregularidad. La dificultad es, si pecara mortalmente ministrando en la orden que recibio, para la qual no tiene suficiente edad, que en teniendola no pecara mortalmente. La razon de dudar es, porque este tal ya no esta suspenso, ni tiene otro impedimento para no poder ministrar en la tal orden. Luego no sera pecado mortal ministrar. En contrario procede el argumẽto hecho en la dificultad passada. Porque el Concilio manda que no se ordenen hasta la tal edad. Luego virtualmente manda que no se exerciten en las tales ordenes, hasta tener la deuida edad.

En esta dificultad puede auer las mismas sentencias que en la duda passada. Porque parece ser del todo la misma razon.

Digo lo primero, que la comun y ordinaria sentencia es, que en este caso no puede ministrar en la orden que recibio, hasta tener la legitima edad, y si ministra pecara mortalmente todas las vezes que lo hiziere. Esto se conuence con las razones hechas por el dicho primero de la duda passada.

Digo lo segundo, que no es cosa improbable supuesta aquella sentencia, que este tal absuelto de la suspensiõ pueda ministrar en su oficio sin pecar mortalmente, por la razon que hezimos en la duda passada por el dicho segũdo. Pero siempre se ha de estar a la primera sentencia en la practica por ser la ordinaria. La quinta duda es, si por virtud de la bula de la Cruzada se puede absoluer de la suspension que se incurre ordenandose antes de legitimo tiempo. Esta dificultad en general, y en comun se disputa arriba hablando de la irregularidad que se incurre por pecado. Y lo mismo es de la suspension. Porque se incurre por pecado, alli se ha de ver porque esta tratado a la larga. En este lugar es necessario dezir algo breuemente.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el confessor aprouado por el Ordinario por virtud de la bula de la Cruzada, no puede absoluer ni quitar la tal suspension. Esta sentencia tienen comũmente los Doctores Canonistas. Particularmente Nauarro. De la suspension no corren las razones de la irregularidad. Porque la irregularidad dizẽ estos Doctores, que por virtud de la bula no se puede absoluer de ella, porque no es censura ni el Derecho le entiende debaxo de nombre de censura. Pero la suspension es verdaderamente censura, porque es pena Ecclesiastica, y espiritual incurrida por pecado. Por lo qual no parece que corre la misma razõ. La razon desta sentencia es, porque dizen estos Doctores que tienen esta sentencia que el Comissario de la Cruzada no tiene authoridad de quitar la tal suspẽsion, como cõsta de la bula plomada, en la qual no le da tal authoridad. Luego tampoco podra el confessor por virtud de la bula de la Cruzada absoluer de la tal suspension. Porque de razon mas authoridad ha de tener el comissario general que no los cõfessores particulares. Por esta razon vn moderno Theologo mudo parecer de lo que auia dicho antes declarando la bula de la Cruzada, y enseña que por virtud della no pueden absoluer de tal suspension. Y lo mismo dize de la irregularidad que se incurre por pecado, qual es la que se incurre por ministrar en las ordenes mayores estando suspenso. Esto se confirma, porque Gregorio Quartodecimo en vn Iubileo que concedio en el año primero de su Pontificado niega a los confessores la authoridad de absoluer de la irregularidad que se incurre por delicto. En lo qual parece que el Papa confirmõ y aprouõ la sentencia de los Iuristas. Y nuestro muy Sancto Padre en vn Iubileo plenissimo que concedio, en el año de su Pontificado primero hizo lo mismo. Luego esta sentencia es la verdadera, y la que se ha de seguir. No ay duda sino que esta sentẽcia es muy probable, y que se puede seguir, y es la mas segura, particularmente en lo que toca a la irregularidad.

Digo lo primero, que tambien es muy probable hablando desta irregularidad, que por virtud de la bula pueden los confessores absoluer della en el foro de la conciencia. Esta sentencia es comun entre los Theologos, y esta han tenido siempre, y la misma probabilidad me parece que tiene agora por las mismas razones, q̃ hezimos arriba, estos argumentos no conuencen lo contrario, como luego diremos.

Digo lo segundo, que en lo que toca a la suspension no solamente es muy probable, pero mas probable y casi cierto, que por virtud de la bula de la Cruzada pueden absoluer della. Esta conclusion es comun entre los Theologos. La razon es, porque no ay duda ninguna, sino que la suspẽsion es censura conforme a derecho. Como lo dize Syluestro, quando la difine, que es censura Ecclesiastica. Luego por virtud de la bula de la Cruzada se puede absoluer de la tal suspension. Porque la clausula de la bula dize expressamente que puedã absoluer de qualquiera censura Ecclesiastica.

Nauar. in man. c. 27 nu. 250.

Sylu. ver. suspensio, in princ.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que el no dar la licencia al comissario general, no arguye ni conuence, que no la tienen los confessores. La razon de diferencia es, porque el comissario procede en el foro exterior, y no quiere el Papa que tenga essa authoridad en el tal foro, pero el confessor procede en el foro de la conciencia, y en orden a la cõfession,

feſsion, y no es inconueniente que el confeſſor tenga eſta authoridad en el tal foro. Si eſto ſe aduirtiera no auia para que mudar la ſentẽcia. A la confirmacion que procede de los Iubileos ſe ha de dezir que eſſe no es argumento que en buena Theologia cõuence. Porque el Summo Pontifice puede muy bien en los Iubileos dar la licencia que el quiſiere, y como quiſiere, y de no la dar en los Iubileos no es argumento conueniente que no la da en la Bula de la Cruzada. Porque muchas coſas ſe conceden en la Bula de la Cruzada que no ſe conceden en los Iubileos. Lo ſegundo ſe podia dezir que ſi biẽ me acuerdo, y me parece que lo aduerti para eſte propoſito en los Iubileos ya dichos, no dezian los Summos Pontifices que no puedã abſoluer de irregularidad ninguna, ſino tan ſolamente que no puedan diſpenſar, y en buena Theologia no es lo miſmo diſpenſar que abſoluer. Por lo qual los Summos Pontifices hablaron doctiſſimamente y muy conforme a Theologia y derechos. Porque el diſpenſar no dize orden a la confeſsion ni procede en el foro de la conciencia, ni mira las irregularidades, ſino es quanto tiene alguna ſignificacion. Pero el abſoluer de las irregularidades que tienen razon de cenſura procede en el foro de la conciencia, y miralas como a penas y cenſuras.

Vltimamente ſe ha de aduertir, que en el Cõcilio Tridentino ſe da facultad a los Obiſpos para abſoluer y diſpẽſar en la tal irregularidad que ſe incurre, por auer miniſtrado eſtando ſuſpenſo ſi fuere oculta y no eſtuuiere deduzida al foro exterior. Y los religioſos que ſe ordenã antes de tener la edad legitima deuida a qualquiera orden quedan ſuſpenſos conforme a la dicha extrauagante. Porque el Concilio Tridentino, quanto a eſto obliga a los religioſos, y no ſe pueden ordenar antes de la legitima edad.

Segunda concluſion. El que ſe ordena fuera de los tiempos determinados por el derecho peca mortalmente, y queda ſuſpenſo: ſi miniſtra en la tal orden antes de ſer abſuelto de la ſuſpenſion queda irregular. Eſto ſe entiende hablando de los que ſe ordenan de ordenes mayores. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores, particularmente la enſeña Innocencio: y Nauarro. Eſto ſe determina por Pio Segundo en aquella Extrauagante, Cum ſacrorum, y Sixto Quinto determina lo miſmo en aquel motuproprio. Las ordenes mayores de ſubdiacono, y diacono, y ſacerdote no ſe pueden recibir ſino en los Sabados de las quatro temporas, y el Sabado de la Dominica in Paſsione, y el Sabado Sancto, como conſta del vſo de toda la Igleſia. Con priuilegio y facultad del Summo Pontifice ſe puede vno ordenar de ordenes mayores fuera deſtos tiempos, y eſte es el vſo de la Igleſia.

Innoc. in cap. 1. de ſenté. excõmuni. lib. 6. Nauar in Man. ca. 25. n. 70.

En eſta concluſion hemos hablado de las ordenes mayores. Porque hablando de las ordenes menores puede muy bien el Obiſpo darlas en qualquier tiempo, y quando le pareciere en Domingo, o fieſta, o en otros dias dentro de ſu Obiſpado. Eſto lo determina aſsi el Derecho. La primera tonſura ſe puede dar y recibir en qualquier dia, como ſea dentro de la Dioceſi y Obiſpado, como ſe determina en el Concilio Tridentino.

Cap. de eo dem tempore ordinandorũ. Concilio Trid. ſeſſ. 23. c. 13. de reformatione.

Tercera concluſion. La integridad y pureza de la vida aunque no es neceſſaria en el que ſe ordena como de eſſencia del ſacramento, pero es neceſſaria por fuerça y virtud del derecho Diuino, en eſta concluſion conuienen todos los Doctores particularmente Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos: particularmente el Maeſtro Soto, y Syluеſtro, y Nauarro. Eſto ſe prueua quanto a la primera parte: porque el que recibe las ordenes cõ pecado mortal recibe verdadero ſacramento, como lo enſeñan todos los Doctores. Luego la entereza de la vida no es de eſſencia del ſacramento. La ſegunda parte ſe prueua, porq̃ todos los miniſtros de la Igleſia, particularmente ſacerdotes, y los que reciben las ordenes mayores ſon lumbreras de la Igleſia. Luego para ordenarſe de tan alto oficio, neceſſaria es ſanctidad y honeſtidad de vida.

S. Tho. in addit. q. 36. art. 1. Sot. in 4. d. 25. q. 1. art. 4. con cl. 1. Syl. v. de. 5 q. 1. Naua. in Manu. c. 25. n. 68.

Acerca deſta concluſion, es la duda. Si el que recibe las ordenes en pecado mortal, peq̃ mortalmente. A eſta dificultad ſe reſponde facilmẽte conforme a lo que queda dicho en el primer Capitulo, que es pecado mortal recibirlas en pecado mortal. La razon es, porque como queda dicho todas las ordenes mayores y menores ſon verdaderos ſacramentos que dan gracia. Luego recebidos en pecado mortal y ponerles impedimento para que den gracia, es pecado mortal. De ſuerte que quanto al recebir de las ordenes es como neceſſaria diſpoſicion. La honeſtidad y pureza de vida, quanto a lo que toca al miniſtrar en ellas, diximos arriba en la materia de los ſacramentos en comũ, adõde declaramos quando es pecado miniſtrar en pecado mortal. Pero en eſte lugar no ſe trata tan ſolamente de la diſpoſicion y idoneidad q̃ es neceſſaria a manera de acto para recebir el ſacramento, ſino de la que es neceſſaria en el ordenado a manera de habito, y habitualmente. Porque el que ſe ordena no ſolamente recibe gracia que ſanctifica el alma, ſino tambien ſube a vn eſtado alto, y anſi ſe requiere habitualmente que en el tal aya honeſtidad de virtudes y reſplãdor de coſtumbres. Por lo qual eſte ſacramento tiene vna particularidad que no tienen los demas ſacramentos. Y es que para recebirle ſe requiere examen de las coſtumbres de los q̃ ſe han de ordenar, como dize San Pablo del ſacerdote y diacono, que han de tener buen nombre y fama de aquellos que eſtã fuera de la Igleſia, eſto es de los ſeglares. El Concilio Tridentino mas en particular declara eſto.

De la primera corona dize, que no ſe han de ordenar, ſino los que eſtuuieren confirmados, y los que ſupieren los rudimentos de la fe. Y pide por condicion que ſepan leer y eſcriuir, y q̃ aya probable conjectura q̃ quieré recebir la primera corona para ſeruir a Dios, y no por fraude para librarſe de los jueces ſeglares. En lo qual declara

Conc. Tri. sess. 23. ca. 4. & 12. declara el Concilio muy grauemente, la honestidad deuida, que es necessaria para ordenarse de corona. De camino sera necessario aduertir, que de aqui coligen algunos Doctores, que el que se ordena de primera corona, no con intencion de seruir a Dios y a la Iglesia, sino tan solamente para gozar del priuilegio Clerical, o para librarse de la jurisdicion secular, peca mortalmente. Esto parece que da a entender Nauarro, y esto parece que da a entender el Padre Maestro Bañez hablando de las Ordenes menores. La razon es, porque este tal haze injuria a la Iglesia. Pero no esta obligado a tener intencio de proceder adelante en las ordenes, sino basta que quiera seruir a la Iglesia. Lo que esta dicho de la primera corona se ha de dezir de las ordenes menores, como lo dize el Padre Maestro Bañez, que el que se ordeno de ellas, no por seruir a Dios y a la Iglesia, sino para librarse del foro judicial, peca mortalmente por la razon ya dicha. Verdad es, que no pecara mortalmente aquel que ordenado de ordenes menores dexa el beneficio Ecclesiastico. Y si lo haze con causa razonable y aparente, no peca venialmente, como lo enseña Cayetano, el qual auia enseñado lo contrario. Tambien se ha de aduertir que el que esta ordenado de primera corona, o de ordenes menores, no por esso puede luego recebir beneficio Ecclesiastico, antes de tener catorze años. Ni puede gozar del priuilegio del foro, sino es que tenga beneficio Ecclesiastico, o que trayga habito clerical y corona abierta, y este deputado para seruir en alguna Iglesia, por mandado del Obispo, o en seminario de clerigos, o en alguna Escuela, o Vniuersidad de licencia del Obispo, en la qual ha de estar como en camino para recebir las ordenes mayores. Esto determina el Concilio Tridentino. De los que son de corona y casados, quando gozan del tal priuilegio lo determina el Concilio Tridentino en el mismo lugar. Alli se puede ver.

Nau. cap. 27. num. 68. Bañes 2. 2. q. 12 art. 1. fol. 664. circa finem. Caiet. in Sum. ver. apostasia, 22. q. 12. art. 1. Conc. Tri. sess. 23. c. 6. de reformat.

En lo que toca a las ordenes menores, la honestidad deuida que han de tener la pinta el Concilio Tridentino en el lugar immediatamente citado. Destos tales dize, que han de tener buen testimonio de sus costumbres y vida del proprio Parrocho, y del Maestro de la escuela, en la qual se crian.

En lo que toca a los que se han de ordenar de ordenes mayores, como son ministros mas cercanos al sacramento del altar, pide el Concilio mayor examen de sus costumbres y vida, como se vee en el lugar immediatamente citado, en el qual se dize que vn mes antes de las ordenes se haga diligencia de su nacimiento, esto es si es legitimo, y de la edad, costumbres, y vida, la qual informacion se ha de hazer con hombres fidedignos. De lo qual se colige bien claramente quales han de ser los que se han de ordenar de ordenes mayores. Esto mismo buelue a determinar en el Capitulo septimo. En el Capitulo doze amonesta que los Obispos no ordenen de ordenes mayores a todos aquellos q̃ tuuieren legitima edad, sino tã solamẽte aq̃llos que son indignos, y cuya vida esta prouada.

Cap. 5.

Quarta conclusion. Fuera de la entereza de la vida y composicion de las costumbres, es necessario que el que se ordena tenga ciencia y prudencia, la que es necessaria para su proprio ministerio. Esta conclusion enseñã Sancto Thomas y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto. Esta conclusion se prueua porque la facultad y poder que se da en las ordenes, ordenase al vso dellas. Luego necessario es que el que se ordena tenga ciencia y prudencia necessaria para ministrar en las tales ordenes. Esto enseña mas en particular el Concilio Tridentino en muchos Capitulos, y sera necessario declarar en particular la ciencia necessaria para las ordenes. En lo que toca a la primera corona, no se ha de dar sino a los que saben la Doctrina Christiana, y que saben leer y escriuir. Esto determina el Concilio Tridentino en el Capitulo quarto de la tal sesion. Haria muy mal el que se ordenasse de primera corona, sin tener este saber. Porque esta es ley de mucha importancia. De lo qual se ha de ver el Doctor Nauarro.

D. Thom. in addit. q. 35. art. 2. Sot. in 4. d. 25. q. 1. ar. 4. concl. 3. Conc. Tri. sess. 23. c. 11. & in alijs.

En lo que toca a la ciencia de las ordenes menores, que es necessaria en el que la recibe, determina el Concilio Tridentino, que por lo menos han de saber Latin, de suerte que le entiẽdan. Ansi lo determina en el Capitulo onze. Esta es ley graue, y ansi se ha de guardar, y el q̃ se ordenasse de ordenes menores sin tener esta ciencia, pecaria contra esta ley. Y el que ordenasse ni mas ni menos. Estas son leyes que tienen mucha grauedad en si, y ansi se ha de mirar mucho en la obseruancia destas leyes.

Nauar. in manu. ca. 27. num. 205.

En lo que toca a las ordenes mayores, ante todas cosas han de saber Latin, de suerte que le entiendan aquellos que quieren ser ordenados de ellas. La razon es, porq̃ si el Concilio Tridẽtino para las ordenes menores, pide que sepa Latin, de suerte que le entiendan, euidente cosa es, que para las ordenes mayores que tienen mas alto grado pedira mucho mas. Particularmente que el Concilio mismo mãda que no ordenen de ordenes menores, sino a aquellos que saben Latin, de suerte que le entiendan, y que aya esperança de que tendran mas ciencia para subir a las ordenes mayores. De suerte que para las ordenes mayores se pide la ciencia que han de tener los de las ordenes menores y mas. Fuera de la Latinidad, el que se ordena de Subdiacono ha de tener ciẽcia y saber de lo que toca a su proprio ministerio, y que oficio es el suyo, que sacramento recibe, y adonde se le imprime el character, y que obligaciones le corren, qual es la de guardar castidad, y rezar. Lo mismo ha de saber el Diacono en orden a su proprio oficio. En lo que toca al sacerdote, es cosa llana q̃ ha de saber esto mismo y vn poco mas, o por mejor dezir mucho mas, porque esta obligado a entender su proprio ministerio, que es cõsagrar el cuerpo y sangre de Christo. El qual ministerio es altissimo. Por lo menos ha de tener ciencia de lo que toca al sacramento del Altar, que es su proprio y principal ministerio. Y que sepa quando consagra, y con que palabras con-

consagra, y quales son de essencia del sacramento, sin las quales no se cõsagra, y quales son de necessidad de precepto. Y que sepa como se hã de remediar los defectos que se cometen en la Missa. Porque sin saber todas estas cosas, no hara deuidamente su ministerio. Todas estas cosas esta obligado a saber. Pero no es necessario que sepa todas las cosas necessarias para ministrar el sacramento de la confession. Porque aũque es verdad que es proprio oficio suyo: pero con todo esso no todos los sacerdotes pueden oyr de confession, sino tan solamente los que tienen ciencia, y saber para ministrar este sacramento, que estan aprouados por el Ordinario, como lo dize el Concilio Tridentino, en el Capitulo quinze de la session citada. Verdad es q̃ el Concilio Tridentino, en el Capitulo catorze, determina que los sacerdotes han de ser examinados, si son suficientes para enseñar al pueblo las cosas que son necessarias para la salud del alma, y para ministrar los sacramentos. Pero esto no se vsa entre gente Religiosa y docta, ni pide tanta ciencia hasta que conforme al Cõcilio le exponen para ministrar sacramẽtos. El carecer desta ciencia necessaria para cada orde, es vna manera de irregularidad, y por tal la nõbran los Doctores. En la qual solo el Papa puede dispensar. De lo quãl se ha de ver Nauarro. Desta ciencia y saber ha de hazer examen el Obispo, o cometerle a quien le haga con cuydado y diligencia. Y tiene derecho para examinar a todos los que se ordenaren aunque sean regulares. Porque assi lo determina el Concilio Tridentino, y quita los priuilegios en contrario: de lo qual se sigue, que no me parece que es licito que el Obispo ordene de ordenes mayores al Religioso que lee bien y canta, aunque no sepa tanto en lo que toca al Latin, y en lo que toca a lo demas. Esto digo contra algunos modernos Theologos, que enseñan lo contrario: pero a mi no me parece verdad. Porque el Concilio Tridentino pone grande rigor en lo que toca a la ciencia y saber, y particularmente en lo que toca al entender Latin, y assi no me parece licito. Tambien porque este tal teniendo tan corta ciencia, y tan limitado saber, no puede en ninguna manera ministrar bien, y deuidamente en sus ordenes: luego no es licito ordenar al tal Religioso, y por ser religioso, no es bien que sepa menos que los demas: antes es razon que sepa mas, pues deue ministrar mejor en sus proprias ordenes que los demas. Aduierta se que el Obispo puede muy bien en algun caso dexar de examinar a algun ordenante sin escrupulo ninguno, quando se sabe que el tal es hombre de mucha ciencia, y saber, y de vida tal, o tiene tal fama. La razon es, porque entonces se suple el examen por otro camino. Esto se determina en el derecho, y lo trae Syluestro, como podria dar licencia a vno para predicar y confessar sin que precediesse examen. Porque por otro camino sabe muy bien que es digno e idoneo para el tal ministerio. Todo se colige bien facilmente del Concilio Tridentino.

Nauar. in man. cap. 27. num. 150.

Conc. Tri. sess. 23. ca. 11.

Cap. nullus 24. d. Syl. v. ordo 2. q. 2. Conc. Tri. sess. 32. c. 15.

Quinta conclusion. Para ordenarse los ordenes mayores, los seglares es necessario que tengan titulo de patrimonio, quando no tienen beneficio. Dixe en la conclusion, quando no tienen beneficio. Porque de los que tienen beneficio diremos luego. Tambien diximos que hablauamos de los seglares, porque en lo que toca a los Religiosos professos en religion aprouada, no ay necessidad de patrimonio como lo determino Pio Quinto en vna constitutiõ que hizo el año de mil y quinientos y setenta y ocho, y determina que los Religiosos que se ordenan antes de la profession, sin titulo de patrimonio, es como si fueran seglares, quanto al pecar, y incurrir suspensiõ, como luego diremos. En lo que toca a los professos no es la misma razon que de los seglares, porque tienen de donde se sustentar, y viuir decentemente como cõuiene a gente que tiene tan alto estado. De suerte que los seglares no beneficiados que sin titulo de patrimonio suficiente, se ordenan, pecan mortalmente, y lo mismo los Obispos que ordenan los tales. En esta conclusion conuienen todos los Doctores y particularmente la enseña el Maestro Medina, y Nauarro, y Mayolo. Esta conclusion se prueua de la determinacion del derecho, el qual determina esto y muy en particular el Concilio Tridentino, y grauissimamente como se puede ver en el mismo Concilio que trae vna grauissima razon, y es que es indecente cosa que anden mendigando los sacerdotes, y assi han de tener patrimonio tal q̃ baste para sustentarlos decentemẽte, de lo qual se sigue que sera pecado mortal ordenarse el tal sin tener deuido patrimonio. La razon es, porque esta ley del Cõcilio es grauissima, y en materia graue. Luego passar esta ley es pecado mortal. Tambien se ha de aduertir, que estos tales que se ordenassen sin titulo de patrimonio, quedan suspensos y por consiguiente si administran en alguna Orden de las mayores, quedan irregulares. Esto se colige bien claramente de la Extrauagante, y del Motuproprio de Sixto Quinto, que lo dize bien claramente. Y assi han de tener atencion los que se ordenã a no hazer informaciones falsas, de lo tocante al patrimonio, sino con toda verdad. Porque fuera de q̃e hazen jurar falso a los testigos, quedan suspensos, sino es verdadero el patrimonio. Lo mismo es si lo hazen tassar de malado y excessiuamente, de suerte, que lo que vale dozientos ducados lo hazen tassar por quatrocientos. En el tal caso tambien pecan mortalmente ordenandose, y incurren suspensiõ por no se ordenar deuidamente. Porque en hecho de verdad no tiene el patrimonio que es suficientemẽte para sustentarse. Y como dize el Concilio, el tal patrimonio ha de posseer verdaderamente, y ha de ser tal que sea cosa suficiente para sustentar la vida. Esta suficiencia para sustentar la vida se ha de mirar al aluedrio de varones discretos, y prudentes, y el que no tiene el tal patrimonio, en realidad de verdad, ordenandole peca mortalmente, y queda suspenso.

Med. in sum. f. 1. 49. Nau. in manu. c. 27. nu. 158. Mayo. de irregularitate li. 4. ca. 19 cap. nemine d. 7. Con. Trid. sess. 21. c. 2.

La dificultad es si vno que se quiere ordenar tiene suficiente patrimonio al aluedrio y bien

juzgado

juyzio de varones prudentes y discretos, y el Obispo no se contenta con esso, sino que pide mas patrimonio. Declaremoslo en particular. Demos caso que ochocientos ducados sea el suficiente patrimonio para el sustento de la vida, conforme al parecer y buen juyzio de hombres discretos, y el Obispo pide mil ducados; o mil y duzientos ducados. La duda es, si el que en hecho de verdad tuuiesse ochocientos ducados, y prouasse que tenia mil, o mil y duzientos, si pecaria mortalmente ordenandose, y incurriria suspension. En esta dificultad no ay duda, sino que pecaria en mentir, o hazer que otros mintiessen, y auiendo juramento de por medio seria perjuro en jurar, o hazer jurar falso. La dificultad no esta, sino en lo que toca al recibir de las ordenes si seria pecado mortal, y quedaria suspenso. La razon de dudar es, porque parece, que este tal tiene suficiente patrimonio para sustentar la vida, conforme al juyzio, y parecer de hombres discretos y prudentes. Luego no pecara mortalmente ordenandose, y en el tal caso no quedara suspenso. Por otra parte tiene dificultad, porque el Obispo tiene ya determinado el patrimonio que ha de tener, como por ley y estatuto. Luego sino tiene aquel patrimonio pecara mortalmente ordenandose, y quedara suspenso: En esta dificultad he oydo que algunos hombres doctos han querido dezir, que este tal si se ordenasse no pecaria por esta razon, ni quedaria suspenso porque en hecho de verdad tiene patrimonio suficiente para sustentarse, y parece que esto no va tan fuera de camino.

A esta dificultad, mi parecer es, que este tal en el tal caso pecaria mortalmente ordenandose, y incurriria suspension. Esto es lo mas cierto y seguro, y sin barranco ninguno. Esto se prueua lo primero del texto del Concilio alegado que dize, que de aqui adelante ninguno se pueda ordenar, aunque tenga patrimonio, o pension, sino tan solamente aquellos los quales juzgare el Obispo ser razon ordenar teniendo atencion a la necesidad, o comodidad de las Iglesias, y entendiendo primero que tienen suficiente patrimonio. De suerte que conforme al tenor del Concilio Tridentino, no basta tener patrimonio, o pension suficiente para viuir, sino q̃ es necessario que aya necesidad y comodidad en las Iglesias. Luego en el tal caso pecara mortalmente el tal ordenandose: porque se ordena sin la voluntad y licencia del Obispo, y incurrira suspension. Lo segundo se prueua esto mismo, porque por lo menos en el tal caso se ordeno sin licencia: porque la licencia es subrepticia, y con falsa informacion, porque si el Obispo entendiera la verdad, y que no tenia mas de ochocientos ducados de patrimonio, no le diera licencia ni le ordenara. Luego pecara mortalmente ordenandose, y es como si se ordenara sin licencia, y por consiguiente incurre suspension. De aqui se suelta facilmente la razon de dudar en contrario.

De lo dicho en esta conclusion se sigue claramente que el que dixo que tenia suficiente patrimonio, o hizo informacion de ello no siendo realmente ansi, porque es mucho menos de lo que dixo, peca mortalmente ordenandose, e incurre suspension, porque en hecho de verdad no tiene suficiente patrimonio, y Concilio pide que tenga suficiente patrimonio para ordenarse. Declaremos esto mas en particular. Si el suficiente patrimonio para ordenarse, fuessen ochocientos ducados, y no tuuiesse sino seyscientos, o setecientos, y dixesse que tenia los ochocientos, o lo probasse pecaria mortalmente ordenandose, y estaria suspenso. Esto enseña Nauarro, y Pio Quinto lo declara ansi en vna constitucion. *Nau. lib. 1. Cõsiliorum Cõsil. 17. fol. 46.*

Sexta conclusion. El patrimonio, o pension a cuyo titulo se ordena el seglar de ordenes mayores, no puede despues sin licencia del Obispo enagenarlo, extinguirlo, o remitirlo en alguna manera, hasta que tenga beneficio Eclesiastico suficiente para sustentarse, o por otra parte tengan de donde puedan sustentarse y viuir suficientemente. Esta conclusion es expressa del Concilio Tridentino. Es grauissima ley que obliga a pecado mortal, y no solamente esto, pero renueua todas las penas de los Derechos antiguos, contra aquellos que lo contrario hizieren. *Conc. Trid. sess. 21. c. 2.*

Acerca desta conclusion ay algunas dificultades. La primera es, si el tal que se ordena a titulo de patrimonio enagena, o extingue el patrimonio sin licencia del Obispo, o lo remite si sera valida la tal alienacion, o remission. La razon de dudar es, porque el Concilio expressamente manda, que no puedan enagenarle, ni remitirle, sino es que tengan suficiente beneficio. Luego la tal remission, o enagenacion, no sera valida sin licencia del Obispo.

A esta dificultad se responde, que se puede dezir bien aparentemente que la tal enagenacion, o remission, no es valida, aunque mas probable y aparente parece lo contrario. Esta conclusion tiene dos partes. La primera tiene algũ fundamento en las palabras del Concilio que dize, que no puedan enagenar ni remitir el tal patrimonio sin licencia del Obispo. De suerte que parece que queda en alguna manera incapaz para hazer la tal remission, o enagenacion. Y ansi que no es valida. La segunda parte parece que lleua mas camino, porque bien mirado el Concilio no parece que le haze incapaz para transferir el dominio de aquel patrimonio, por lo qual, si lo enagena, o lo remite, valida es la enagenacion, o remission. Segun esta sentencia, aquella palabra, no puedan se ha de entender que no puedan licitamente, y sin pecar. De manera que si vno se ordeno a titulo de alguna hazienda, como vna viña, o vna casa que vuo de su padre, o de otra persona, si enagena esta viña, o casa, o la buelue a dar, peca mortalmente haziendolo, pero valida es la donacion, o remission, quanto a lo que toca al foro de la conciencia.

La segunda dificultad es, si el que vendio, o extinguio, o remitio el patrimonio, a cuyo titulo esta ordenado, sin licencia del Obispo, y

sin tener de donde se poder sustentar beneficio equiualente, o cosa semejante, si incurre suspension.

A esta dificultad se responde, que no incurre suspension. Esto es lo mas cierto, y mas aparente, aunque el P. M. Medina expressamente dize que el tal queda suspenso, y si celebra queda irregular. Pero nuestra sentencia tiene Nauarro, y Gutierrez, y Salzedo. La razon es porque el Concilio Tridentino no pone pena alguna, sino tan solamente que el Obispo le ha de castigar con pena arbitraria. Y aũque es verdad que el Concilio Tridentino en este lugar dize que renueua las penas antiguas de los Derechos antiguos, con todo esso se ha de dezir que no incurre suspension. Porque como dize Nauarro en vn consejo el Concilio no habla de la pena de suspension, sino de otras penas. Para mayor declaracion se ha de aduertir, que en el derecho antiguo el que se ordenaua con fraude, y engañando al Obispo diziendo que tenia suficiente patrimonio y no lo tenia quedaua suspenso ordenãdose como se determina en el derecho. El qual alega el Concilio Tridentino. Tãbiẽ estaua ordenado en el mismo derecho q̃ el Obispo q̃ a sabiendas ordenasse a alguno sin titulo de patrimonio tuuiesse obligació de alimentarle, y si lo hazia con ignorancia no tenia essa obligaciõ como lo refiere el mismo Nauarro. El Cõcilio renueua estas penas. De lo qual se colige bien claramente que en nuestro caso no incurrio suspension. Porque nuestro caso no es ninguno de los del derecho.

Nauar. in man. cap. 27. num. 158. Gutier. li. 2. pract. q. 65. n. 11. Salze. in pract cap. 18. p. 55. Nau. li. 1. consil. tit. de tempo. ordinãdorum consil. 14 ca. neminem. Cum sim. de presbyteris. Na. li. 1. consil. tit. de conf. consil. 1. q. 6.

La tercera dificultad es. Quando vno se ordeno con titulo de patrimonio, y antes que se ordenasse hizo vn concierto con el que le dio el patrimonio, que no pidiria el patrimonio, y que restituyria lo que se le entregasse, si este tal pecaria mortalmente ordenandose, y si queda suspenso. En esta dificultad no ay duda ninguna sino que peca mortalmente. Porque promete lo que no puede hazer en buena conciencia y haze pacto de ello. Porque este tal conforme al Cõcilio no puede enagenar el patrimonio a cuyo titulo esta ordenado sin licencia del Obispo, y con las demas condiciones que hemos dicho. La dificultad esta si incurre suspension. Este es caso muy ordinario y comun. Muy ordinariamente los q̃ se ordenan quando no tienen patrimonio le buscan y hazen concierto antes de ordenarse de boluerle y restituyrle: y por esso es menester saber en conciencia la obligacion que tienen, y si quedan suspensos ordenandose. En esta dificultad algunos Doctores parece que tienen que incurren suspension, y algunos citan a Nauarro. Pero en aquel lugar parece que dize lo contrario. La razon que puede auer por esta sentẽcia es que este tal parece que se ordena sin titulo de patrimonio pues haze concierto de boluerlo y restituyrlo. Luego incurre suspension. Esto se confirma porque este tal parece que se ordena sin licẽcia del Obispo, o con licencia subrepticia. Porque si el Obispo entendiera la maraña no le ordenara. Luego incurre suspension. Esta sentencia no me parece a mi del todo improbable, antes parece que tiene probabilidad por la razon hecha.

Nauar. in man. cap. 27. num. 158.

A esta dificultad se responde, que parece mas probable que no queda suspenso. Ansi parece q̃ lo tiene Nauarro en el lugar citado, y claramente lo dize en otro lugar. La razon es porque este tal se ordena con verdadero titulo de patrimonio. Luego no esta suspenso. Que se ordene con verdadero titulo de patrimonio se prueua claramente, porque este tal por el cõcierto que hizo no quedo obligado, y la promessa fue de ningun efecto, y fue como sino uuiera prometido nada. Porque fue contra derecho, y no pudo ser obligatoria. Luego con verdadero patrimonio se ordeno, y por cõsiguiente no queda suspenso. De lo qual se colige bien claramẽte que no esta obligado a estar al concierto, y al pacto que hizo de restituyr el patrimonio. Y ansi se responde a la razon de dudar, y a su confirmacion.

Nau. l. 1. consil. de tempor. ordinando. consil. 13.

Toda via queda dificultad, porque el que dio el patrimonio no lo dio absolutamente, sino con aquella condicion, y debaxo de aquel concierto y pacto que se lo auian de boluer y restituyr. Luego en el tal caso estara obligado a restituyrselo y boluerlelo, y por consiguiente incurrira suspension el que se ordena con tal patrimonio. Porque no era verdadero.

A esta duda se responde, que el que da el patrimonio mire lo que haze, porque vna vez dado para que se ordene no lo puede dar con la tal condicion. Porque es contra derecho. Y el que se ordena con el no lo puede boluer con buena conciencia sin las condiciones ya dichas.

La quarta dificultad es conjuncta con la passada. Si aquel que auiendo recebido el patrimonio para ordenarse de orden sacro se obligo al que dio este patrimonio de le dar cierto dinero si incurrio en suspension. La razon de dudar es, porque este tal parece que no se ordeno con verdadero titulo de patrimonio, pues se obligo a darle el tal dinero. Porque con aquella obligacion de darle aquel dinero parece que tiene menos para ordenarse. Pongo exemplo. Siendo ochocientos ducados el patrimonio suficiente. Y estos ochocientos ducados dalos vna persona para que sea patrimonio suficiente para ordenarse, despues de auerselos dado al mismo que se los dio haze vna obligacion de darle cierta cantidad de dinero. La duda es, si en este caso queda suspenso.

A esta duda se responde ser mas cierto, que en este caso no incurre suspension el que se ordena aunque peca mortalmente. Que peque mortalmente consta, porque esto es enfraude de la grauissima ley del Concilio Tridentino. Que no incurra suspension se prueua, porque este tal no remitio la promessa antes de estar ordenado y auer recibido el patrimonio, sino despues de auerle recibido absolutamente y sin cõdicion ninguna. De suerte, que ya era señor sin restriction del dicho patrimonio, y despues de ser señor hizo la tal obligacion de dar la dicha cantidad. Luego este tal con legitimo y verda-

dero patrimonio se ordenó. Y por consiguiente no incurre en alguna suspension. Particularmente que segun el Concilio si le dieron el patrimonio para ordenarse no se lo pueden boluer a pedir antes de ordenarse pues le fue apropriado para esto: y despues de ordenado menos se lo pueden pedir, porque no lo puede enagenar ni extinguir ni restituyr, sino es con las condiciones que deziamos arriba. Por lo qual si el dar aquella cantidad de dinero fuesse menoscabar el patrimonio reduzirsehia a extinguirle a lo menos en parte, y ansi no podia dar aquella cantidad de dinero con buena conciencia sino es con las condiciones que pone el Concilio.

La quarta dificultad es, quando vno recibe patrimonio suficiente tan solamente prestado para poderlo mostrar al Obispo y dezir fingidamẽte que tiene patrimonio, si este tal peca mortalmente y incurre suspẽsion. Como si recibiesse ochocientos, o mil ducados prestados para manifestarlos al Obispo. En este caso no ay duda de que peque mortalmente porque se ordena sin patrimonio ninguno que real y verdaderamente possea. Pero ay alguna dificultad si incurre suspension.

La razõ de dudar es, porque parece que este tal no tiene obligacion a restituyr el tal patrimonio pues se ordena a titulo del, y ansi tiene con que se sustentar y de que viuir.

A esta dificultad se responde, que el que se ordenasse con semejante patrimonio incurriria suspension. Porque como queda dicho el tal se ordena sin patrimonio ninguno.

A la razon de dudar se responde, que sin duda ninguna el que se ordeno recibiendo prestado el patrimonio en el foro de la conciẽcia esta obligado a restituyrlo. Porque en realidad de verdad no fue mas que empresti to. Verdad es, que en el foro de la conciencia el que empresto tal dinero para hazer este fingimiento merecia muy bien que le priuassen del dinero que dio: y esto en pena de su pecado. Y quando el Concilio dize que no puedan enagenar, ni dar ni remitir el patrimonio sin ciertas condiciones, entiendese, quando el patrimonio fue verdaderamente dado, y no prestado. De todo lo dicho acerca desta conclusion se colige, que si fue necessario que el padre mejorasse al hijo para tener titulo suficiente de patrimonio, o para ser ordenado, y realmente le mejoro para este efecto no puede el padre reuocar la mejora. Esto enseña Couarruuias, y Salzedo, y otros Doctores. La razon es, porque el Concilio Tridentino no determina, que el patrimonio con que vno se ordena no le puede enagenar ni extinguir ni restituyr, sino es con las cõdiciones ya dichas. De camino es bien aduertir, que lo que el padre da al hijo para que sea titulo suficiente para ordenarse se ha de imputar al hijo en su legitima. La razon es, porque aquello es precio estimable, y ansi lo dize Couarruuias en el lugar citado, y tambien Salzedo. Sino es que el padre en alguna manera mejorasse al hijo en el tal patrimonio pudiẽdo. Porq entõces no se auia de cõputar en la legitima como es cosa notoria.

Cou. in c. Raynald. §. 2. nu. 7. de testibus Salzedo in pract. cri. cap. 18. p. 55.

Septima conclusion. El que tiene suficiente beneficio Eclesiastico para sustentarse aunque no tenga patrimonio se puede ordenar. En esta conclusion cõuienen todos los Doctores. Esto se prueua claramente del Concilio Tridentino en el lugar citado, adonde dize, que el que tuuiere beneficio suficiente para viuir honestamẽte se pueda ordenar. Qual sea suficiente beneficio para ordenarse lo dexa el Concilio al prudente juyzio y parecer del Obispo que es legitimo juez deste negocio.

Acerca desta conclusion ay dificultad. Si el beneficio que es suficiente para sustentarse honestamente vn hombre ordinario, sera bastante para ordenar vn hombre noble, o letrado. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que no basta el tal beneficio para ordenar a vn hombre noble, o letrado, sino q̃ ha de ser el beneficio suficiente conforme a la condicion y calidad del que se ordena. De manera que el beneficio que es suficiente respecto de vn hombre ordinario, no sera suficiente respecto de vn noble, o de vn letrado. Esta sentencia tiene Salzedo en el lugar citado, y tiene fundamento en el mismo Concilio que pide beneficio Eclesiastico para que sea suficiẽte para sustentarse honestamente. Y el beneficio que es suficiente respecto de vn hombre ordinario para viuir honestamente no lo es respecto de vn noble. La segunda sentencia es, que basta qualquier beneficio tenue suficiente para el sustento honesto de qualquier Clerigo. Esta sentencia tiene Nauarro: La razon es, porque el Concilio tan solamente dize, que el beneficio ha de ser suficiente para viuir honestamente, y no como cauallero, o noble, o letrado. Luego el tal beneficio basta.

Naua. de orat. cap. 21. n. 11.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables, aũque mas probable me parece la de Nauarro. Esta resolucion se conuẽce con las razones hechas en fauor de ambas sentencias.

Octaua conclusion. Para que vno sea ordenado a titulo de beneficio, ha de tener el tal beneficio en pacifica possession, de suerte que no aya lite sobre el. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente enseña esto Salzedo en el lugar citado. Esto se prueua claramente del Concilio Tridentino, que dize ser necessario que possea pacificamente el beneficio. La razon es, la que da el mismo Concilio: porque no es cosa conueniente que los sacerdotes tengan necesidad de mendigar con afrenta de las ordenes.

Salzedo, p. 53. colu na. 2.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, si para poder ser ordenado a titulo de beneficio Eclesiastico basta q̃ espere ciertamente tener el tal beneficio.

La razon de dudar es, porque en el tal caso parece que se cumple con lo que pretẽde el Cõcilio que es que no este necesitado el tal sacerdote a mendigar. Porque si tiene esperança cierta de algun beneficio tendra con que passar honestamente la vida. En esta dificultad algunos Doctores tienen que por titulo de beneficio se entien-

entiende no ſolamente el que vno tiene de preſente, ſino el que eſpera tener. Por lo qual dizẽ que baſta que vno eſte nombrado, o poſtulado para algun beneficio Eccleſiaſtico. Eſta ſentencia tiene vna Gloſſa, y la ſigue Mayolo.

Gloſſa in c. ofiur d. 65. Maiol. 4. de irreg. c. 15. num. 3.

A eſta dificultad ſe reſponde, que para ſer ordenado de orden ſacro a titulo de beneficio, no baſta eſperar ciertamente tenerle, de ſuerte que eſte nombrado, o poſtulado. Eſta es la comun ſentencia. La razon es, porque el Concilio Tridentino expreſſamente manda que quãdo vno ſe ordenare a titulo de beneficio lo ha de poſſeer pacificamente. Por lo qual es neceſſario q̃ el tal beneficio eſte colado, y que le ayan hecho verdadera colacion del como ſe dize en el derecho. Y aſſi ſe reſponde a la razon de dudar. De lo qual ſe ſigue bien claramente que el que eſta preſentado para algun beneficio Eccleſiaſtico y tiene derecho de juſticia a el, no ſe puede ordenar a titulo del tal beneficio haſta que le hagan la colacion del beneficio.

Reg. beneficium de reg. iur. in 6.

La ſegunda dificultad es, de los que eſtan nõbrados para algun beneficio curado por el Obiſpo y examinadores en el mes del Papa, ſi podra ſer ordenado a titulo de aquel beneficio antes que vengan las bulas de Roma, y le hagan la colacion. Coſa ſabida es el eſtilo que ſe guarda en los meſes del Papa: en los quales examinan los examinadores Synodales y nombran con el Obiſpo a alguno para el tal beneficio, o el Obiſpo en virtud del examen No le pueden hazer luego la colacion haſta que embie por bulas a Roma. La duda es, ſi en el interim le podrian ordenar de ordenes mayores a titulo del tal beneficio. Porque parece moralmente hablando que eſte tal tiene certeza de que ha de tener de donde ſe ha de ſuſtentar.

A eſta duda ſe reſponde, que no ſe puede ordenar a titulo del tal beneficio. eſta es la comun ſentencia. Porque el Concilio expreſſamente dize que es neceſſario que poſſea pacificamente el tal beneficio. Lo qual no ſe puede verificar ſino es que le ayan hecho la colacion del. Porque no ay poſſeſsion ſin auer colacion del beneficio. Particularmente que en eſte caſo no es tã cierta la eſperança como quando preſentan a vno. Porque puede el Papa darlo a quié el quiſiere y le pueden impetrar por otro camino. De lo qual ſe reſponde a la razon de dudar, que en el tal caſo no es tan cierto el auer de tener de donde ſe ſuſtentar.

La tercera dificultad es: ſi vno que tiene vn beneficio y titulo del, y vn juez ſeglar injuſtamente le impide el tomar de la poſſeſsion, ſi eſte tal podra ſer ordenado a titulo del tal beneficio Eccleſiaſtico. Como ſi ya el Obiſpo le vuieſſe hecho la colacion, o el Papa. Y el juez ſeglar contra juſticia le impide que no tome la poſſeſsion. De ſuerte, que èl no tomar la poſſeſsion no queda por el. La razon de dudar es. Porque eſte tal tiene el beneficio cierto, y es como ſi ya tuuieſſe la poſſeſsion, porque no le falta ſino que no le impidan contra juſticia.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder ſer bien aparente que en eſte caſo ſe puede ordenar a titulo de aquel beneficio aunque mas probable me parece lo contrario. La primera parte deſta reſolucion ſe prueua con la razõ hecha, la qual tiene harta aparencia. La ſegunda parte ſe prueua del Concilio que dize que ha de tener pacifica poſſeſsion del tal beneficio. Eſte tal aunque por injuſticia, no poſſee el beneficio pacificamẽte como es neceſſario.

Nona concluſion. El que ſe ordena a titulo de beneficio ſin tener pacifica poſſeſsion del peca mortalmente y incurre algunas penas. Eſta cõcluſion es de todos los Doctores. Tiene dos partes. La primera es, que peca mortalmente. Eſta ſe prueua porque el tal haze cõtra vna ley grauiſsima, juſta y ſancta que ſe puſo en el Concilio Tridentino. Luego peca mortalmẽte. La ſegunda parte ſe prueua del miſmo Concilio, el qual en fin de aquel Capitulo dize expreſſamente que renueua todas las penas antiguas que auia en derecho contra los tales. El Concilio Tridentino no pone pena ninguna ſino renueda las antiguas. El derecho antiguo ponia pena de ſuſpenſion al que ſe ordena ſin titulo, y ſin algun derecho adquirido. Y anſi el que ſe ordenaſſe ſin titulo, o derecho adquirido incurriria ſuſpenſion. Eſto conſta del derecho en los lugares que cita el miſmo Concilio en la margen. De lo qual ſe ſigue, que aunque peca mortalmente el que ſe ordena ſin tener pacifica poſſeſsion, aunque tenga colacion del Obiſpo, o preſentacion legitima: con todo eſſo no entiendo que incurriria ſuſpenſion conforme al Concilio Tridentino ſi tuuieſſe algun derecho adquirido por la preſentacion, o colacion, y ſe ordenaſſe. Porque en el derecho antiguo no ſe pone ſuſpenſion a el tal. Y el Concilio Tridẽtino no haze mas que renouar las penas que auia en el derecho antiguo. Dixe ſegun el Concilio Tridentino. Porque conforme al Motuproprio de Sixto Quinto, que hizo contra los que ſe ordenan mal y contra el tenor del Concilio Tridentino me parece que incurre ſuſpenſion, y otras penas que alli pone. La razon es, porque en el tal Motuproprio manda rigoroſamente que ſe guarde en el recibir de las ordenes lo mandado por el Concilio Tridentino muy en particular quanto al tener titulo de beneficio, o patrimonio, y pone pena de ſuſpenſion al que ſe ordenare ſin el, conforme al tenor del Concilio Tridentino.

La dificultad es acerca deſta concluſion, ſi vno ſe ordenaſſe con buena fe penſando que tenia legitimo titulo de beneficio, y en realidad de verdad no le tenia ſi incurrira la ſuſpenſion dicha. Como en el exemplo puesto tiene vno colacion del beneficio, y por iniquidad le impide el juez ſeglar la poſſeſsion, y el penſa que eſto es coſa ſuficiente para ordenarſe, porque no queda por el tomar la poſſeſsion. La duda es, ſi en el tal caſo incurriria ſuſpenſion. Y la miſma duda es, quando vno ſe ordena con buena Fe penſando que tiene legitimo titulo de patrimonio, y en realidad de verdad no le tiene. Porque ſu padre hizo alguna trampa para tener titulo aparente, y el hijo en realidad de

verdad nō entendio la tal trampa sino que se ordeno con buena fee.

A esta duda se responde que este tal en el foro de la conscience, y en realidad de verdad no queda suspenso. Lo primero, porq̄ como dize Panormitano, y Dominico, y otros Doctores para incurrir esta pena de suspension es necessario que aya menosprecio. Y en el tal caso no vuo menosprecio como es cosa notoria. Luego no incurrio la suspension. Lo segundo se prueua, porque el tal no peco mortalmente ordenandose, porque tuuo buena fee. Luego no incurrio pena de suspension porque para incurrir pena de suspension es necessario que aya pecado mortal como lo dizen comunmente Theologos, y lo trae Innocencio.

Panor. ca. Pastor. de appel. Domi. in ca. solet, de sentēt. ex cūm, li. 6.

Innoc. in c. per tuas 2. de sim.

Decima conclusion. El que se ordeno a titulo de algun beneficio Ecclesiastico no lo puede resignar, sino es haziendo mencion que se ordeno a titulo de aquel beneficio y la resignacion no se ha de admitir, sino es sabiendo que tiene suficientemente de donde se sustentar, y la resignacion que se hiziere de otra manera es ninguna. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Porque es al pie de la letra del Concilio Tridentino, en el lugar alegado. De lo qual se sigue, que el que resignasse de otra manera el tal beneficio pecaria mortalmente. Y lo mismo el Obispo que admitiesse la tal resignacion contra el tenor del seria inualida. En lo que toca al Papa como es superior al derecho del Concilio, podria el dispensar con causa razonable, en el tal derecho. Pero las resignaciones que se hazen en sus manos, regular y comunmente, se han de entender que van conforme al tenor del Concilio Tridentino.

Conc. Tri. sess. 21. c. 2.

La dificultad es acerca de esta conclusion. Si el que se ordeno a titulo de algun beneficio, y no temiendo otra cosa alguna de que se sustentar, le resigno en las manos del Pontifice reseruando para si cien ducados poco mas, o menos. Y resignolo sin hazer mencion de que estaua ordenado a titulo de aquel beneficio, y que no tiene otra cosa de donde se sustentar. La duda es, si este tal peca mortalmente, y si la resignacion hecha en esta forma es valida.

La razon de dudar es. Porque parece que se cumple con lo pretendido por la ley del Concilio Tridentino, que es, que el tal tenga suficiente sustento para viuir honestamente. Y en el tal caso quedale suficiente sustento, que son los cien ducados de pension. Luego no peca mortalmente, y la resignacion es valida. Por otra parte haze dificultad el Concilio, que parece que claramente dize lo contrario. Porque aquella resignacion esta hecha contra la forma, y modoq̄ se pone en el Concilio Tridentino. Luego es pecado mortal, y no es valida. En esta dificultad vn moderno Theologo por la razon hecha en el primer lugar enseña, que en el foro de la conscience la tal renunciacion es valida, y consiguientemente deue enseñar que no es pecado. Verdad es, que dizen que en el foro exterior la tal renunciacion la darian por inualida, pues no se hizo en ella mencion de que estaua ordenado a titulo de aquel beneficio, y que le quedaua congrua sustentacion. Esto vltimo dize Nauarro. Y esto es cierto quanto a lo que dize esta sentencia que no es valida en el foro exterior.

Nau. li. 3. consi. tit. de præben dis cō. 23. fol. 233.

A esta dificultad mi parecer es, que aunque esta sentencia no es del todo improbable por la razon hecha, con todo esso la contraria sentencia es muy mas probable. Porque el Concilio Tridentino dize expressamente, que la tal resignacion sea nulla. Y esto parece que se ha de entender, en el foro de la conscience. Porque siendo cosa que toco a beneficios, y particularmente que pueden ser curados la annulacion hase de entender en el foro de la conscience. Cierta cosa me parece, que el que hiziesse la tal renunciacion pecaria mortalmente. Porque no guarda la ley del Concilio Tridentino. La qual no quiso que fuesse juez deste negocio el que resigna el beneficio, sino el superior, y prelado. El ha de ver, y juzgar si le queda congrua sustentacion. Por esta razon ordena el Concilio, que para hazer la renunciacion se de cuenta al prelado, de que esta ordenado a titulo de aquel beneficio.

Vndecima conclusion. El titulo de beneficio, o patrimonio con que vno se ordena, no ha de ser temporal, sino perpetuo. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto se prueua de la razon de la ley del mismo Concilio: porque el Concilio en la tal ley pretende, que el que se ordena renga de donde sustentarse honestamente toda la vida, para que no este necesitado a mendigar. Luego el titulo de beneficio, o patrimonio ha de ser perpetuo. Esto se confirma, porque el mismo Concilio determina, que no puede resignar el beneficio con que se ordeno, sino es con las condiciones ya dichas. Y lo mismo dize del patrimonio. Luego cosa lisa es que el Concilio pretende, que el patrimonio, o beneficio sea perpetuo, de lo qual se sigue, que el que tiene alguna capellania temporal y que le pueden quitar della, no es suficiente titulo de beneficio para poderse ordenar con ella, y el que se ordenasse a titulo de la tal capellania temporal seria como si se ordenasse sin titulo ninguno, y pecaria mortalmēte, y incurriria suspension. Lo mismo digo de vna vicaria de vn beneficio, que fuesse temporal, por la misma razon.

La dificultad es de la vicaria que fuesse perpetua, como ay muchas. La razon de dudar es, porque el que tuuiesse la tal vicaria no tiene titulo de beneficio. Porque el tal realmente no es beneficiado, ni tiene titulo del beneficio. Luego no se puede ordenar a titulo de la tal vicaria, aunque sea perpetua. A esta duda se responde que mi parecer es, que la tal vicaria, es bastante para poderse ordenar con ella. Esto enseñan algunos Doctores, entre ellos Abbad, y Rebufo. La razon es, porque la tal vicaria perpetua equiuale a beneficio Ecclesiastico, particularmente quanto a la pretension del Concilio Tridentino, que es la sustentacion

Abbas in ca. consti. tu. & in cap. nihil de filijs

presbytero rum Rebuffus in tract. congruæ portio. num. 110. & 111.

tacion del asi ordenado. Luego puedese muy biẽ ordenar a titulo de la tal Vicaria perpetua. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque la tal Vicaria no es beneficio Eclesiastico, pero equiuale a beneficio.

La segunda dificultad es, de la coadjutoria perpetua de algun beneficio, si se puede vno ordenar a titulo della. Dixe si es perpetua. Porque si fuesse temporal no ay duda, sino que no podria ordenarse a titulo de la coadjutoria. Hablando de la perpetua es la dificultad. La razon de dudar es, porque la coadjutoria no es beneficio, porque de otra manera dos tendrian vn mismo beneficio. Luego no se puede ordenar a titulo de coadjutoria. Esto se confirma porque el que tiene coadjutoria, tan solamente tiene derecho a la futura sucesion, y al presente no lleua los fructos del beneficio. Luego no tiene de que se sustentar comodamente, lo qual pretende el Concilio Tridentino: y por consiguiẽte no se puede ordenar con la coadjutoria. En esta dificultad el Doctor Nauarro enseña que se puede vno ordenar con coadjutoria si es perpetua, y le puede sustentar decentemente. A esta dificultad se responde, que siendo la coadjutoria de la calidad que dize el Doctor Nauarro, bien se puede vno ordenar al titulo della. La razon es porque la tal coadjutoria aunque no es beneficio equiuale a beneficio, con el qual se puede sustentar. Para lo qual se ha de aduertir, que algunas vezes las coadjutorias no traẽ consigo reditos ningunos de que poderse sustentar, sino tan solamente derecho a la futura sucesion. Y en el tal caso no se puede vno ordenar a titulo de la tal coadjutoria. Porque no puede sustentar al que la tiene: pero otras vezes tiene algunos fructos, porque se señala vn tanto al que sirue la coadjutoria, con la qual se puede sustentar decentemente, en el tal caso muy bien se puede vno ordenar con la tal coadjutoria, como se puede ordenar con vna Vicaria perpetua, porque el derecho a la futura sucesiõ, jũto cõ aq̃llos reditos equiuale a algũ beneficio. Desto se respõde a la razon de dudar.

Naua. de ora. c. 10. n. 18.

Duodecima conclusion. Muy bien se puede vno ordenar a titulo de Capellania perpetua que se da por colacion. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, que da las ordenes a los que tienen semejantes Capellanias. Lo segundo se prueua, porque en realidad de verdad semejantes Capellanias tienen razon de beneficio Eclesiastico. Esto se entiende segun algunos Doctores, quando se funda la tal Capellania con authoridad del Obispo, y se da en titulo perpetuo: porque de otra manera, no es beneficio Eclesiastico, y dizen estos Doctores que esto se guarda en la Rota, y lo tiene Vermon. Y que aunque en la primera institucion de la Capellania no aya interuenido la authoridad del Ordinario, pero si despues no haziendo resistencia el fundador, el Ordinario diere la colacion della a vno que es llamado por el fundador, podra este tal ordenarse con ella a titulo de beneficio Eclesiastico, como lo dizen todos.

Vermõ in comment. tract. de publica concubi. verb. Papa. nu. 5.

La dificultad es, si se podra vno ordenar, teniendo vn prestamo dandose el prestamo a titulo perpetuo: porque no se dando a titulo perpetuo, es cosa clara, que no se puede ordenar con el, porque como deziamos, el Concilio pretende que el titulo de patrimonio, o beneficio sea perpetuo de tal suerte que perpetuamente se pueda sustentar con el.

A esta dificultad se responde, que si el tal prestamo tiene annexa alguna carga espiritual, se podra muy bien ordenar a titulo del, pero no de otra manera. Esto enseña Salzedo en el lugar ya citado. La razon es, porque el tal prestamo tiene razon de beneficio Eclesiastico. Luego puedense ordenar a titulo del tal prestamo. Esto se confirma, porque como dize el Padre Maestro Soto, los que tienen estos prestamos estan obligados a rezar, porque son beneficiados. Luego tienen Eclesiastico beneficio, y por consiguiente puedense ordenar a titulo del tal prestamo. La segunda dificultad es, de los que tienen alguna pension perpetua, y suficiente para poderse sustentar decentemente, si se podrã ordenar a titulo della, como de Eclesiastico beneficio.

A esto se responde que no. La razon es, porque en realidad de verdad no es beneficio Eclesiastico, como lo enseña el Padre Maestro Soto, en el lugar inmediatamente citado. La tercera dificultad es, acerca de todo lo dicho, si vn Colegial de vn Colegio mayor de Salamanca, o Valladolid, o Alcala, se podra ordenar, sin tener patrimonio ni beneficio: pero esta graduado de Licenciado, o Doctor. La razon de dudar es, porque a este tal moralmente hablando no le ha de faltar de donde biua, y se sustente decentemente. Luego cumplese con la intencion del Concilio Tridentino. En esta dificultad algunos Doctores por esta razon enseñan que este tal se puede ordenar. Assi lo tiene Cordoua, y otros modernos Theologos, y entre ellos Fr. Manuel Rodriguez capitulo 15. de orden conclusion 15. A esta dificultad se responde, que en ninguna manera se puede ordenar conforme al tenor del Concilio Tridentino: porque expressamente dize, que ninguno aunque sea idoneo en ciencia, y costumbres puede ser ordenado, sino es que tenga beneficio, o patrimonio. Luego estos tales no se pueden ordenar, porque harian contra el Concilio. Esto se confirma, porque arriba deziamos que aunque aya ciertas esperanças de algun beneficio, sino se posser pacificamente, no se puede vno ordenar. Luego aunque estos tales, moralmente tengã ciertas esperanças, no se pueden ordenar. De lo qual se sigue que no se puede ordenar sin patrimonio, o beneficio vn estudiante Theologo de buen ingenio, y que sabe muy bien conforme al tiempo que ha estudiado, y que esta graduado de bachiller, y piensa passar adelante con sus grados. Porque aunque aya esperanças de que el tal tendra de comer, essas no bastan conforme al tenor del Concilio Tridentino. Lo mismo es de vn estudiante Canonista de las mesmas calidades. Lo contrario enseñan algunos moder-

Soto lib. 10. de iustitia, q. 5. art. 3.

Cordoua de cõsib. q. 36.

modernos Theologos,y entre ellos Enriquez, y el padre fray Manuel Rodriguez en la suma capitulo 15. de orden conclusion 15. pero no me parece que tienen razon. Vna razon que parece que conuence es, porque estos tales aunque por parte de las letras tienen vna manera de esperança cierta de tener de comer,pero en lo que toca a las costumbres puedense mudar, y hazer de tal suerte que no puedan alcançar beneficio,ni de comer.

Enriq. de ordin.lib. 10.ca.17. & li. 14. de irregu. 15.nu.3.

Vltima conclusion para ordenarse vno de ornes menores no es necessario tener patrimonio ni titulo de beneficio. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, y entre ellos Nauarro y Mayolo. Esta conclusion se prueua, porque el Concilio quando pide beneficio, o patrimonio para ordenarse expressamente habla de orden sacro. Y las ordenes menores no tienen razon de orden sacro, como queda determinado arriba. Luego para ordenarse de ordenes menores,no es necessario esto. Esto se confirma, porque assi esta determinado en el Catechismo de Pio V. Lo segundo se prueua, porque el que se ordena de ordenes menores, no esta obligado a passar adelante con las ordenes,y llegar a ser sacerdote: antes se puede casar. Luego en el tal no corre la razon del Concilio,que es ser cosa indecente,que el sacerdote ande a mendigar,y este necesitado a esso.

Nauar.in man.c.27 n.17. Mayol.de irre nula.li.3. c.21.n.7. Catech.in tract. de sacris ordi. pagi. 465.

Capit. VIII. De las letras dimissorias y intersticios.

PRimera conclusion. Los clerigos seglares, no se pueden ordenar con Obispo ageno sin lleuar letras dimissorias,o reuerendas. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino,el qual expressamente lo determina assi. Lo segundo se prueua del vso vniuersal de toda la Iglesia. Por lo qual el que se ordenasse con Obispo ageno sin lleuar reuerendas o letras dimissorias pecaria mortalmente,y quedaria suspenso por la extrauagante de Pio Segundo,que hemos declarado en el capitulo passado. Pero hase de aduertir, que el Obispo puede dar estas reuerendas de diuersas maneras. Porque algunas vezes se dan con cierta manera de restriccion para ser ordenado de tal Obispo en particular y no de otro, y con la tal licencia no se puede ordenar, sino es con aquel Obispo,y si se ordena es como si se ordenara sin dimissorias. Tambien las suelen dar sin restriccion ninguna para que se puedan ordenar de qualquier Obispo. Y en el tal caso puedense ordenar con qualquier Obispo, como lo dize Rebufo. Tambien se ha de aduertir, que el Concilio Tridentino ordena que el Obispo que diere las tales dimissorias, es necessario que diga en ellas la causa, porque no pueda ordenar a estos que son sus ouejas,y subditos. Y esto es conforme al derecho antiguo, del qual haze mencion el Concilio Tridentino. En esta conclusion se habla de los clerigos seglares. Porque hablando de los religiosos, sus prelados les dan las licencias,que son como reuerendas para poderse ordenar. Esto pertenece a los prouinciales,que son como Obispos. Y esto consta de el vso de la Iglesia. Los tales prelados dan las licencias,y vnas vezes las dan restrictas, y otras vezes amplas, como los Obispos. El religioso que se ordenasse sin la tal licencia,pecaria mortalmente,y quedaria suspenso por la misma extrauagante, y si celebrasse quedaria irregular. Tambien se ha de aduertir, que el que se ordenasse sin reuerendas, o licencia incurriria las penas del motu proprio que pone Syxto Quinto.

Con.Trid. sess.22.c.1 sess.23.ca. 10.

Rebuff.in pract. benef. de liter.dimis. n.3.Ca.2. de temp. ordi.li.6.

Segunda conclusion. Solo el Obispo puede conceder reuerendas a los clerigos seglares. Quiero dezir, que los Abbades, ni los demas prelados esentos,no pueden dar las dichas reuerendas con color de sus priuilegios, o de costumbre imemorial. Esta conclusion, como esta puesta determina expressamente el Concilio Tridentino. Y a los tales que conceden dimissorias,o reuerendas contra la forma del tal decreto, pone pena de suspension de oficio, y beneficio por vn año: la qual pena se incurre luego.

Con.Trid. sess.23.n. 10.

La dificultad esta de algunos prelados que tienen jurisdiccion Episcopal, si estos tales pueden dar reuerendas a sus subditos seglares, como el Prior de Merida de la orden de de Sanctiago, y el de Vcles, y otros priores de las ordenes de las encomiendas que suelen tener jurisdiccion,respecto de los seglares. Estos tales no ay duda,sino que pueden dar licencia y reuerendas a sus religiosos, como prelados de las religiones. Toda la dificultad esta, si las pueden dar a los seglares sus subditos. Y la razon de dudar es,porque el Concilio Tridentino en el lugar citado vltimamente parece que dize lo contrario, y que solo el Obispo puede dar estas reuerendas. En esta dificultad he visto diuersos pareceres entre los Obispos de España,que son hõbres de letras,y cõsciencia. Vnos admitẽ las reuerẽdas de los tales priores,dadas para seglares,y otros no las quierẽ admitir por este decreto del Cõcilio,y seria razon, q̃ esto se determinasse de vna vez, porq̃ los seglares no tuuiessen pesadũbre cõ semejante vexaciones.

A esta dificultad mi parecer, es miẽtras no se determina otra cosa,q̃ los tales se pueden ordenar con las reuerendas que les dan los priores. La razõ es, porq̃ estos seglares no tienen otro Obispo a quien esten subjectos, sino estos priores que tienẽ dignidad quasi Episcopal. Luego puedẽles dar reuerendas. Declaremos esto,ningũ Obispo les puede dar reuerẽdas a estos seglares. Porque no son sus subditos. Luego alguiẽ les ha de dar reuerendas,y no ay quiẽ, sino son estos priores. Luego estos se las pueden dar. Lo segundo porque estos priores dan licẽciapara cõfessar a sus subditos,y aprueuan a los sacerdotes. Luego tãbien pueden dar reuerẽdas. A la razõ de dudar se responde,q̃ el Cõcilio no habla destos tales priores q̃ tienen jurisdiccion quasi Episcopal,y no estan dentro de alguna dioces.

Tercera

Tercera cõcluſion. Los Cabildos de las Igleſias mayores ſede vacante por vn año entero, deſde el dia que eſta vaca la Igleſia no pueden dar reuerendas, o dimiſſorias para ordenarſe a ſus ſubditos, ſino es con ocaſion de alguno que eſte coartado con algun beneficio Eccleſiaſtico que aya recebido, o ha de recebir. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque eſto ſe determina en el Concilio Tridentino. De ſuerte, que ſi vno tiene vn beneficio, que pide que ſe ordene, a eſte tal le puede dar el Capitulo en aquel año reuerendas para ordenarſe, porque eſta coartado, y lo meſmo es ſi ha de recebir algun beneficio ſemejante. Como ſi le llamaſſe alguna Capellania, o beneficio que pidieſſe ordenes, fuera deſtos caſos no pueden dar reuerendas dentro del año. Pero deſpues de paſſado el año puedenlas dar. El Concilio pone pena al Capitulo que hiziere lo contrario, y la pena es, que eſte ſubjecto a entre dicho. Los que ſe ordenaren tambien tienen ſu pena, ordenandoſe con las dichas reuerendas. Si eſtos tales ſe ordenarẽ de ordenes menores, no gozen de ningun priuilegio de clerigos. Principalmente en las coſas criminales. Y ſi ſe ordenan de ordenes mayores, quedan luego ſuſpenſos de las ordenes por todo el tiempo q̃ fuere la voluntad del Prelado, y Obiſpo que ſu cediere. Pero haſe de aduertir, que quando vaca la Sede Apoſtolica, el Colegio ſacro de los Cardenales dentro del año puede conceder reuerendas para que ſe ordenen. Eſto enſeñan los Doctores particularmente Mayolo. La razon es, porque el Concilio no haze mencion de quã do vaca la Sede Apoſtolica, ni del Colegio de los Cardenales.

Conc. Tri. ſeſ. 7. cap. 10. de refor.

Mayol. de reg. l. 4. c. 6. num. 5.

La dificultad es, ſi algun Capitulo dentro del año de la vacante de alguna Igleſia, auia dado reuerendas antes de la confirmacion del Concilio Tridentino, ſi deſpues de la confirmacion, y publicacion ſerian validas las tales reuerendas. La razon de dudar es, porque el Concilio determina que no pueda dar las tales reuerendas.

A eſta duda ſe reſponde, que las reuerendas eran validas. Eſto enſeña el Doctor Nauarro. La razon es, porque la determinacion del Concilio Tridentino habla de lo que eſtaua por venir, y manda, que de ay adelante no den las tales reuerendas. Pero no dize, que quita la fuerça a las que eſtauan dadas antes, de lo qual ſe reſponde a la razon de dudar.

Nauar. l. 1. conſil. de temp. ord. conſil. 39. folio 91.

De lo dicho ſe ſigue, que el Capitulo no puede dar dimiſſorias deſpues de auer Obiſpo, aun a aquellos que viuen en algunos pueblos ſobre los quales tiene juriſdiction contencioſa. Eſto ſe conuence de lo que determina el Concilio Tridentino, y anſi lo han alcançado algunos Obiſpos por via de pleyto, como lo refiere Enriquez, y otros modernos Doctores.

Conc. Tri. ſeſ. 1. cap. 10. Enriq. lib. 10. de ordin. c. 10. c. 221.

Quarta concluſion. Las letras dimiſſorias, o reuerendas, que concede vn Obiſpo, no eſpiran ni ſe acaban muriendo el tal Obiſpo. Eſta concluſion enſeña vn Cardenal, y Nauarro. La razon es, porque las tales reuerendas, procedieró del que tenia legitima poteſtad para darlas. Tãbien ſe prueua del eſtilo, y vſo comun de la Igleſia. Lo que queda dicho de las dimiſſorias concedidas por el Obiſpo, ſe ha de dezir de las que da el Capitulo ſede vacante, en el tiempo que las puede dar, que no eſpiran ni ſe acaban, aunque venga el Obiſpo. La razon es, porque como queda dicho, las que concede el Obiſpo, no ſe acaban muriendo el. Luego tampoco no eſpiran las que concede el Capitulo ſede vacante. Porque la miſma poteſtad que tiene el Obiſpo, tiene el Capitulo ſede vacante.

Cardinal in Clem. fi. q. 5. de elec. Nau. in ca. placui. n. 35. & n. 161 de pœnis d. 6.

La dificultad es, ſi las reuerendas ſe acaban quando deſcomulgan al que las tiene para ſe ordenar, como ſi vno alcançaſſe reuerendas para ordenarſe, y le deſcomulgaſſen. La duda es, ſi eſpirarian con la deſcomunion las letras dimiſſorias. La razon de dudar es, porque el tal por la deſcomunion queda priuado de todos los beneficios de la Igleſia. Y vno de ellos es la licencia para ordenarſe.

A eſta duda ſe reſponde, que no eſpiran en eſte caſo las letras dimiſſorias. Eſta reſolucion ſe determina, o a lo menos ſe colige del derecho, como lo aduierte la Gloſſa alli. La razon es, porque como dize vna Gloſſa communmente recebida, ninguna pena ſe incurre ipſo iure, ſino la pone el derecho. Y en el derecho no ay tal pena. Luego las tales reuerendas no eſpiran por la deſcomunion. Por lo qual el que tiene las dimiſſorias, en abſoluiendole de la deſcomunion puede ſer ordenado por virtud dellas.

Capit. de excepti. lib. 6. & cap. 1. de reſcrip. 1. Gloſſa in ca. fin. de iure. pa.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque es verdad, que las dimiſſorias no eſpiran por la deſcomunion mayor, pero impideſe el vſo como ſe impide el vſo de qualquiera comunicaciõ. Eſto enſeña el Doctor Nauarro: y eſte miſmo Author enſeña que eſto tiene verdad, aunque los Obiſpos concedan las dichas dimiſſorias, a los que eſtan actualmente deſcomulgados pidiendolas ellos. La razon es, porque la deſcomunion mayor no los haze incapaces de recebir las reuerendas para poderſe ordenar aũ que no es licito vſar de las reuerendas eſtando deſcomulgado.

Naua. li. 5. Conſi. de ſenten. excõmu. Conſitio 18 folio 607.

La ſegunda dificultad es, ſi el Obiſpo que eſta deſcomulgado con deſcomunion mayor puede dar licencia y reuerendas a ſus ſubditos, para que ſe puedan ordenar cõ otros Obiſpos. La razon de dudar es, porque el tal Obiſpo no los puede ordenar, como es coſa notoria. Luego tampoco podra dar licencia para que ſe ordenen con otro.

A eſta dificultad ſe reſponde, que puede dar la tal licencia, y que es valida y ſe pueden ordenar con ella. La razon es, porque el dar eſta licencia, no es obra ni acto de juriſdiction. Luego puede la dar, como podria dar licencia a vn ſubdito para que ſe confirmaſſe con otro Obiſpo. Lo ſegundo ſe prueua, porque las aprouaciones que dieren los Obiſpos para predicar y confeſſar eſtando ellos deſcomulgados, ſon validas, como lo ſignifica Paludano, y Sylueſtro. Luego tambien valdran las reuerẽdas, y dimiſſorias que da el Obiſpo deſcomulgado.

Pal. in 4. d 27. q. 2. ar. 2. Syl. v. vnctio 6. 4.

A la razon de dudar se responde bien facilmente, que aunque el no puede ordenar puede dar licencia que se ordenen con otro. Como en el exemplo puesto, aunque el Obispo no puede confessar, puede dar licencia a otro que cõfiesse a sus subditos quando el esta descomulgado.

La tercera dificultad es, acerca de cierto caso que suele ser muy ordinario en el año primero de la vacante del Obispado, como el capitulo, en aquel año no puede dar reuerendas, ni licencia para ordenarse, acuden al Nuncio por licencia, y el Nuncio da dimissorias para que se ordenen con el Obispo que quisieren, con condicion que lleuen testimonio de su idoneydad. La duda es, si lleuando testimonio del capitulo, o del prouisor que tiene las vezes del capitulo, se podra ordenar con Obispo ageno, por virtud de las tales reuerendas. En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan que este tal no se podra ordenar con estas reuerendas, y testimonios, y si se ordena de orden sacro quedara suspenso. Esta sentencia se prueua: porque el Concilio Tridentino determina que ninguno se pueda ordenar por virtud de algun escripto, o priuilegio, sino es que lleue letras testimoniales de su ordinario, de su buena vida, costũbres, y idoneydad. Y este tal no lleua testimonio de su ordinario: porque aunque es verdad que lleua testimonio del prouisor que pone el capitulo sede vacante, el tal prouisor en el año primero de la vacante, no es ordinario para lo que toca a las ordenes. Porque no puede en todo aquel año dar reuerendas, ni licencia para ordenarse. Luego no se podra ordenar con el tal testimonio. Esto se confirma, porque el Nuncio no puede dispensar en Concilio Tridentino, como lo dize, y se colige de vna Glossa comunmente aprouada, la qual pretende que el tal prouisor no puede dar este testimonio sede vacante. La segunda sentencia es, que con este testimonio, y letras dimissorias del Nũcio se puede muy bien ordenar, y ansi muy comunmente se ordenan muchos en el tiempo de la sede vacãte. Y los Obispos deste reyno, que son hombres doctos y de buena conscіencia, admiten a ordenes a los que lleuan estas reuerendas y testimonio. La razon es, porque el Nuncio da este priuilegio, y sabe muy bien que es sede vacante, y que es el primer año. Porque le piden la licencia, y las reuerendas, por essa razon. Luego puede muy bien ordenarse con estas letras y testimonios. Dezir que el Nuncio no tiene authoridad de dar esta licencia no parece bien dicho. Porque si no la pudiesse dar haria muy mal dandola, y no es mucho, que vn legado del Papa tenga authoridad de su Santidad para dispensar en vna cosa o otra del Concilio. Particularmente auiendo causa y necessidad, como en hecho de verdad la puede auer en las Iglesias, y le hazen relacion de que ay necessidad.

Con. Tri. sess. 23. c. 8. de refor.

Gloss. in cap. dilectus de præbẽdis.

A esta dificultad se responde, que la primera sentencia es probable, pero mas probable me parece la segunda. Esta conclusion quanto a ambas partes se prueua con las razones hechas por cada vna destas sentencias que tienen probabilidad, siendo mas probable la segunda. Al fundamento de la primera hemos de responder, que absolutamente el prouisor que pone el capitulo es el Ordinario absolutamente. Porque aunque en el primer año de la sede vacante no puede dar reuerendas, es por restriccion particular que puso el Concilio Tridentino, y no porque absolutamente no sea Ordinario. Lo segundo se podia dezir que quiças habla el texto del Concilio, no en tiempo de sede vacãte, sino quando ay Obispo. Porque dize el Concilio que cada vno ha de ser ordenado de su proprio Obispo, y que si alguno pidiere que le ordene otro por virtud de ningun rescripto, o de priuilegio se pueda ordenar con otro, sino es que lleue testimonio de su Ordinario de su bondad y costumbres. En lo qual parece que no habla en tiempo de sede vacante, sino quando ay Obispo. Esto se echa tambien de ver en que dize que si se ordenare sin el tal testimonio este suspenso de la execucion de las ordenes todo el tiempo que le pareciere a su proprio Ordinario. De lo qual facilmente se colige que el Concilio habla en tiempo que ay Obispo. Y sabiendo el Nuncio que es el primer año de la sede vacante, y dando las letras dimissorias de aquella manera puedese ordenar con buena fee, entendiendo que si vuiesse necessidad de dispensar en alguna cosa del Concilio Tridentino que tiene authoridad de sanctidad para ello. Estando en la primera sentencia los mismos que la tienen dizen que el que se ordenasse con las tales dimissorias y testimonio podria escusarse de pecado y de suspension. Porque lo podria hazer con buena fee, y buena cõsciencia, particularmente diziendole algun hõbre docto y curial que lo podia hazer. Pero despues entendiendo que no lo podia auer hecho, ha de acudir al nueuo Obispo, o al Papa para que tenga por bien el auerse ordenado. Y tambien dizen que si fuera de auerse ordenado de primera corona le fue dada alguna pension valio su colacion, porque aunque fue pecado el auerse ordenado de primera corona no incurrio suspension por ello ni otra censura. Porque la extrauagante de Pio Segundo tan solamente suspende aquellos que se ordenan sin suficiente testimonio de ordenes mayores como queda dicho arriba. De lo qual se ha de ver Nauarro en vn consejo. La contraria sentencia es mas probable. Por lo qual no ay necessidad de andar en esto.

Naua. lib. 1. consil. cons. 18. fol. 46.

La quarta dificultad es en cierto caso. Vn Obispo en Dioces agena celebra ordenes con licencia del Obispo de la tal Dioces. La duda es, si podra ordenar, no solamente, a los subditos de aquel Obispo que da la tal licencia, sino tambien a los subditos de otros Obispos que traen dimissorias dellos. La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino expressamente determina que ningun Obispo puede hazer ordenes en la Dioces de otro Obispo cõ color de algun priuilegio sin licencia del Ordinario de aquella Dioces, y que no pueda ordenar

Con. Triden. sess. 6. cap. 5. de reformat.

denar ſino las perſonas ſubjectas al Ordinario que dio la tal licencia, y ſi ſe hiziere lo contrario el Obiſpo queda ſuſpenſo del exercicio de las coſas Pontificales, y los aſsi ordenados de la execucion de las ordenes. Luego tan ſolamente puede ordenar los ſubjectos al Obiſpo que dio la tal licencia, y no a otros.

A eſta dificultad ſe reſponde que en el tal caſo no ſolamente puede ordenar a los ſubditos del Obiſpo que dio la licencia para hazer ordenes, ſino tambien a los demas que traxeron reuerendas de ſus Obiſpos. Esto enſeñan comunmente los Doctores. Y conſta por el vſo y experiencia. La razon es clara, porque en eſto no haze agrauio al Obiſpo de la Dioceſi propria, pues que da licencia, ni tampoco a los demas Obiſpos, pues los que ordena ſe ordenan con licencia, y dimiſſorias de los Obiſpos proprios. A la razon de dudar ſe reſponde, que el Concilio Tridentino en el lugar alegado no habla en nueſtro caſo. Tan ſolamente habla de los Obiſpos que quieren ordenar fuera de ſus Obiſpados por razon de los priuilegios que tienen del Papa. Como antes del Concilio ordenauan los Obiſpos titulares ſin conſentimiento de los Obiſpos de aquellos lugares, teniendo para ello priuilegio del Papa. Por lo qual no ſe ha de eſtender el Concilio a los que ordenan en Dioceſi agena con conſentimiẽto del Obiſpo della, el qual puede ordenar a todos los que vienen de otros Obiſpados con dimiſſorias. Porque en eſte caſo no ſe haze agrauio a nadie. Lo ſegundo ſe puede reſponder, y mucho mejor que el Concilio ſe ha de entender ſin licencia, y ſin reuerendas de ſus Obiſpos. De ſuerte, que quiere dezir el Concilio que la licencia que da vn Obiſpo a otro para hazer ordenes en ſu Obiſpado es baſtante para ordenar a los ſubditos de aquel Obiſpo. Pero no es baſtante para ordenar los que ſon ſus ſubditos ſin tener licencia y reuerendas de ſus Obiſpos. Esto enſeña Nauarro. Y que eſta ſea legitima inteligencia del Concilio ſe prueua con vna declaraciõ de los ſeñores Cardenales que trae Gutierrez que dize deſta manera: *Epiſcopus in alterius Diœceſi de licentia Ordinarij loci non poteſt ordinare perſonas, quæ non ſunt ſubiectæ illi Ordinario, niſi habeat dimiſſorias generales à ſuis Ordinarijs.* Esta declaracion del Concilio es la que haze grandemente a nueſtro propoſito.

Nau. li. 1. conſil. tit de tem por. ord.cõ ſil.10. fol.47. Gutierr. in quæſt. ca.16.pa gi.24.

La quinta dificultad es. Quando en las letras dimiſſorias tan ſolamente ſe concede licencia a vno para ſe ordenar de qualquier Obiſpo Catholico que reſidiere en ſu proprio Dioceſi no añadiendo, o de otro que en ella hiziere ordenes, ſi podra por virtud deſtas letras dimiſſorias ordenarſe con qualquier Obiſpo Catholico que hiziere ordenes en alguna Dioceſi agena con licencia del proprio Obiſpo. La razon de dudar es, porque ſi el Obiſpo de aquella Dioceſi por ſu propria perſona hiziera ordenes en ella ſe pudiera muy bien ordenar con el por virtud de aquellas reuerendas. Luego lo miſmo ſera ſi ſe ordena otro en ſu propria Dioceſi con licencia ſuya. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan que eſte caſo por virtud de las dichas reuerendas no ſe podra ordenar con el tal Obiſpo. Eſta ſentencia tiene Gutierrez en el lugar immediatamente citado. Y eſta tienen otros modernos Autores. Conſiguientemente dizen, que ſi ſe ordenaſſen con el tal Obiſpo de ordenes mayores quedaria ſuſpenſo. Porque es como ordenarſe ſin dimiſſorias. Eſta ſentencia la tienen por muy aſſentada. Prueuan la del texto del Concilio Tridentino, que trayamos en la duda paſſada, el qual parece que lo dize. Confirmaſe de la declaracion de los Cardenales que trayamos, la qual dize, que para poderſe ordenar con Obiſpo que haze ordenes en alguna Dioceſi agena, es neceſſario que el que es de fuera del Obiſpado trayga dimiſſorias generales de ſu Ordinario. Eſte tal no trae dimiſſorias generales ſino limitadas y reſtrictas para poderſe ordenar con el Obiſpo que haze ordenes en ſu propria Dioceſi.

Eſta ſentencia anſi declarada parece mas cierta y probable. Aunque quien dixeſſe lo contrario no parece que diria muy improbablemẽte por la razõ que hizimos. Porque parece que las tales reuerendas equiualen a generales, aunque en la aparencia tengan algun limite y reſtriction.

La ſexta dificultad es. En caſo que vno aya alcançado del Papa licencia para ordenarſe extra tempora fuera de los tiempos determinados por el Derecho por ſu Ordinario: y el Obiſpo ha dado a vn ſubdito ſuyo reuerendas para que ſe ordene con qualquier Obiſpo aunque ſea fuera de los tiempos determinados. La duda es, ſi en el tal caſo ſe podra ordenar fuera de los tiempos determinados, con qualquier Obiſpo. La razon de dudar es, porque el Papa no dio licencia para ordenarſe fuera de los tiempos determinados ſino con ſu proprio Ordinario. Luego no ſe puede ordenar con otro Obiſpo.

A eſta duda ſe reſponde, que por virtud de aquella licencia ſe podra ordenar fuera de los tiempos determinados con qualquier Obiſpo. La razon es, porque ordenandoſe con licencia y reuerendas de ſu proprio ordinario, es como ſi le ordenara el miſmo. De ſuerte que es dezir el Papa que ſe ordene con el, o con ſu licencia que es lo miſmo. Y ſolamente excluye el ordenarſe cõ otro ſin licencia de ſu ordinario. Y en el tal caſo ya tiene el ordenante licencia de ſu ordinario para ſe ordenar por qualquier Obiſpo, como lo aduierte Nauarro. Esto ſe confirma, porque el Papa quando añade aquella palabra, ſolamente pretende que ſe guarde el derecho del proprio Obiſpo, y quando ſe ordenan con ſus proprias reuerendas guardaſe muy biẽ ſu Derecho. Luego muy bien ſe pueden ordenar con otro Obiſpo.

Nau. libr. 1. conſil. tit. de rẽ por. ord. conſi. 34.

Quinta concluſion. En algunos caſos ſe puede vno ordenar con Obiſpo ageno ſin dimiſſorias de ſu proprio Obiſpo. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores. Esta concluſiõ ſe ha de prouar, poniendo los caſos en que es

licito. El primer caso es el q̃ platicauamos arriba, quando el proprio Obispo esta suspenso por auer ordenado a los que no son sus subditos. Esta suspension del proprio Obispo ha de prouar el que se quiere ordenar, llenando testimonio del Metropolitano. Este caso pone el Padre Maestro Soto. El segundo caso es, quando el Obispo ordena al que no es su subdito teniendo por cierto que el proprio Obispo lo tendra por bien. Lo qual es vna manera de ratihabicion. Este caso no es tan cierto, porque algunos Doctores enseñan lo contrario. Pero es muy probable y aparente, y ansi lo dize Salzedo, y Mayolo. La razon es, porque por via de ratihabicion se pueden hazer algunas cosas que son tan graues como ordenarse. Porque como deziamos en la materia de confession, alguna vez puede acontecer que vno se confiesse con otro que el proprio cura entendiendo, y teniendo por cierto que lo tẽdra por bien, o con licencia del Obispo. El tercer caso es, quando vn Obispo ordena algun criado suyo que ha tres años que mora con el, si realmente le da algun beneficio Eclesiastico. Esto determina el Concilio Tridentino: lo qual se ha de entender conforme a lo que queda dicho arriba tratando del ministro de la confession. Pero hase de aduertir que los Obispos de anillo no pueden ordenar sus criados ni de ordenes menores, y si los ordenã quedan suspensos por vn año del exercicio del Pontifical, y los assi ordenados quedan suspensos del exercicio de las ordenes hasta que a su proprio Obispo le parezca otra cosa. Acerca desto se ha de aduertir con Nauarro, que el Obispo no puede ordenar a su criado que no es su subdito aun de prima tonsura, sino es que real y verdaderamente le de beneficio.

Sot. in 4. d. 25 q. 1. art. 3.

Salzedo in pract. c. 26. pag. 95. Mayolo de irreg. lib. 4. c. 21 n. 7.

Conc. Trid. sess. 23. c. 2.

Nauarro lib. 1. consil. tit. de temporib. ord. consil. 23.

Acerca desto ay vna duda. Si el Obispo ordenasse a vn su criado, que no es subdito con las condiciones que pide el Concilio Tridentino que son auerle seruido tres años y darle realmente beneficio, si el tal Obispo podra en el tal caso dispensar con el tal en los interticios auiẽdo causa y razon para ello, particularmente siẽdo el beneficio de tal calidad que este coartado. La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino, en el tal caso a este criado lo haze su subdito quanto a las ordenes. Luego puede muy bien dispensar con el en los interticios particularmente estando coartado. Esto se confirma porque el Cõcilio le da a este Obispo que pueda ordenar a aquel que es su criado. Luego tambien es visto que le da lo que es necessario para ordenarle que es dispensar en los interticios. En esta dificultad el Doctor Nauarro en el lugar immediatamente citado expressamente enseña que no podra dispensar con el en los interticios, ni le podra legitimar quanto a las ordenes, sino es legitimo. La razon es, porque lo que concede el Concilio es priuilegio, y ansi no se ha de entender fuera del caso en que habla.

Conf. 26.

A esta duda digo lo primero. En lo que toca a legitimarle me parece cosa cierta que no lo puede hazer sino su prõprio Obispo. Y esto conuence claramente la razon del Doctor Nauarro. Porque este priuilegio tan solamente le concede que lo pueda ordenar. Luego en ninguna manera se ha de estender a poderle legitimar. Porque son cosas muy diferentes. Y supuesto que su proprio Obispo le conceda la legitimacion, entonces le puede ordenar el Obispo a quien sirue como lo dize el mismo Nauarro.

Nau. lib. 1. de tempor. ord. consil. 17. fol. 60.

Digo lo segundo que en lo que toca a los interticios no me parece muy improbable que el Obispo a quien sirue le pueda dispẽsar en ellos, aunque mas probable y cierto me parece lo cõtrario. La primera parte desta resolucio se prueua con la razon de dudar puesta al principio, y con su confirmacion, que no parece que van tã fuera de camino. Y quanto a esto no parece que es la misma razon del legitimar que de dispensar en los interticios. Porque el dispensar en los interticios es negocio perteneciente al poder del ordenar. Y el legitimar es como cosa que se presupone como se presupone y antecede el estar baptizado, o confirmado. Tambien porque aunque sea priuilegio el del Concilio Tridentino no se ha de restringir tanto. Particularmente esta sentencia tendria alguna mas aparencia siendo el beneficio que le da el Obispo de tal calidad que obliga a ordenarse y que esta coartado. La segunda parte se prueua, con la authoridad deste Doctor tan graue y con la razon hecha en su fauor que tiene gran probabilidad. A la razon de dudar se responde, que aunque el Concilio le concede que lo pueda ordenar no por esso lo puede legitimar, o dispensar en los interticios. Porque esso lo puede hazer el proprio Obispo y haziendolo lo puede luego ordenar su amo. Y lo mismo se responde a la confirmacion.

Sexta conclusion. El Abbad esento que dio letras dimissorias a vn criado suyo para ordenarse de orden sacro, incurrio suspension de vn año. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Esto determina expressamente el Concilio Tridentino. El criado que se ordeno con las tales dimissorias queda suspenso. Porque en realidad de verdad se ordeno como si no tuuiera reuerendas. Porque el tal Abbad no las puede dar, conforme al tenor del Concilio Tridentino: tan solamente las puede dar a los regulares que son sus subditos. Si estos celebran, o ministran estando suspensos, incurren irregularidad. El Doctor Nauarro enseña que el tal que se ordeno con las reuerendas deste Abbad esento esta obligado a restituyr los fructos de su beneficio que para su sustento no son necessarios y la restitucion se ha de hazer a la Iglesia.

Conc. Trid. sess. 23. c. 10.

Nau. lib. 1. consil. tit. de temporibus ordin. consil. 13.

Septima conclusion. La suspension que se incurre por recebir ordenes sacros del Obispo ageno, sin reuerendas de su proprio Obispo, o fuera de los tiempos determinados por el derecho queda al arbitrio del Ordinario, y la puede quitar quando el quisiere y le pareciere. Esta conclusion determina el Concilio Tridentino, De suerte, que la tal suspension no esta reser-

Conc. Trid. sess. 23. c. 8

reſeruada al Summo Pontifice, ſino a ſu proprio Ordinario. Por lo qual aduierte Gutierrez, que el Concilio Tridentino quanto a eſto modero en algo la extrauagante de Pio Segundo que abſolutamente dezia, que el que aſſi ſe ordenaſſe ipſo iure quedaſſe ſuſpenſo abſolutamente. El Concilio Tridentino dize, que quede ſuſpenſo por el tiempo que le pareciere a ſu proprio Ordinario. Eſte tal aſsi ordenado ſi miniſtrare en las Ordenes antes que el proprio Obiſpo le quite la ſuſpenſion queda irregular. Y aunque no adminiſtre ſi el Obiſpo quando le ordena prohibiere ſopena de deſcomunion que ninguno ſe ordene que no eſtuuiere aprouado, ni tuuiere letras dimiſſorias, ordenandoſe no podra ſubir a otra orden mayor ſin diſpenſacion del Summo Pontifice, como lo dize Nauarro en el Manual, Capitulo veynte y cinco, numero ſeſenta y vno, y trae el Capitulo, *Innotuit de eo qui furtim ordines ſuſcepit*. Eſto enſeñan algunos Doctores modernos, y en ſu confirmacion traen a Mayolo, y a Gregorio Lopez ſi el delicto fuere oculto, y no deduzido al foro exterior puede el Obiſpo diſpenſar en el tal caſo, como lo determina expreſſamente el Concilio Tridentino.

Gutier. in quæſtioni. cano. cap. 26. n. 24.

Mayo. de irregu. c. 8. Gregor. in l. 18. tit. 6. par tit. 1.

Octaua concluſion. El que ſe ordena ſin letras dimiſſorias de ordenes menores con Obiſpo ageno aunque peca mortalmente no queda ſuſpenſo. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores. Que peque mortalmente es coſa clara. Que no incurra ſuſpenſion ſe prueua, porque en todo el Derecho, y en el Concilio Tridentino no ay pueſta tal pena. Luego no ſe incurre. Verdad es, que eſte tal puede ſer ſuſpenſo por ſu proprio Obiſpo. Por lo qual es coſa conueniente que el que ſe ordenaſſe aſsi, pidieſſe a ſu proprio Obiſpo, que tuuieſſe por bié las ordenes recebidas. Y aſsi quedaria habil para recebir las demas ordenes, y los beneficios que le dieſſen. Y ſi antes de tenerlo por bien ſu Obiſpo le vuieſſe dado algun beneficio el otro Obiſpo que le ordeno, ſeria bien que deſpues de auer tenido el beneplacito de ſu Obiſpo en lo que toca a las ordenes acudieſſe al que le dio el beneficio, y le pidieſſe nueua colacion ſupuesto que ſu proprio Obiſpo le ha hecho habil para recebirle. Deſta manera quedara ſeguro.

Conc. Tri. ſeſ. 14. c. 7.

Nona concluſion. El que recibe ordenes ſacros del Obiſpo que renuncio al Obiſpado quá to al lugar, y a la dignidad queda irregular, aun que ſe ordene con licencia y reuerendas de ſu proprio Obiſpo. Eſta concluſion conſta del derecho, que trayamos arriba. Pero haſe de aduertir que dixe de ordenes mayores. Porque ſi ſe ordena de ordenes menores no incurre irregularidad. Tambien ſe ha de aduertir que ordenandoſe con el Obiſpo que renuncia tan ſolamente quanto al lugar queda irregular ſi ſe ordeno ſin licencia de ſu proprio Obiſpo. Mas ſi con licencia no q̃dara irregular como conſta del mismo Derecho. Finalmente ſe ha de aduertir, que en eſta irregularidad por fuerça y virtud del Derecho commun podra diſpenſar el Obiſpo, ſino ſe ha contrahido a ſabiendas, o por ignorancia craſſa, y ſupina. Deſpues del Concilio Tridentino, aunque lo ayan hecho a ſabiendas, podra el Obiſpo diſpenſar ſi el delicto fue oculto, y no pertenece al foro exterior. Aquel Obiſpo ſe dize auer renunciado ſu Obiſpado quanto al lugar, y dignidad que vuiere renunciado no ſolamente al derecho que tiene de ordenar ſus ſubditos, mas aun a los que vienen a ordenarſe con reuerendas de ſus Obiſpos como ſe colige de los Doctores en aquel Capitulo primero. Quando el Obiſpo renuncia ſimplemente es viſto renunciar al lugar, y no a la orden Epiſcopal como lo dizen los miſmos Doctores.

Cap. 1. de ordinato ab Epiſcopo qui renunciauit &c.

Decima concluſion. Los religioſos no ſe pueden ordenar ſin licencia de los Prouinciales, los quales les pueden dar licencia para eſto, y reuerendas, y no tienen neceſsidad de otras. El religioſo que ſe ordenaſſe ſin la tal licencia pecaria mortalmente, è incurriria ſuſpenſion. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque los ſeglares no ſe pueden ordenar ſin licencia y letras dimiſſorias de los Obiſpos a los quales eſtan ſubjectos. Luego tampoco ſe pueden ordenar los religioſos ſin licencia de ſus Prouinciales, a los quales eſtan ſubjectos como a Obiſpos. Porque tienen dignidad quaſi Epiſcopal. Que incurran ſuſpenſion ſi ſe ordenan ſin la tal licencia, conſta manifieſtamente de la extrauagante de Pio Segundo, y del Motuproprio de Sixto Quinto que comprehenden a los religioſos. Para lo qual ſe ha de aduertir, que los Prouinciales pueden dar licencia, y reuerendas para ordenarſe ſus ſubditos. Eſto enſeña Nauarro. Prueuaſe lo primero del Derecho en el qual ſe dize, que los Prouinciales ſon Ordinarios deſtos religioſos, y tienen juriſdiction quaſi Epiſcopal ſobre ſus ſubditos, como lo aduierte vna Gloſſa muy recebida. Lo ſegundo ſe prueua del Concilio Tridentino, el qual determina que los Abbades eſentos no puedan dar letras dimiſſorias a los Clerigos ſeglares. De lo qual bien claramente ſe colige, que a los religioſos ſus ſubditos pueden dar licencia, y reuerendas. Lo tercero ſe prueua de la coſtumbre de la Igleſia la qual declara la ley. Lo vltimo ſe prueua de vn Breue que concedio ſu Sanctidad Clemente Octauo a los religioſos de San Bernardo, diſputandolo primero en el Conſejo de los Cardenales del Concilio Tridentino, ſi era cõtra el Concilio Tridentino, el dar los religioſos licencia, y reuerendas para ordenar, y reſolu ieron, que no era contra el. Deſta reſolucion haze mencion el Papa en aquel Breue. Luego licito es ordenarle con reuerendas de los tales Prelados. Sera razon dezir algo de lo tocante a los interſticios.

Nau. lib. 1. conſil. tit. de temporibus ordin. conſil. 21. cũ ab Eccleſiarũ, de offic. ordin. Gloſſa in Clemen. 1. de rebus Eccleſiæ non alienädis Conc. Tri. ſeſ. 28. ca. 10.

Vndecima concluſion. No puede vno ſer ordenado de Diacono ſin que paſſe vn año deſde que ſe ordeno de Subdiacono, y lo miſmo es de lo que toca al Sacerdocio. En eſta concluſiõ conuienen todos los Doctores. Prueuaſe de la

determinación del concilio Tridentino. Pero haſe de aduertir, que los Obiſpos pueden diſpẽſar con ſus ſubditos en los interſticios, de ſuerte que no aguarden vn año. Eſto determina el Concilio Tridentino en el lugar citado, quando expreſſamente dize, que eſto ſe entiende ſino le pareciere otra coſa al Obiſpo. Sixto Quinto en el Motuproprio tan ſolamente manda que ſe guarde el Concilio Tridentino en lo que toca a las ordenes, y muy particularmente en lo tocante a los interſticios, y para eſſo pone graues cenſuras. Pero no quita la authoridad al Obiſpo de diſpenſar como antes, y anſi podra el Obiſpo diſpenſar conforme al tenor del Concilio Tridentino auiendo cauſa y razon. Haſe de aduertir con Salzedo, que el que ha de diſpenſar en los interſticios es el Obiſpo proprio, y no el que ordena ſi es ageno. Por lo qual ſi vno ſe va a ordenar con Obiſpo ageno, el Obiſpo proprio que da las reuerendas en las miſmas reuerendas ha de yr la diſpenſaciõ. Por que ſolo el Obiſpo proprio es el Prelado y ſuperior que ha de diſpenſar.

Conc. Tri. ſeſ. 23. c. 13. & 14.

Salze. in pract. ca. 25.

La dificultad es, de los Religioſos quien es el que ha de diſpenſar en los interſticios que tienen. Si ha de diſpenſar ſu Prelado el Prouincial y los demas ſuperiores, o el Obiſpo, parece que ſu proprio Prelado. Lo primero porque los Religioſos tan ſolamente ſon ſubditos de ſus Prelados, y eſentos de la juriſdiction Epiſcopal. Sus Prelados les pueden dar reuerendas, y licencia para ordenarſe, y no los Obiſpos. Luego a ſus Prelados pertenece el diſpenſar en los interſticios de los religioſos, y no a los Obiſpos que no tienen juriſdiction ſobre ellos. Lo ſegundo los Priores de las Ordenes militares que tienẽ juriſdiction quaſi Epiſcopal ſobre algunos ſeglares, diſpenſan con ellos en los interſticios, porque eſtan eſentos de la juriſdiction de los Obiſpos y tienen juriſdiction quaſi Epiſcopal. Luego lo miſmo ſera de los religioſos. Porque es la miſma razon quanto a todo. Lo tercero ſe prueua, porque el Concilio Tridentino, no habla palabra ninguna de lo que toca a los religioſos, quanto a eſte punto. Luego los Prelados de las religiones pueden diſpenſar en los interſticios de los ſubditos, teniendo atencion a las cauſas y razones de diſpenſar. Lo vltimo ſe prueua eſto, porque en los interſticios de los religioſos, no puede diſpenſar el Obiſpo en cuyo Obiſpado reſiden. Porque puede ſer que vayan a ordenarſe con otro Obiſpo, y en el tal caſo el Obiſpo donde reſiden no diſpenſa en los interſticios: porque no ay tal vſo ni coſtũbre. La qual es interprete de la ley. Ni tampoco puede diſpenſar el Obiſpo con quien ſe ordenan, porque aquel no tiene juriſdiction ninguna ſobre los tales religioſos. Por otra parte haze, que el Concilio Tridentino determina que el Obiſpo pueda diſpenſar en los interſticios, ſi a el le pareciere. Eſto ſe confirma con vna declaracio que dizen q̃ ay de la congregacion de los Cardenales de la reformacion, la qual refiere el Padre Fray Gaſpar Parafelo, en vn Compendio que hizo, los quales declararon, q̃ ſolo el Obiſpo Vicario ſuyo pũede diſpenſar en los interſticios. En eſta dificultad ay dos diuerſas ſentencias. La primera ſentencia es, que los Prelados de las religiones que dan licencia, y reuerendas para ordenarſe eſſos miſmos pueden diſpenſar en los interſticios. La ſegunda ſentencia es, que los tales Prelados no pueden diſpenſar con ſus religioſos en los interſticios: los tales Prelados pueden dar licencia, y reuerendas a ſus ſubditos, para que ſe vayan a ordenar: pero deuen declarar en las licencias las cauſas y razones que ay para diſpenſar en los interſticios, pidiendo a los Obiſpos que han de ordenar a ſus religioſos que diſpenſen en los interſticios. Segun eſta ſentencia, los Obiſpos que los ordenan tienen eſte derecho de diſpenſar en los interſticios. Eſta ſentencia tienen algunos modernos Theologos, los quales traen eſta declaracion de los Cardenales.

Conc. Tri. ſeſ. 23. ca. 13.

A eſta dificultad, mi parecer es, que la primera ſentencia no es del todo improbable, aunque la ſegunda tenga mas probabilidad. La primera parte de eſta reſolucion ſe prueua con las razones hechas al principio, que ſon muy grandes, y al Concilio, y a la declaracion de los Cardenales ſe ha de reſponder conforme a eſta ſentencia, que hablan del Obiſpo, y Vicario reſpecto de ſus ſubditos, y no reſpecto de los religioſos que ſon eſentos. Lo ſegundo ſe puede dezir que hablan del Obiſpo, o del que tiene juriſdiction quaſi Epiſcopal, como ſe vee claramente en los Priores de las Ordenes militares que tienen juriſdiction quaſi Epiſcopal, y no obſtante el Concilio, y eſta declaracion pueden diſpenſar en los interſticios, y los Prouinciales reſpecto de ſus ſubditos tienen juriſdiction quaſi Epiſcopal, y anſi pueden diſpenſar en los interſticios. La ſegunda parte ſe prueua con la authoridad del Concilio, y deſta declaracion que tiene mucha authoridad. Conforme a eſta ſentencia ſe ha de reſponder, que los religioſos quanto a eſte punto eſtan ſubjectos a los Obiſpos que los ordenan. Por lo qual ellos han de diſpenſar en los interſticios.

Vltima concluſion. En las ordenes menores, tambien ay ſus interſticios, los quales ſe han de guardar. Anſi lo determina el Concilio Tridentino en la ſeſſion 23. en el Capitulo 11. y particularmente deſde el vltimo grado haſta la Epiſtola ha de paſſar vn año, ſino es que por la neceſsidad, o vtilidad de la Igleſia le parezca otra coſa al Obiſpo. En lo qual parece que da a entender que no es neceſſario que de vna orden menor a otra ſe guarde vn año, como en las mayores.

Cap.

Cap. IX De la honestidad, con que hã de andar vestidos los ordenados y de sus exempciones.

PRimera conclusion. El que esta ordenado de primera corona trayendola abierta no peca mortalmente, trayendo qualesquier vestidos, y lo mismo se ha de dezir de los que estan ordenados de ordenes menores, sino tienen algun beneficio de alguna importancia. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores particularmente modernos, y entre ellos el Padre Maestro Bañez, y Nauarro, y Cayetano, contra otros Doctores, como son Panormitano, y Innocencio, y la Glosa, y Syluestro. Estos Doctores enseñan dos cosas. La primera es, que los que estan ordenados de ordenes menores, o de corona, pecan mortalmente, si andan vestidos de color aunque trayan abierta la corona. Lo segundo enseñan que estos tales si traen barba, y no traẽ corona pecan mortalmente. Pero nuestra conclusion es mas cierta. Si traen corona abierta aũ que trayan qualquier vestido no pecan mortalmente. La razon es, porque este tal trae lo principal, que es la corona, la qual es lo principal del clerigo. Luego no peca mortalmente. Lo segundo se prueua, porque este tal no es perfectamente clerigo. Luego no es necessario sopena de pecado mortal, que traya habito clerical. Lo vltimo se prueua, porque ni los Prelados, ni los confessores doctos y de conciencias temerosa, aprietan a los ordenados de corona, y ordenes menores para que trayan habito clerical.

Bañez in 2.2.q.12. art.1. Nauar. in manual. cap. 25. num. 109. Innocen. & Panor. in ca. si quis de vitae & honestate cleri. glo. in ca. cler. ord. tit. Sylu. verb. Acceſſa. 6. 6. dub. 2.

La dificultad es, si estos tales tienen obligacion a traer abierta la corona debaxo de pecado mortal, ya que no traen habito clerical. La razon de dudar es, porque estos tales no traen insignia ninguna de clerigos. Luego pecã mortalmente no trayendo abierta la corona. Los Doctores citados expressamente enseñan que es pecado mortal no la traer abierta.

A esta duda se responde que no teniendo beneficio pingue, no pecan mortalmente no trayendo abierta la corona. Esta conclusion enseñan los Doctores citados. La razon es, porque es ligera manera no traer abierta la corona. Luego no es pecado mortal. Lo segũdo se prueua, porque estos tales no estan en estado perfecto de clerigos. Luego aunque dexẽ el habito, y la corona, no pecan mortalmente. Lo vltimo se prueua, porque los Prelados veen y consienten que los tales no trayan corona. Luego no es pecado mortal no la traer. Pero es pecado venial no traer abierta la corona. Assi lo dizẽ los Doctores citados. La razon es, porque ay ley y mandato de traer la corona abierta, como consta del derecho. En el qual en particular se dize, que si alguno no traxere corona, sea anathema, como lo dize la Glosa, no se ha de entender q̃ luego quede descomulgado, sino que le han de amonestar. Luego por lo menos es pecado venial no traher la corona abierta. Lo segundo, porque este tal tiene estado de clerigo, aunque imperfectamente. Luego ha de tener alguna señal, por la qual se eche de ver que es clerigo. De lo que toca a la corona de los clerigos, y de sus significaciones, se ha de ver el Padre Maestro Soto, que trae muy elegantes razones.

De vita, & honest. cleric. in multis, c. pecu. cap. si quis.

Sot. in 4. d. 24. q. 2. art. 1.

Dixe en la conclusion, sino es que el tal ordenado de ordenes menores, o corona tenga algun pingue beneficio, o dignidad Ecclesiastica. Porque en el tal caso esta obligado sopena de pecado mortal a traher habito clerical, y corona. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Bañez en el lugar citado. Esto se prueua lo primero, porque el tal esta obligado a rezar el oficio Diuino, sopena de pecado mortal. Luego tambien esta obligado a traer estas señales de clerigo. Porque lo vno y lo otro esta annexo al beneficio Ecclesiastico. Lo segundo, porque esto seria en gran detrimento de la Republica Ecclesiastica. Porque sustentandose de su hazienda, es razon que traya sus insignias. Luego sino las trae peca mortalmente. De lo dicho se sigue q̃ el que solamente tiene regresso del beneficio, o dignidad, no esta obligado sopena de pecado mortal, a traer habito clerical. Porque este tal no esta obligado a rezar, ni se sustenta con los reditos de la Iglesia, assi lo enseña el Padre M. Bañez, en el lugar citado y otros modernos Theologos.

Segunda conclusion. Los que estan ordenados de orden sacro, estan obligados a traher habito clerical, corona y vestiduras decentes y no han de traher barba, ni armas ningunas. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados, por la conclusion passada. Esta conclusion se prueua de los derechos que trayamos en la cõclusion passada. De suerte, que estos tales por lo menos pecaran venialmente, sino traen el tal habito clerical.

La dificultad es, si seria pecado mortal no traer el habito clerical, quanto a todas aquellas cosas. En esta dificultad Syluestro enseña, que aquellos que estan ordenados de ordenes mayores, sino traen corona, y quitada la barba pecan mortalmente, y cita por esta sentencia a Panormitano, y Ostiense. El Maestro Victoria enseña, que estos tales aunque trayan corona, si en el habito exterior no se puede conocer que son clerigos ordenados de orden sacro, pecan mortalmente. Esta sentencia prueua, porque en los derechos ay grauissimas penas contra los clerigos que dexan el habito, como consta del titulo de la vida, y honestidad de los clerigos. Luego señal es que es pecado mortal. Cayetano enseña, que si estos clerigos traen corona aunque no se puedan conocer por alguna señal exterior perteneciente al estado de clerigos, pecan tan solamente venialmẽte antes que el juez los amoneste con tres admoniciones, y despues de ellas pecan mortalmente. Esta sentencia prueua lo primero, porque lo essencial con que se conoce el clerigo es la corona, y las vestiduras exteriores, y otras semejantes señales con que se conocen los clerigos, son accidẽtales. Luego no pecan mortalmente no trayendo estas vestiduras, y señales, si traen coro-

Syl. verbo clerici. 2. §. 1.

Caie. summa. verbo clerici.

na,

na. Lo segundo porque no incurren las penas del Derecho, antes de la admonicion del juez. Luego no pecan mortalmente, sino venialmente. Lo tercero, porque no parece graue materia, antes de la admonicion del juez.

Digo lo primero, que si el clerigo esta ordenado de orden sacro, y dexa el habito clerical, de tal suerte que por ninguna señal se conozca su estado peca mortalmente, aunque no lo haga con animo de encubrir la persona. Pero si con alguna señal exterior se puede conocer su estado, no peca mortalmente. Este dicho tiene dos partes. La primera parte se prueua lo primero con el argumento del Padre Maestro Victoria, porque en el Derecho con grauissimas penas se prohibe a los clerigos el dexar el habito, como consta de vna Clementina, en la qual priua de los frutos del beneficio, por seys meses a los que tienen beneficio, y si no tienen beneficio: estan suspensos por otros tantos meses de las Ordenes mayores, y en el Capitulo præcipimus, si amonestados del Prelado no se corrigen, quedan priuados de todos los beneficios Ecclesiasticos. Lo segũdo se prueua porque los que tienen Ordenes menores, pecan venialmente, si dexan el habito. Luego los que tienen Ordenes mayores, pecan mortalmente, porque estan en estado mas perfecto de Clerigos. Esta parte de la conclusion tiene dos limitaciones. La primera es, quando se dexa el habito por alguna necessidad. Entonces no sera pecado mortal. Como si lo dexa para guardar la vida, y defenderla, o la honra, o las riquezas proprias, o del proximo. Porque los Derechos Ecclesiasticos y humanos no obligan con tanto rigor, y en semejantes casos. La segunda limitacion es, si se dexa el habito por algun breue espacio de tiempo. En el tal caso no sera pecado mortal dexar el habito. Como si dexa el habito para jugar a la pelota, o para otro juego, o para representar, o para otra cosa semejante. La segunda parte se prueua lo primero con las razones de Cayetano. Lo segundo, porque en auiendo alguna señal exterior, por la qual se conoce que es clerigo, no haze graue injuria a la Iglesia, ni a los sacramentos, ni a nadie. Luego no peca mortalmente. Qual sea suficiente señal para este efecto se ha de mirar de la costumbre de la tierra donde se viue. Esta parte se ha de entender, no auiendo escandalo: porque si ay escandalo seria pecado mortal. Como si vn clerigo en España traxesse coronа, y tuuiesse quitada la barba, y anduuiesse con capa y gorra, seria cosa escandalosa, y pecado mortal.

Clemen. de vit. & honest. cleric. quæ incipit, quoniã.

C. præcipimus 21, q. 4.

Digo lo segundo, el que esta ordenado de ordenes mayores, y dexa el habito con animo de ocultar la persona, y andar por la ciudad libremente para hazer algun mal, peca mortalmente aunque sea por breue espacio, y lo mismo es si oculta el habito de suerte que no lo puedan conocer los circunstantes. La primera parte se prueua, porque los religiosos que dexan el habito peca mortalmente. Luego tambien los clerigos que dexan el suyo, porque tanta obligacion tienen los clerigos a traher su habito, como los religiosos el suyo. Lo segundo se prueua esta parte, porque de dexar el habito clerical se siguen muchos escandalos, y irrisiones de los sacramentos, y del estado clerical. Luego es pecado mortal. La segunda parte se prueua, porque el ocultar el habito formalmente hablando, y quanto a lo que toca a las costumbres, lo mismo es que dexarle. Luego es pecado mortal. A la primera razon de Cayetano se responde, que aunque las vestiduras no sean de essencia del habito clerical. Pero los clerigos por precepto Ecclesiastico estan obligados a mostrar con alguna señal exterior lo que pertenece al estado clerical. A la segunda razon se responde, que no es necessaria admonicion del juez para cometer algun pecado mortal, ni tampoco para incurrir las penas que se ponen en el Derecho, ipso iure. Sino basta admonicion del juez que ya precedio quando puso el precepto. A la vltima razon se responde que es grauissima materia en la republica Ecclesiastica mostrar cõ alguna señal exterior, que el clerigo pertenece al estado clerical, y si se junta la contumacia, es cosa mas graue.

Tercera conclusion. Los clerigos por algun derecho estan esentos de la potestad ciuil. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto contra algunos Hereges. Esto se prueua del Derecho en el qual grauissimamente se determina esta conclusion.

Quarta conclusion. Quanto a algunas cosas la Iglesia esta esenta de la potestad ciuil por derecho Diuino, como en el hazer Obispos, y sacerdotes, y en otras cosas semejantes. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razõ es, porque la potestad Ecclesiastica instituyda por Christo, es distincta de la ciuil, y superior a ella. Luego en estas cosas meramente espirituales y Ecclesiasticas, en ninguna manera depende de la potestad ciuil, de lo qual se ha de ver el derecho, en el qual se dizen cosas grauissimas, pertenecientes a este proposito.

Sot. in 4. d. 25 q. 2. art. 1.

11. q. 1. per tot. c. nõ minus de immuni. Eccle. & c. quãquã de cẽsib. lib. 6. & multis alijs.

Quinta conclusion. Quales cosas y bienes de los Clerigos sean esentos y libres de la potestad ciuil, no es de derecho Diuino. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y lo prueua con algunos argumentos. Verdad es, que esto tiene alguna manera de fundamento en el derecho diuino. Porque como deziamos por derecho Diuino la potestad Ecclesiastica esta libre de la ciuil, quanto a las cosas espirituales. Luego conuenientissimo fue al derecho Diuino, libertarlos de la potestad ciuil, en los bienes y cosas de los clerigos.

Can. consil. 11. q. 1. & cap. quãquam de censibus lib. 6. & d. 99. can. si impera.

Sexta conclusion. Las personas Ecclesiasticas, ni por fuerça y virtud del Derecho diuino, ni Ecclesiastico, estan del todo esentas de la potestad ciuil. Esta conclusion enseña tambien el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque los clerigos por serlo no dexan de ser ciudadanos y miẽbros de la republica ciuil, la qual se gouierna por las leyes de los

Prin-

Principes ſeglares. Luego en quãto las tales leyes ſe ordenan al bien, paz y tranquilidad de la republica ciuil, eſtan obligados los clerigos a obedecer a las tales leyes. Por lo qual los clerigos eſtan obligados a obedecer a las pragmaticas del Rey, que ponen el precio juſto a las coſas. Como agora los Clerigos, no pueden vender el trigo mas que a la taſſa, y ſi lo venden pecan mortalmente, y eſtan obligados a reſtituyr lo que lleuaren mas. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado, y el Doctor Nauarro. La razon deſte Doctor es, porque los clerigos tambien eſtan obligados a guardar ygualdad de los contratos, y no lleuar mas que el juſto precio, y el juſto precio es el q̃ taſſa el Principe por ſu ley. Luego eſta obligado a guardar la tal ley.

Naua. in Man. ca. 23. num. 88.

La duda es, ſi los clerigos que paſſan las leyes ciuiles, han de ſer caſtigados por la pena de la ley, por el Principe ſecular, y por los juezes ſeglares. La razon de dudar es, porque los clerigos cometen delicto contra la ley del Principe ſeglar, que tiene fuerça del tal Principe. Luego el caſtigar cõ la pena de la ley, pertenece al Principe ſeglar, y a ſus juezes. El exẽplo puede ſer, quando vn clerigo vendieſſe el trigo excediendo la pragmatica del Rey, la qual pone graues penas a los tranſgreſſores. En eſta dificultad no ha faltado quien ſea de parecer: que los juezes ſeglares tienen derecho en el tal caſo para caſtigar los clerigos delinquẽtes, en las tales leyes. Y algunos juezes injuſtamẽte, y ofendiẽdo grauiſsimamente a Dios han ſeguido eſte parecer.

A eſta duda ſe reſponde, que los juezes ſeglares no tienen derecho ninguno para caſtigar los tranſgreſſores de las tales leyes, ſino tan ſolamente los juezes Eccleſiaſticos. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque como eſta dicho, los clerigos eſtan eſentos de la juriſdiction y poteſtad ciuil. Luego los juezes ſeglares no pueden condenar ni juzgar a los tales clerigos. De lo qual ſe ſigue, que ſi los juzgaſſen, o ſentenciaſſen, el juyzio ſeria vſurpado, y contra juſticia, y no tendria fuerça ninguna. Y los tales juezes eſtarian obligados a reſtituyr los daños que ſe ſiguen de la tal ſentencia, y juyzio.

FIN.

ADDI-

ADDICIONES
A LA PRIMERA PARTE DE LA SVMMA DEL P. MAESTRO FRAY PEDRO DE LEDESMA DE LA ORDEN DE PREDICADORES.

TRATASE CON DILIGENCIA TODO LO MO-ral tocante al Sacramento del Matrimonio.

CON PRIVILEGIO.

En Salamanca, En casa de Antonia Ramirez viuda.

M. DC. XXI.

ADICIONES

A LA PRIMERA PARTE DE

LA SUMMA DEL P. MAESTRO

FRAY PEDRO DE LEDESMA DE LA

ORDEN DE PREDICADORES,

TRATASE CON DILIGENCIA TODO LO MO-

tal tocante al Sacramento del Matrimonio.

CON PRIVILEGIO.

En Salamanca, En casa de Antonia Ramirez viuda.

M. DC. XXI.

ADDICIONES
A LA PRIMERA PARTE DE LA SVMMA DEL P. MAESTRO FRAY PEDRO DE LEDESMA DE LA ORDEN DE PREDICADORES.

Tratado del Sacramento del Matrimonio.

Eſte Sacramento es muy neceſſario en la Republica Chriſtiana, y tiene muchas coſas graues, y dificultoſas, y dignas que ſe ſepan.

EN la Summa eſte tratado de Matrimonio fue muy breue, teniendo atencion a que auia tratado muy extenſamente aquella materia, y la auia impreſſo. Muchas perſonas doctas hã ſido de parecer, que la Summa de Sacramentos, que compuſe en Romance, ha quedado corta, y como imperfecta por no auer pueſto mas copioſamente eſta materia, ſiendo tan neceſſaria, y tan comun entre los Fieles, y me han perſuadido, que en la ſegunda impreſsion la ponga mas extenſamente. Conuencido con la razon me he determinado a poner copioſamente lo que toca a eſte Sacramento, para que todos los Sacramentos eſten pueſtos de vna miſma ſuerte. Lo que ſe hara en eſte tratado ſera reſumir todo lo moral, que eſta impreſſo en el tratado de Matrimonio, poniendo breuemente todas dificultades y caſos. Guardare el orden de Sancto Thomas en las Addiciones, como en el miſmo tratado que eſta impreſſo en Latin. Y aunque es verdad, que en la primera impreſsion de la Summa ſe dixo algo deſte Sacramento, fue tan breue y corto, que me aure en eſte tratado como ſino vuiera dicho nada. Deſte Sacramento diſputan los Doctores en muchos lugares, los quales yremos citando a ſu tiempo.

Ante todas coſas ſe ha de conſiderar, que el Matrimonio ſegun todos los Doctores tiene dos razones. Vna de cõtrato natural, porque el Matrimonio no es otra coſa, ſino vn cõtrato natural celebrado entre los miſmos cõtrahentes. La ſegũda razõ, q̃ tiene es de ſacramẽto: porque eſte miſmo contrato natural en la ley de gracia leuanto Chriſto a ſer ſacramento de la nueua ley. Por lo qual en eſte tratado ay muchas coſas, que pertenecen a la razon de ſacramento, y otras que pertenecen al contrato natural. Y de todas ellas hemos de dezir en eſte lugar.

CAPITVLO PRIMERO.

Del precepto natural de Matrimonio.

PRIMERA cluſiõ: El matrimonio es de derecho natural. Eſta concluſiõ enſeña Sãcto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente Soto, y Fray Manuel Rodriguez y todos los Doctores. La razon es, porque el matrimonio es muy conforme a la inclinacion del hombre. Porque bien aſsi, como tiene natural inclinacion a la conſeruacion propria del indiuiduo, anſi tambien tiene natural inclinaciõ a la conſeruacion de la eſpecie, por ſer mayor bien, y la eſpecie ſe conſerua mediante el matrimonio. Luego el matrimonio es derecho natural.

D. Thom. in add. q. 41. art. 1. Sot. in 4. diſt. 26. q. 1. art. 1. Fray Manuel Rodri. en la Sum. cap. 214. concluſ. 2.

Segunda concluſion. El precepto de matrimonio es natural. Eſta concluſion es cõtra Medina, el qual enſeña que no ay precepto de contraher matrimonio. Eſta ſentencia deſte Autor es improbable, y ſin fundamento. Nueſtra concluſion tiene Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, particularmente Soto. Que ſea precepto ſe prueua, lo primero de lo que dize Dios en el Geneſis, en el Capitulo ſegundo. Creced, y multiplicad el genero humano. En eſtas palabras ſegun el Maeſtro de las ſentencias, y todos los Doctores ſe pone precepto de contraher matrimonio. Lo ſegundo ſe prueua, porque el matrimonio es grandemente neceſſario para la conſeruaciõ de la eſpecie, como abaxo diremos. Luego el matrimonio cae debaxo de precepto.

Medi. li. 4. de continent. cõtrouerſiarum, cap. 1. & 6. D. Thom. ar. 2. Sot. art. 2. Magiſter in 4. diſt. 26. cap. 1.

Que eſte precepto ſea natural, es contra Eſcoto: el qual enſeña que el precepto de matrimonio no es natural. Pero nueſtra concluſion quãto a eſto la enſeña Sancto Thomas y el Maeſtro Soto, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. Prueuaſe, porque las razones hechas para probar, que ay precepto de matrimonio, conuencẽ ſer precepto natural. Porque no ſe puede conſeruar la eſpecie ſin el matrimonio: y ay obligacion de conſeruar la eſpecie. Eſta razon es natural, que conuence, que el precepto es natural. Deſta razon ſe ha de ver mi tratado en el articulo ſegundo citado, en el qual ſe declara eſto muy extenſamente.

Scot. in 4. diſt. 36. q. 1.

Tercera concluſion. El precepto de contraher matrimonio es precepto afirmatiuo, que obliga ſiempre, pero no por ſiempre, ſino en caſo de neceſsidad, como los demas preceptos afirmatiuos. Eſta concluſion enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuaſe, lo primero, porque aquella forma y manera de dezir: Creced y multiplicad, da a entender ſer precepto afirmatiuo. Lo ſegundo ſe prueua porque el precepto de conſeruar el indiuiduo, y de conſeruar la patria es precepto afirmatiuo. Luego el precepto de conſeruar la eſpecie tambien ſera precepto afirmatiuo.

Deſta concluſion ſe ſigue claramente, que la obligaciõ del precepto de matrimonio no corre deſpues de la multiplicacion y propagacion del genero humano. En eſto conuienen todos los Doctores citados. La razõ es, porq̃ el precepto de matrimonio es afirmatiuo, el qual tan ſolamẽte corre y obliga en caſo de neceſsidad, como el precepto de dar limoſna, luego la obligacion del tal precepto no corre, ſino es en caſo de neceſsidad, y quando no eſta ſuficientemente multiplicado el genero humano.

Acerca deſtas concluſiones ay algunas dificultades. La primera es porque los preceptos no tienen repugnancia, ni contrariedad cõ los diuinos conſejos como es coſa cierta ſegũ nueſtra fe. Y es coſa aueriguada, que ay conſejo de la virginidad, como lo enſeña San Pablo: luego no ay precepto de contraher matrimonio: porque el matrimonio particularmente conſummado es contrario a la virginidad.

1. Corin. cap. 7.

A eſta duda ſe reſponde, que el matrimonio, y la virginidad no tienen contrariedad ni repugnancia entre ſi, hablando moralmente. La razon es clara, porque quando obliga el precepto de matrimonio, por aquel tiempo guardar virginidad no es conſejo. Y quando es conſejo guardar la virginidad no obliga por entonces el precepto de matrimonio. Por lo qual el matrimonio y la virginidad no tienen contrariedad, hablando moralmente.

La ſegunda dificultad es, a que precepto del Decalogo pertenece el precepto de contraher matrimonio. Porque todos los preceptos naturales pertenecen a los preceptos del Decalogo.

A eſta duda algunos Doctores dizen, q̃ eſte precepto ſe reduze al precepto de amarſe a ſi miſmo, el qual precepto es como previo y antecedente a los preceptos del Decalogo. La razõ es porque eſta el hombre obligado a amarſe a ſi miſmo, y conſeruarſe en el ſer: y no ſe puede cõſeruar perpetuamente en el indiuiduo: luego haſe de conſeruar en la eſpecie. Otros Doctores enſeñan que ſe reduze al precepto de no matar. La razon es, porque como dize San Ambroſio el que no ſuſtenta el pobre, y le mantiene en la extrema neceſsidad le mata: anſi tambien, el que no conſerua la eſpecie en tan grande neceſſidad, es como matarla y acabarla. Otros Doctores dizen, y enſeñan, que eſte precepto ſe reduze al precepto del amor del proximo: porq̃ la conſeruacion y multiplicacion de la eſpecie en al-

en alguna manera pertenece al bien del proximo. Esta manera de dezir es bien probable y todas estas maneras de dezir tienen harta probabilidad.

La tercera dificultad es, si este precepto obliga a todos los hõbres. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentencia es. Este precepto de matrimonio no obliga a todos los hombres, y en particular, sino a la comunidad, y a los gouernadores de la comunidad. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y muchos discipulos de Sancto Thomas. Y parece que la tiene Cayetano, y Durando, y Escoto. Para declaracio desta sentencia aduierten estos Doctores con Sancto Thomas. Que las cosas necessarias son en dos maneras, vnas que son necessarias para la conseruacion del indiuiduo, como el comer: otras son necessarias para la comunidad, como la agricultura y el edificar. Las cosas necessarias de la primera manera caen debaxo de precepto, de tal suerte que obligan a todos. Todos estan obligados a comer para sustentarse, y conseruarse. Las cosas necessarias de la segunda manera caen debaxo de precepto: pero el tal precepto no obliga a todos en particular sino a la comunidad, y a los gouernadores de la comunidad. El matrimonio es necessario para el bien comun de la Republica. Por lo qual el tal precepto tan solamente obliga a la comunidad: y a los gouernadores de la comunidad. Esta sentẽcia tiene fundamento en la doctrina de Sancto Thomas. Que parece que lo enseña assi en el lugar citado de las Addiciones, y tambien de la Secunda Secundæ. Esto se confirma con la doctrina puesta. Porque las cosas que son necessarias para el bien comun, tan solamente obligan a la comunidad y a los gouernadores de la comunidad: necessario es para el bien comun de la Iglesia, que aya sacerdotes en ella, y assi ay precepto desto. Pero el tal precepto no obliga a los particulares. Porque no estã todos los particulares obligados debaxo de precepto a ser sacerdotes, sino tan solamente obliga el precepto a la comunidad, y a los gouernadores de la Iglesia, luego lo mismo sera del precepto de matrimonio: porque el matrimonio se ordena al bien comun de la republica.

Sot. in 4. dist. 26. q. 1. ar. 2. discipuli D. Thom. in add. q. 41. art. 1. Caiet. in 2. 2. q. 151. a. 1. Durand. in 4. dist. 26. q. 1. Scot in ea dd. q. 2.

La segunda sentencia es totalmente contraria a esta, que el precepto del matrimonio obliga a todos los hombres en particular. Esta sentencia es muy comun entre todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado de las Addiciones. El fundamento principal desta sentencia es, porque todos estan obligados a defender la Republica en caso de necessidad, como es cosa notoria: luego tambien estan obligados todos en particular a casarse en caso de necessidad, para conseruar la especie, y el bien comun. Y esto parece que enseña claramente Sancto Thomas en el lugar citado de las Addiciones en la solucion del primer argumento, quando dize, que en caso de necessidad todos estan obligados a casarse.

Otros Doctores enseñan otra sentencia, que tiene mucha afinidad con la primera y se reduze a ella, y por esso no la puse distincta. Esta sentencia dize tres cosas. La primera es, que el precepto de matrimonio de si principalmente y primero obliga a la publica potestad. La razon es, porque el matrimonio se ordena al bien comun de la Republica: y la publica potestad es la que principalmente ha de mirar por este bien comun. Dize lo segundo, que despues de multiplicada suficientemente la especie, la potestad publica se escusa deste precepto. La razon es, porque el fin del precepto es la conseruacio de la especie, y su multiplicacion se consigue por la voluntad de los particulares, como se escusa vn particular de dar limosna al que tiene grande necessidad, si otro le preuiene dando limosna al que tiene la tal necessidad. Dize lo tercero, que este precepto segundariamente obliga tambien a todos los particulares quando viniesse necessidad en la Republica, o la potestad publica con razon lo mandasse a los particulares, porque en el tal caso todos estan obligados a acudir al bien comun.

A esta dificultad se responde, que todas estas sentencias son probables, pero la segunda me parece la mas probable de todas. Esta resolucio se conuence de las razones hechas en fauor destas sentencias. La razon hecha en fauor de la segunda sentencia es mas fuerte, y assi aquella sentencia es mas probable. Al fundamento de la primera sentencia se respoede, q̃ Sancto Thomas habla de la circunstancia del tiempo presente, quando el genero humano esta suficientemente multiplicado. Porque en caso de necessidad obliga a todos los particulares, como lo enseña el mismo Doctor en la solucio del primer argumento. A la confirmacio se ha de respoder, que las cosas necessarias para el bien comũ caẽ debaxo de precepto, de suerte que obliga a todos, quando el hombre de si tiene suficiencia, y poder para las tales cosas. Esto se ve claramente en la defension de la Republica, que obliga a todos en particular, porque tienen poder y suficiencia para ello: luego de la misma suerte se ha de entender que todos los particulares estan obligados a conseruar el bien comun de la Republica por el matrimonio. Porque todos tienen suficiencia y poder para la cõseruacion de la especie.

La quarta dificultad es de los Religiosos, si ellos solos tan solamente estuuiessen en el mũdo, si en caso de necessidad, y que se acabasse el genero humano estarian obligados a casarse. Este caso moralmente hablando, no es posible, pero es necessario declararlo para explicar la fuerça deste precepto. En esta dificultad es la primera sentencia, que en el tal caso los Religiosos estan obligados a cõtraer matrimonio, y casarse. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y el Maestro Victoria, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon desta sentẽcia es, porque todos los Religiosos en vrgente caso de necessidad estan obligados a defender la Republica. Luego en caso de necessidad estã obligados a conseruarla. Esto se confirma porque el tal voto de religion esta hecho con esta condi-

Sot. loco cit. Victoria in relect. de matrim.

cion, como implicita sino fuere necessario lo cõtrario para el bien comun de la Republica. Luego en el tal caso el religioso estara obligado a casarse. Esta sentencia ansi declarada es probable.

A esta dificultad se respõde ser muy mas probable la segunda sentencia que en el tal caso los religiosos no se pueden casar ni tienen obligacion de casarse. Esta sentencia tienen muchos discipulos de Sancto Thomas, y Durando, y Palude. Prueuase lo primero, porque si en el tal caso vuiesse algunos casados esteriles no podrian deshazer el matrimonio, y casarse cõ otras personas, porque ya estan entregados. Luego lo mismo sera de los religiosos, porque los religiosos estan totalmente entregados a Dios. Lo segundo se prueua, porque la tal profession esta hecha sin ningun limite, ni condicion, ni auia obligacion de poner tal condicion, sino vuiera necessidad en la Republica. Lo qual consta por que vn hombre bien puede dar lo que es suyo absolutamente, y no tiene obligacion a poner condicion diziendo que lo da, sino fuere que despues aya alguna grande necessidad. Luego tambien el religioso se puede entregar totalmente a Dios, sin poner condicion alguna, y por consiguiente en el tal caso no estara obligado a casarse. A la razon de la contraria sentencia se responde, que los religiosos en caso de necessidad estan obligados a defender la propria patria. La razon es, porque para esto no estan imposibilitados: pero no pueden casarse ni cõtraer matrimonio en nuestro caso: porque en el tal caso estan imposibilitados para contraer matrimonio por el voto solemne de religion, que han hecho. A la confirmacion se responde facilmente, que el voto de religion esta hecho absolutamente, y sin cõdicion ninguna, como queda dicho conforme a nuestra sentencia.

Duran. in 4. dist. 36. q. 2. Palu. q. 2.

Quarta conclusion. El vso de matrimonio es licito y sancto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta conclusion se prueua. Lo primero de muchos lugares de la Sagrada Escriptura, en los quales claramente se dize. El acto matrimonial, es licito y sancto. S. Pablo enseña, que los casados estan obligados a el tal acto, y en otros lugares lo alaba. Lo segundo se prueua: porque la obra por la qual se conserua la especie humana es licita y sancta: y tal es el acto matrimonial. Luego la tal obra es licita y sancta.

D. Thom. in add. q. 4. art. 3.

D. Paul. 1 Corint. c. 7. ad Hebræ. 13.

De lo qual se sigue, que el contrato de matrimonio, q̃ se ordena de su naturaleza al vso matrimonial, es licito, y sancto. Esto cõsta del vso y consentimiento vniuersal de la Iglesia, y de la doctrina del Concilio Florentino, y Tridentino, en la sesion veynte y quatro, adonde alabã el matrimonio. Tambien consta de lo dicho porque el matrimonio de su naturaleza se ordena al acto matrimonial, que es licito y sancto. Luego el mismo contrato es licito y sancto.

La dificultad es. En el vso matrimonial a sabiendas se priua el hombre del vso de la razon por lo menos por algun breue espacio. Luego no es licito, como nõ es licito beuer mucho vino en cantidad, de suerte que se priue el hombre del vso de la razon.

A esta duda se responde, que ay grande diferencia entre lo vno y lo otro. Porque en el vso matrimonial, si se priua el hombre del vso de la razon nace del amor moderado, y templado de multiplicar la especie humana, y ansi es licito, y sancto: pero en el otro caso priuase el hombre del vso de la razon por el amor destemplado, y no moderado, que tiene al vino, y ansi no es licito. Para lo qual se ha de aduertir, que el vso matrimonial de su naturaleza se ordena a la cõseruacion, y propagacion de la especie humana: por lo qual nunca es pecado mortal el vso matrimonial, aunque se siga la priuacion del vso de la razon, sino es que se siga detrimento en el fin del matrimonio: pero el beuer de su naturaleza se ordena a la conseruacion y consistẽcia del indiuiduo. Por lo qual si para la conseruacion del indiuiduo, y su consistencia fuesse necessario beuer mucho vino de suerte que le embriagasse vn hombre, no seria pecado mortal.

Quinta conclusion. El vso matrimonial puede ser meritorio de la vida eterna. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada, y todos sus discipulos con el. Prueuase, porque el vso matrimonial es obra de la virtud de justicia, cõ la qual se paga lo deuido, y se cumple el tal precepto de justicia: luego es obra que puede ser meritoria. Pero hase de aduertir, que sera meritorio el tal acto, quando el casado llega a su propria muger por el fin del matrimonio, que es la conseruacion de la especie, y quando esto lo refiere al fin sobre natural de la caridad, que es el bien Diuino. Pero si algũ casado llega a su propria muger por la delectacion, que ay en la tal obra peca venialmente, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado: y si llegasse a su propria muger con tal afecto de deleyte, que esta aparejado para tener el tal acto con otra qualquiera que no sea suya, peca mortalmente por el mal afecto y desseo que tiene.

D. Thom. art. 4.

D. Thom. in addit. 4. art. 1. Magist. in 4. d. 26. q. 2. art. 3.

Cap. II. Del Matrimonio, en quanto Sacramento.

PRimera conclusion. Cierto es segun la Fe, que el matrimonio es verdadero sacramento de la nueua ley, que da gracia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente el Maestro de las sentencias. Prueuase de aquel lugar de San Pablo ad Ephesios quinto, *Sacramentum hoc magnum est.* En el qual habla el Apostol del sacramento del Matrimonio. Y el Concilio Florẽtino en aquel Decreto de vnione Armenorum, expressamente enseña, que en este testimonio se significa que el matrimonio es verdadero sacramento de la ley de gracia. Esto mismo enseña el Concilio Tridentino: luego el matrimonio es verdadero sacramento de la ley nueua, y que da gracia.

Conc. Tri. sess. 24. in decreto de sacramento matri-

gracia. Esto se confirma, porque estos mismos Concilios en estos lugares expressamente determinan, que el matrimonio es verdadero sacramento de la ley de gracia. Y en particular el Concilio Tridentino en otro lugar determina, que en la Iglesia ay siete sacramentos que dan gracia, y entre ellos cuenta el sacramento del matrimonio. Lo segundo se prueua con esta congruencia: porque era grandemente necessario que Christo nuestro señor instituyesse algun sacramento que diesse gracia para domar, y templar la concupiscencia, que se despierta en el vso del matrimonio: luego el matrimonio es verdadaro sacramento de la nueua ley de gracia.

Conc. Trid. sess. 7. can. 1.

Acerca desta conclusion es la primera dificultad, como se puede recebir precio y dote en el matrimonio, si es verdadero sacramento, que da gracia: porque es simonia recebir precio por la cosa espiritual, como se dira en la segunda parte desta Summa.

A esta dificultad se ha de dezir, que sin ningun rastro de simonia se puede lleuar dote en el matrimonio. En esta resolucion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. Lo segundo se prueua, porque la dote no se lleua por lo que tiene espiritual el matrimonio, sino por lo que ay en el mismo contrato natural. Tiene el matrimonio dos razones. La vna es de Sacramento, que da gracia. Segun esta razon es cosa espiritual y sobrenatural, por la qual no se puede lleuar ningun precio natural. La segunda razon es de contrato ciuil. Y segun esta razon puede auer precio, y dote sin rastro de simonia. Lo tercero, porque la dote se lleua por la obligacio perpetua a las cargas del matrimonio, y no por lo espiritual. El exemplo es en el sacerdote que dize Missa, porque no puede lleuar precio por lo espiritual, que ay en la Missa. Pero puedele lleuar por las cargas y obligaciones que puede auer en esso. Lo vltimo, porque no se lleua precio por el matrimonio, sino tan solamente por el deuido sustento: como el Sacerdote que dize Missa puede lleuar estipendio para su sustentacion.

La segunda dificultad es, porque si es sacramento, que da gracia, para vsar bien del matrimonio, y para que el vso del matrimonio se haga como conuiene, y con la deuida sanctidad, siguese que el casado, que vsasse del matrimonio y tuuiesse copula con su propria muger estando en pecado mortal pecaria mortalmente. Lo qual en ninguna manera se ha de admitir. Que esto se siga se prueua: porque el sacerdote, que ministra de oficio algun Sacramento en pecado mortal peca mortalmente, porque le dieron gracia en su ordenacion para administrar deuidamente los Sacramentos. Luego si al casado le dieron gracia para vsar sanctamente del matrimonio peca mortalmẽte, si vsa del en pecado mortal.

A esta duda se responde, que de ninguna manera peca mortalmente. La razon es, porque para que el acto y obra, para la qual se da gracia, sea pecado mortal, hecha en pecado mortal, es necessario, que sea obra sagrada, como hazer algun sacramẽto, o por lo menos ministrarle: de lo qual deziamos arriba, en el tratado de sacramentos en comun: y el vso matrimonial, como consta, no es obra sagrada: y ansi no es pecado mortal vsar del matrimonio en pecado mortal. El exemplo es facil en el Confirmado, que professa la Fe estando en pecado mortal. El qual no peca mortalmente, aunque le dieron gracia en la Confirmacion para hazer deuidamente la tal obra, porque el professar la Fe no es obra sagrada, esto es, no hazer Sacramento ni ministrarlo. De lo qual se suelta la razon de dudar. Siendo Sacramento es necessario declarar que sea tan solamente sacramento, y que juntamente cosa y sacramento, y finalmente que sea la cosa tan solamente significada por el sacramento, porque todos los sacramentos han de tener estas tres cosas.

Segunda conclusion. Sacramento tan solamente en el matrimonio son las expressiones, y declaraciones sensibles del consentimiento interior de los contrahentes. De suerte, que las declaraciones exteriores con que declaran de presente que se quieren casar y de hecho se casan, es verdadero sacramento de matrimonio. El contracto de matrimonio tiene razon de verdadero sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del quinto argumento, y siguenle todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. Esta conclusion se prueua, porque en los sacramentos de la nueua ley aquello tiene razon de sacramento tan solamente, que es por si sensible, como se ve en el sacramento del Baptismo en el qual el lauatorio exterior junto con la forma tiene razon de sacramento tan solamẽte. Y estas expressiones, y declaraciones son sensibles por si: como es cosa notoria: luego tienen razon de sacramento tan solamente. De lo qual se han de ver mas razones en mi tratado de matrimonio.

Tratado de matrimonio, q. 41. art. 1. dubio 3. cap. 1.

Tercera conclusion. La conjunction marital, y vinculo, y lazo perpetuo que resulta del contrato matrimonial, tiene razon de sacramẽto, y cosa juntamente. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, como se puede ver en el lugar citado. La razon es, porque en qualquier sacramento, *res & sacramentum simul*, es lo que es significado por el sacramento y juntamente significa otra cosa, como ya hemos dicho muchas vezes. Y es assi que aquel vinculo marital se significa por el contrato matrimonial, y el significa la gracia y la conjunction, y vnion de Christo con la Iglesia: luego es juntamente sacramento, y cosa significada por el sacramento.

Quarta conclusion. En este sacramento lo que es tan solamente significado, es la gracia, que causa este sacramento. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en todos los sacramentos la gracia es cosa tan solamente significada: luego lo mismo sera en este sacramento. Qual sea la gracia que

se da en este sacramento lo diremos luego, quá do se trate del efecto deste sacramento.

Quinta conclusion. Este sacramento del Matrimonio tan solamente es vno. Esto enseñan comunmente los Doctores, y yo lo trato muy en particular en la dificultad citada en la solucion del tercer argumento: alli se podra ver. La razon es, porque ambas las expresiones, y declaraciones de los consentimientos se juntan para hazer vn sacramento entero.

La dificultad es, porque este sacramento se recibe en dos subjectos, que son el marido y la muger, y causa dos gracias en ambos a dos. Luego no es vn sacramento sino dos, porque ningun sacramento ay, que se reciba en dos subjectos, ni cause dos gracias. Luego no es vn sacramento sino dos.

A esta dificultad se responde, que este sacramento tiene esta particularidad que tiene por subjecto adequado marido y muger y la gracia sacramental, que causa este sacramento se recibe en ambos a dos, y en razon de efecto deste sacramento es vna entera y perfecta.

Sexta conclusion. El matrimonio, no fue instituydo sacramento antes de la ley nueua. La razon es, porque todos los sacramentos de la ley nueua los instituyo Christo, como luego diremos, y el matrimonio es sacramẽto de la ley nueua. Luego no fue instituydo antes de Christo. Esto consta tambien, porque ni en el estado de la innocencia, ni de la ley de naturaleza, ni de la ley antigua vuo tal sacramento. Luego cierta cosa es, que no fue instituydo sacramento antes de la ley de gracia.

Septima conclusion. El sacramento del matrimonio lo instituyo Christo nuestro Señor en la ley de Gracia. Esta conclusion determina el Concilio Tridentino hablando de todos los siete Sacramentos de la ley de Gracia, y en particular del sacramento del Matrimonio. La razon es clara, porque fundar la Iglesia es proprio de Christo: luego el instituyr los sacramentos de la Iglesia, que son los fundamẽtos della.

Conc. Trid. sess. 7. can. 1. & sess. 24. in doctr. de sacramento matrimonij.

Octaua conclusion. No es cierto segun la Fe quando instituyo Christo este sacramento, en la ley nueua, ni tampoco a donde. Esta conclusion se prueua, porque entre los Doctores ay diuersos pareceres. Vnos dizen que en las bodas, quando conuirtio el agua en vino. Otros enseñan, que lo instituyo quando por San Matheo dixo. *Quos Deus coniunxit homo non separet.* Otros dizen, que despues de la Resurrection quando hablaua con los Apostoles del Reyno de Dios. Esto es de la Iglesia. El Padre Maestro Soto acepta aquel segundo modo de dezir, de suerte, que es cierto segun la fe, que el sacramẽto del Matrimonio fue instituydo por Christo nuestro Señor, pero no es cierto segun la Fe, quando, y adonde se instituyo: porque esto segundo no era tan necessario saberlo.

Matth. c. 19.

Sot. in 4. dist. 26. q. 2. art. 2.

Nona conclusion: Cierto es segun la fe, que el sacramẽto del Matrimonio da gracia a aquellos, q̃ no ponen impedimẽto, y esto por su fuerça y virtud, y como dizẽ los Theologos, *ex opere operato*. Esta conclusiõ determina el Concilio Tridẽtino, hablãdo de todos los siete Sacramẽtos en comũ. La razon es, porq̃ todos los sacramentos dan gracia como queda determinado. Luego lo mismo sera deste sacramento: pero es necessario declarar mas en particular este efecto del sacramento del matrimonio.

Conc. Trid. sess. 7. c. 8.

Decima cõclusiõ. El sacramẽto del matrimonio tiene proprio y particular efecto de gracia distincto de los demas sacramentos. La razon es, porq̃ es distincto de los demas, como es cosa notoria. Luego da distincto efecto de gracia.

Vndecima conclusion. El proprio, y particular efecto de gracia deste sacramento, es la gracia, que se da a los casados a manera de vinculo, y lazo, la qual se ordena a vsar bien, y santamente del matrimonio. De suerte, que en ambos a dos los casados causa gracia para este efecto. Pero aquellas dos gracias tienen vna manera de vnidad de tal suerte, que absolutamente se llaman vna gracia sacramental ordenada a vn mismo efecto. De lo qual se sigue, que si el vno de los contrahentes llega dispuesto para recebir el sacramento del matrimonio, y el otro no, al vno da gracia, y al otro no, y entonces el sacramento queda como imperfecto, porque su proprio efecto es la gracia, que se da a ambos a manera de vinculo y de lazo.

Duodecima conclusion. Para recebir el sacramento del matrimoniõ dignamente es necessaria contricion en los contrahentes, si precedio pecado mortal, y no basta atricion. La razon es, porque este sacramento no es de muertos, ordenado a quitar los pecados del alma, sino es sacramento de viuos. Luego supone gracia en el alma. De suerte, que si los contrahentes llegassen en pecado mortal a este sacramento pecarian mortalmente pecado de sacrilegio, por recebir indignamente este sacramento, y no se les daria gracia. Hase de aduertir, que el sacramento del Matrimonio se celebra quando delante del proprio Cura y los testigos declarã su consentimiento, y no quando los velan en la Iglesia. Por lo qual los proprios Parrochos auian de aduertir a sus subditos, que es necessario sopena de pecado mortal, que esten en gracia de Dios, quando contrahen delante del Parrocho, y de los testigos: y que sino lo estan pecã mortalmente.

Tercia decima conclusion. No es necessario, q̃ se confiessen antes de recebir este sacramẽto, aunq̃ aya auido pecado mortal: pero seria bonissimo consejo, que se confessassen. La primera parte desta conclusion es certissima, porque solamente ay precepto antes de llegarse a recebir el Sanctissimo Sacramento del Altar, por su estraña pureza, pero para los demas basta tener contricion de los pecados, aunq̃ sean mortales. La segũda parte se prueua, porque es cosa muy dificultosa tener contricion, auiendo precedido pecado mortal, y la atricion junta con el sacramento de la penitencia equiuale a cõtriciõ. Luego consejo muy saludable seria, confessarse antes del sacramento del Matrimonio. Y el Concilio Tridentino reformando los abusos del Matrimonio da por consejo, y amonesta que

ta que se confiessen, y comulgen antes de contraher el matrimonio.

Quarta decima conclusion. Para recebir este sacramento dignamente, y con merito no es necessario que los que le reciben tengan actual intencion a cosa sobrenatural: sino basta que pretendan hazer lo que haze la Iglesia: como acontece en los demas sacramentos: porque alli implicitamente se pretende fin sobrenatural: pero es necessario que por lo menos tengan virtual intencion de recebir este sacramento, no con afecto de deleyte, sino para gloria de Dios, y augmento de la naturaleza humana, que es el fin pretendido por la Iglesia.

Quinta decima conclusion. Muy probable cosa es, que el sacramento del matrimonio, q̃ se recibio indignamente de suerte que no dio gracia, si despues se quita el impedimento, da gracia. La razon es, porque en este sacramento se da gracia para vsar bien del matrimonio, y para que el vso del matrimonio se haga deuidamente. Luego probabilissima cosa es, que este sacramento hara despues su efecto, quando se quitare el impedimento: porque de otra manera, quedarian defraudados desta gracia que se da para vsar bien del matrimonio.

Acerca destas conclusiones ay algunas dificultades. La primera es, qual es la materia, y forma deste sacramento. En esta dificultad la primera sentencia es, que este sacramento no consta de materia y forma, como constan los demas sacramentos. Esta sentencia tiene Durando. El fundamento desta sentencia es, porque este Doctor tiene por opinion que el matrimonio no es sacramento de la misma razon que los demas sacramentos. Esta sentencia es falsa, y mas que falsa, como lo enseñan todos los Doctores de nuestro tiempo. Porque todos ellos enseñan ser error dezir, que el sacramento del matrimonio no consta de materia y forma, ni es sacramento de la misma razon con los demas sacramentos. Porque el Concilio Tridentino en el decreto de la vnion de los Armenos, expressamente determina, que todos los sacramentos de la nueua ley constan de materia y forma, y de cosas, y de palabras: y es cosa cierta y averiguada en la fe, que el matrimonio es sacramento de la nueua ley. Luego cierto es, que tiene materia y forma. Por lo qual el fundamento de la sentẽcia de Durando es muy falso.

Durad. in 4. d. 1. q. 3 & d. 26. q. 3.

La segunda sentencia es, que los consentimientos interiores de los contrahentes son materia deste sacramento, y la forma son las palabras, ô señales exteriores, con que declarã estos consentimientos. Esta sentencia tiene Capreolo, y Nauarro, y la glossa. La razon es, porque aquello tiene razon de materia, que recibe perfeccion, y razon de forma, que la da. Y es assi que el consentimiento interior en razon de señal sensible recibe perfeccion de la señal exterior: porque el consentimiento interior por si mismo no puede ser seña sensible. Luego el consentimiento interior tiene razon de materia y la señal exterior de forma. Esta sentencia es falsa. Esto enseñan todos los Doctores modernos. La razon es, porque el consentimiento interior no tiene razon de sacramento, ni el sacramento de matrimonio supone por el cõsentimiento interior, como es cosa notoria. Luego el tal consentimiento no tiene razon de materia deste sacramento. A la razon desta sentencia se responde facilmente, que el consentimiẽto interior pertenece a la materia deste sacramento, y por esta razon se perficiona en razon de señal sensible, por las señales exteriores. El exemplo es claro en la contricion, la qual no es la materia del sacramento de la penitencia, sino pertenece a la materia del tal sacramento: y por esta razon tiene razon de señal sensible por la confession exterior.

Capreo. in 4. d. 26. q. vlt. art. 3. Nauar. in Manual. c. 21. nu. 20. Gloss. in c. tua nos de spõs. libut.

La tercera sentencia es al contrario, q̃ la materia deste sacramento son las palabras, ô señales exteriores, y el interior cõsentimiẽto tiene razõ de forma. Esta sentencia tiene Maiores. La razon desta sentencia es porq̃ aquello tiene razon de materia, que es mas imperfecto, y se determina por otra cosa: y aquello tiene razon de forma q̃ es mas perfecto, y determina, y es assi q̃ las palabras son mas imperfectas que el consentimiento interior. Porque el consentimiento interior espiritual, y las palabras son materiales, y se determinan por el interior consentimiento, luego el interior consentimiento tiene razon de forma, y las palabras de materia. Esta sentencia no es verdadera, y conuẽcese con la razon hecha contra la sentencia passada.

Maior. in 4. dist. 26. q. 1.

La quarta sentẽcia es. Que la materia deste sacramento es los cuerpos de los contrahentes, ô las personas que se entregã por el matrimonio. Esta sentencia tiene Paludano, y Adriano, y Couarruuias, y Palacios. Y la forma dizen algunos que son los consentimientos explicados por las palabras. La razon desta sentencia es, porque en los contratos la materia es la cosa q̃ se entrega, y la forma las palabras, ô señales exteriores, con que se entrega, como es cosa notoria en todos los contratos. Luego lo mismo sera en el contrato del matrimonio: y por consiguiente en el sacramento del matrimonio. Esta sentencia no es verdadera, hablando de la materia proxima deste sacramento. Lo qual se declara despues mas en particular.

Palud. in 4. d. 26. q. 4. Adrian. q. 1. ad secundũ. Couar. super quartum de retaliõ p. 2. nu. 8. Palac. in 4. dist. 26. part. 1.

La quinta sentẽcia es. Que los actos de los cõtrahentes son la materia deste sacramento, y que la forma se tiene de parte del sacerdote que es ministro de la Iglesia, el qual ha de pronunciar algunas palabras que tienen razon de forma. El exemplo es en el sacramento de la penitencia, en el qual los actos del penitente tienen razon de materia, y la forma la pone el sacerdote. Esta sentencia tiene Cano. Y por esta sentencia trae el Maestro Cano algunos Doctores. La razon desta sentencia es, porque si el matrimonio es sacramento de la Iglesia. Luego es necessario q̃ lo ministre el ministro de la Iglesia. Desta sentencia diremos en lo siguiente.

Canus relect. de sacrament. in genere part. 1. ad prim. & li. 8. de locis c. 5.

Para declaracion de la verdad hemos de dezir algunas cosas.

Digo lo primero, q̃ los contrahentes no son

materia proxima deste sacramento, sino son materia remota. La razon es, porque la materia proxima del sacramento es aquella, de que se compone el sacramento, como se ve en todos los sacramentos: y cosa cierta es, que el sacramento del matrimonio no se compone de los mismos contrahentes. Luego los contrahentes no son materia proxima. Que los contrahentes sean materia remota deste sacramento, se conuence, porque por los actos de los contrahentes se entregan los cuerpos, y las personas, Luego son materia como remota. De suerte, que como en el sacramento de la Penitencia los pecados son materia remota, y los actos del penitente proxima: ansi tambien en el sacramẽto del matrimonio los contrahentes son materia remota, y los actos con que se entregan son materia proxima.

Digo lo segundo. La materia proxima deste sacramento son los actos de los contrahentes, y las expresiones, con que declaran sus consentimientos. Esta sentencia es de Sãcto Thomas, y la tiene Capreolo, y Victoria, y el Maestro Soto, y la siguen todos los discipulos de Sancto Thomas, y comunmente los Doctores. La razon desta sentencia es, porque el sacramento supone y se verifica de la materia proxima, como se ve claramente en el sacramento del baptismo que supone y se verifica del lauatorio que es la materia proxima y el Sacramento del matrimonio verificase del contrato, y de las expresiones de los contrahentes, luego las tales expresiones son materia proxima del sacramẽto del matrimonio. Desta conclusion se sigue que el sacramento del matrimonio no se puede iterar acerca de las mismas personas, como se puede iterar el sacramento de la Penitencia de los mismos pecados. La razon es, porque el cõtracto del matrimonio no se puede repetir acerca de las mismas personas. Porque si vna vez han contraydo matrimonio, no pueden boluer a contraher, ni tiene fuerça de contrato. Pero de los mismos pecados puede vno tener muchas vezes contricion, y dolor, y puede repetir la confesion. Es necessario dezir algo de la forma deste sacramento.

D. Tho. in 4. dist. 26. q. 2. ar. 1. ad primũ & secundum. Capreo. vbi sup. Sot. in 4. dist. 26. q. 1. ar. 1.

Digo lo tercero. La forma deste sacramento no se tiene de parte del sacerdote, ni consiste en algunas palabras que se tengan de parte del sacerdote. Esta resolucion es comun entre todos los Doctores, particularmente despues del Concilio Tridentino. La razon es, porque los contrahentes con sus palabras, o señales suficientemente significan la conjuncion marital y el efecto del sacramento: luego las palabras del sacerdote no son necessarias como forma del sacramento. Porque si fuessen necessarias desta manera, serian necessarias para significar el efecto del sacramento. Esto tengo por tan verdadero que lo contrario no lo tẽgo por probable sentencia. Digo lo quarto. La forma del matrimonio en razon de sacramento, consiste en las palabras, o señales exteriores cõ que los contrahentes declaran sus consentimientos. Esta sentencia enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. La razon es, porque Christo nuestro Señor en la ley Euãgelica no hizo mas que leuantar el contrato de matrimonio a razon de sacramento de la nueua ley. Luego la materia y forma del tal sacramento consiste en la razon del contrato, y no en las palabras del sacerdote. Y por consiguiente las señales exteriores, o palabras cõ q̃ los contrahentes declarã sus consentimientos, tienen razon de forma.

D. Tho. in addit. q. 42. art. 2. ad primũ & q. 45. art. 5.

Toda via queda dificultad: porque como que da dicho, las expresiones, y declaraciones de los contrahentes, tienen razon de materia proxima deste sacramento, luego no pueden tener razon de forma, porque la materia y forma son cosas diuersas.

A esta dificultad se ha de responder con el Padre Maestro Soto, y con todos los discipulos de Sancto Thomas, esto tiene dos declaraciones. La primera es, que la declaracion del consentimiento del primer contrahente tiene razon de materia y la del segundo de forma. La razon es, porque la segunda en alguna manera determina la primera: y ansi tienen razon de forma, y la primera de materia. Esta exposicion tiene alguna dificultad. Lo primero, porque estas declaraciones, y expresiones de los contrahentes ygualmente se han en orden al matrimonio aun en razon de sacramento: luego no ay razon, porque la vna tenga razon de materia, y la otra de forma. Porque la materia y forma no concurren igualmente a componer. Lo segundo, porque puede acontecer, que ambos contrahentes juntamente declaren sus consentimientos: luego en el tal caso la vna declaracion no tendra razon de materia, y la otra de forma.

Sot. in 4. d. 26. q. 3. art. 1.

La segunda exposicion mas probable, y mas conforme a razon es, que las declaraciones, y expresiones de los mismos contrahentes sean como materia, y forma, vna respecto de otra, y la vña determina a la otra, y al contrario, para lo qual se ha de aduertir, que cada vno de los contrahentes, quando declara su voluntad y consentimiento haze dos cosas. La vna es darse y entregarse al otro contrahente. La segunda es, aceptar y recebir la donacion, y entrega que haze el otro contrahente. De suerte, que bien mirado, y considerado la declaracion y expension de cada vno de los contrahentes tiene como dos razones, porque tiene razon de donacion, y aceptacion. Viniẽdo a nuestro proposito, por la parte que tiene razon de donaciõ tiene razon de forma, porque tiene razon de cosa mas perfecta, y por la parte que tiene ser aceptacion tiene razon de materia, y de cosa imperfecta: de manera que de ambas partes ay razon de materia, y de forma, porque se determinan ambas las expresiones, segun estas diuersas razones. Exemplo desto puede auer en las cosas naturales, quãdo de dos figuras se haze vna tercera, aquellas dos figuras se determinan, y se han como materia y forma en alguna manera. Desta misma suerte en el sacramento del matrimonio q̃ es como vna cosa artificial las expresiones, y declaraciones de los contrahentes se han

han como materia y forma, y se determinan. Tambien puede ser el exemplo en el sacramento del altar, en el qual ay especies de pan, y especies de vino, y las vnas especies determinan a las otras, y al contrario y se han como materia, y como forma. Pero hase de aduertir, que las expresiones, y declaraciones de los contrahentes no tienen razon de materia ni de forma, sino es con ordē a la presencia del sacerdote. Por que, como diremos abaxo, despues del Concilio Tridentino no ay verdadero sacramēto de matrimonio, sino es que estē presente el sacerdote. Por lo qual las expresiones, y declaraciones del consentimiento interior han de dezir orden a la presencia del sacerdote, para tener razon de materia y forma. De lo dicho se colige claramente, que en este sacramento ay vna cosa particular, que no la ay en los demas sacramentos, y es que la materia y forma se tiene de parte de los que reciben el sacramento, y no de parte del ministro de la Iglesia, como declararemos luego mas extensamente.

La segunda dificultad es, qual es el ministro deste sacramento, si es el sacerdote ministro de la Iglesia, o los contrahentes. La razon de dudar es, porque el sacramento es vna obra sagrada: luego necessario es que el ministro sea cosa sagrada.

A esta dificultad se ha de responder, que el ministro deste sacramento son los contrahentes y no el sacerdote, que se halla presente. Esta resolucion es comun entre todos los Doctores muy particularmente despues del Concilio Tridentino. Prueuase lo primero, porque la tal materia y la forma deste sacramento la ponen los mismos contrahentes, y no el sacerdote: luego los contrahentes son ministros deste sacramento, y no el sacerdote. Porque aquel es verdadero ministro del sacramento, que pone la materia y forma, o por lo menos la forma. Esto se confirma, porque el sacerdote no haze cosa alguna de las que pertenecen al sacramento, porque no haze la materia, ni la forma, ni la aplica: luego no es ministro del sacramento. Lo segundo se prueua: porque antes del Concilio Tridentino auia verdadero sacramento de matrimonio sin sacerdote, ni ministro de la Iglesia, como se determina abaxo. Luego el ministro del matrimonio en razon de sacramento no es sacerdote, sino los contrahentes, que ponen la materia y la forma.

A la razon de dudar en contrario se ha de responder, que la accion sagrada que se halla en el sacramento del matrimonio, no se dize sagrada, porque sea autor della ministro cōsagrado: sino llamase sagrada, porque la leuantō Christo a la razon sobrenatural de sacramento. Esto se vee claramente en el sacramento del baptismo, quando lo ministra algū seglar. En el tal caso es accion sagrada, y con todo esso el ministro no esta consagrado. De la misma suerte se ha de dezir en el sacramento del matrimonio.

Desta resoluciō se colige claramente, q̄ el sacerdote q̄ assiste al sacramento del matrimonio no peca mortalmente aunq̄ este en pecado mortal. La razon es, porque en el tal caso no haze obra ninguna sagrada, ni ministra sacramento. Verdad es que assiste al tal sacramento como testigo honorifico, y sagrado como testificando que el tal matrimonio es sacramento.

Pero podria auer dificultad de los mismos contrahentes, si pecan mortalmente en razon de ministros deste sacramento, quando contrahen en pecado mortal. Dixe en razon de ministros de sacramento, porque cosa cierta es, y aueriguada, que pecan mortalmente contrahendo en pecado mortal, porque reciben el tal sacramento en pecado mortal. La duda es, si como ministros del tal sacramento pecan mortalmente ministrando el sacramento del matrimonio en pecado mortal. La razon de dudar es, porque ministran vn sacramento en pecado mortal: luego pecan mortalmente. Esto se confirma porque el sacerdote quando dize Missa no solamente peca mortalmente recibiendo el sacramento del altar en pecado mortal, sino tambien ministrando el mismo sacramento, y haziendole. Luego lo mismo sera de los contrahentes que pecan mortalmente, recibiendo el matrimonio en pecado mortal, y tambien ministrandole.

A esta duda se responde facilmente, que los contrahentes tan solamente pecan mortalmente recibiendo este sacramento en pecado mortal, y no pecan mortalmente ministrandole en pecado mortal. De suerte, que el pecado de sacrilegio, q̄ cometen los contrahentes, que contrahen en pecado mortal, no tiene dos razones de sacrilegio, sino vna tan solamente. Esta resolucion tienen comunmente todos los Doctores. La razon es porque los contrahentes no estan consagrados con alguna consagracion particular, para administrar el sacramento del matrimonio. Luego no pecan mortalmente por ministrarle en pecado mortal. Porque como queda dicho en la materia de sacramentos en comun, para q̄ sea pecado mortal el ministrar algun sacramento en pecado mortal, es necessaria condicion que el que le ministra este consagrado con alguna consagracion particular para administrarle. De lo qual se responde bien facilmente a la razon de dudar. A la confirmacion se responde tambien de lo dicho. Porque el sacerdote esta consagrado con vna particular consagracion para administrar, y hazer y cō stituyr el sacramento del altar, lo qual no estan los contrahentes.

Sigueſe lo segundo, que como començamos a dezir, en este sacramento el ministro de la Iglesia no pone la materia ni la forma, sino solos los contrahentes. Porque como queda dicho en la materia de los sacramentos en general ay tres maneras de sacramentos. Vnos, en los quales la materia y forma pone el ministro de la Iglesia, como se vee en el sacramento de la confirmacion, en el qual la forma, y la materia la pone el Obispo, y lo mismo es de otros sacramentos. Otro sacramento ay, en el qual el ministro Eclesiastico pone la forma, y la materia no la pone el ministro Eclesiasti-

co,como se ve en el sacramento de la Penitencia,en el qual la absolucion pone el sacerdote, pero la materia la pone el penitẽte. Porque los actos del penitente son la materia del tal sacramento.Otro sacramento ay,en el qual el ministro de la Iglesia no pone la materia, ni la forma:como se ve en el sacramento de Matrimonio,como queda ya declarado. Siguese lo tercero, que las palabras que dize el sacerdote. *Ego vos coniungo*, no son parte essencial ni materia ni forma deste sacramento, como lo dizen comunmẽte todos los Doctores, y se dira mas extensamente abaxo,aunq̃ el Concilio Tridentino mãda q̃ el sacerdote diga aquellas palabras.

Con.Trid. sess.24.ca. 1.

Decima sexta conclusion.El sacramento del matrimonio tiene su especifica y particularissima razon de sacramento de la nueua ley en quãto significa la conjuncion, y vnion de Christo con la Iglesia, y el amor que ha de auer entre los contrahentes,y que ha de causar Christo en ellos por su gracia.Esta conclusion esta declarada muy a la larga en el tratado mio de Matrimonio.Prueuase lo primero del derecho, en el qual bien claramente se determina esta conclusion.Lo segundo se prueua porque como queda dicho en la materia de sacramentos en comun,aunque es verdad, que la significacion de los sacramentos depende del beneplacito de Christo, con todo esto siempre Christo instituyo los sacramẽtos de la nueua ley en cosas que tuuiessen alguna manera y aptitud y semejança para significar el efecto del mismo sacramento. Como se ve claramente en el sacramento del Baptismo,en el qual el lauatorio exterior tiene proporcion y vna manera de semejança con el lauatorio interior, que significa: y el contrato del matrimonio tiene proporcion y semejança con la conjunction, que tiene Christo con la Iglesia,y con el amor que se deuen tener los cõtrahentes. Luego la especifica y particularissima razon deste sacramento es significar estas cosas.

In tract. de matri. q.42. art. 1. dub.5. Cap.debitum de bigamis nõ ordinandis capit. cum societas 17.q. 2.

Decima septima conclusion. El sacramento del Matrimonio si se considera en razon de sacramento de la nueua ley,tiene el infimo lugar entre todos los sacramentos. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y yo muy particularmente en el tratado de matrimonio en el lugar citado dubio sexto.La razon es,porque el sacramento del matrimonio en razon de señal practica que haze lo que significa,tiene el infimo lugar, porque da el menor grado de gracia entre todos los sacramẽtos de la nueua ley como luego diremos:luego tiene el infimo lugar entre todos los sacramentos.

D.Tho.3. p.q 5.art. 1.& 2.

Pero hase de aduertir,que el sacramento del Matrimonio tiene vna grande excelencia entre todos los sacramentos de la nueua ley en razon de señal especulatiua. Porque significa la purissima conjunction, y vnion del Verbo Diuino co la humanidad,y de Christo con la Iglesia. Por esta razõ el Apostol San Pablo llama al Matrimonio sacramento grande por excelencia.Esta significacion tan espiritual, y de cosas tan espirituales junto Christo al sacramẽto del Matrimonio para leuantar la mente de los contrahentes. La razon desto fue porque el matrimonio de su naturaleza se ordena a la copula carnal,que es vna obra que grandemente oprime la mente a los casados, por ser ella vna obra muy crassa y material.Y para leuantar la mente de los casados aun en la obra ordeno el Autor de la gracia,que el matrimonio en razon de sacramento significasse cosas tan puras, y tan espirituales, y tan leuantadas de los sentidos: para que desta manera se purificasse, y como espiritualizasse la tal obra crassa, y material considerando tan alta significacion.

Ad Epbe. cap.5.

La duda es,si todo matrimonio entre los Fieles baptizados tiene razõ de sacramẽto. En esta dificultad la primera sentencia es,q̃ no todo matrimonio entre los Fieles baptizados es verdadero sacramento.Particularmente afirman esto del matrimonio que se contrae entre los ausentes por procurador, como se suele contraer muchas vezes. Esta sentencia tienen muchos Doctores,y entre ellos la tiene Cayetano, Durando el M. Cano,y el M. Victoria, y Fr. Martin de Ledesma.Y esta sentencia tiene algunos fundamentos. El primer fundamento es, porq̃ ningun otro sacramento se puede recebir por los procuradores, y en aunsencia, como se ve claramente en todos los sacramẽtos, y particularmente tiene esto verdad del sacramẽto de la Penitencia. Y la razon es,porque el recebir el sacramento es cosa personal,que no se puede recebir por otro. Luego el sacramento del Matrimonio no se puede celebrar entre ausentes, ni por procuradores.Lo segundo, porque bien assi como el matrimonio es vn contrato natural, q̃ se haze y celebra entre los contrahentes: assi tambien en el sacramento de la Penitencia en vn juyzio,tiene vna manera de sentencia la absolucion.Y aunq̃ es verdad q̃ a la razon de juyzio, y sentencia, no le repugna,q̃ sea entre ausentes:pero por ser sentẽcia y juyzio sacramental le repugna,hazerse entre ausentes,como tienen todos los Doctores: luego lo mismo sera del Matrimonio,porque es la misma razon.Lo tercero,porque la razon de contrato, y la razõ de sacramento, son grandemente diferentes, y muy diuersas, como es cosa notoria. Luego puede vno pretender hazer contrato de matrimonio,y no sacramento: y por consiguiente tẽdra razõ de cõtrato,y no de sacramento. Otros fundamẽtos tiene esta sentẽcia, q̃ yo põgo mas a la larga en el tratado de matrimonio en el lugar citado.La segunda sentencia es de algunos Doctores modernos q̃ enseñã q̃ el matrimonio q̃ se hazia por procuradores, y en ausencia antes del Concilio Tridentino era verdadero cõtrato de matrimonio, y verdadero sacramẽto: pero despues del Concilio Tridẽtino, enseñan que no es verdadero contrato de matrimonio, ni verdadero sacramento. El fundamento desta sentẽcia es,porq̃ el Cõcilio Tridẽtino parece q̃ pide la presencia de los contrahẽtes, para la razon de matrimonio. Dize el Concilio que el Parrocho q̃ ha de estar presente, ha de pregũtar al varon, y a la muger si quieren contraher.

Caieta.in opusc. de matri.q.1 Duran in 4.dist.26. q.3. Canus li. 8. de locis cap.5.& in relect. de pœni. par 3.Victoria in Sum. nu. 122.Martin. de Ledesma in 2.tom.sui quart, q. 44.ad 8.

Conc. Trid. sess.24.c. 1.

En

En lo qual se da á entender que el varon y la muger han de estar presentes. Luego segun el Concilio Tridentino el matrimonio celebrado por los procuradores y en ausencia, no es verdadero sacramento. En esta dificultad se ha de suponer como cosa cierta que el matrimonio que se celebra en ausencia, y por procuradores, sino esta presente el parrocho, y dos, o tres testigos, no es verdadero sacramento, como lo diremos muy extensamente abaxo en su lugar, porque esto lo tiene assi ordenado el Concilio Tridentino. Esto supuesto.

Digo lo primero, que la primera sentencia tiene alguna probabilidad. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores que tienen esta sentẽcia, y con las razones hechas en su fauor. Segũ esta sentẽcia se ha de dezir q̃ Christo nuestro Señor no leuanto a razon de sacramento todo contrato de matrimonio, sino tan solamente el que se haze en presencia.

Digo lo segundo, que es muy mas probable, y casi cierto, que todo contrato de matrimonio tiene verdadera razon de sacramento, aun que se haga en ausencia, y por procuradores. Esto enseña Sancto Thomas, y comunmente sus discipulos, particularmente el Maestro Soto. Esta sentencia tiene Couarruuias, Palacios, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon desta sentencia es, porque Christo nuestro Señor, en la ley Euangelica no hizo mas que leuantar la razon del contrato natural de matrimonio a ser sacramento. Luego todo contrato de matrimonio tiene verdadera razon de sacramento. Lo segundo, porque la gracia que se da en el sacramento del matrimonio se ordena al buen vso del matrimonio, y para que el tal vso se haga deuidamente. Luego todo contrato de matrimonio tiene verdadera razon de sacramento, y se da gracia en el, porque todo matrimonio se ordena al vso. Lo tercero se prueua del vso de toda la Iglesia, y del consentimiento della, que tiene por verdadero sacramento el matrimonio, que se celebra en ausencia, y por los procuradores.

D. Thom. addit. q. 42. art. 3. Sot. in 4. d. 27. q. 1. art. 3. Couar. super quartum decretalium p. 2. c. 1. n. 5 Palac. in 4. dist. 26. disp. vni. Nauar. in Man. Hispan. fol. 49.

De lo qual se sigue contra la segunda sentencia, que el matrimonio celebrado por los procuradores delante del parrocho, y dos o tres testigos, es verdadero contrato de matrimonio, y verdadero sacramento, aun despues del Concilio Tridentino. Esto consta del vso de toda la Iglesia. Porque despues del Concilio Tridentino no se celebran matrimonios por los procuradores, y en ausencia. Y la razon y fundamento de aquella segunda sentencia no conuence. Porque el parrocho puede preguntar a los procuradores, que tienen poder del varon, y de la muger. Y assi se verifica lo que dize, y determina el Concilio Tridentino, que el sacerdote, que se halla presente al matrimonio, ha de preguntar al varon, y a la muger, si quiere contraher. Porque los procuradores que estan presentes se substituyen en lugar del varon, y de la muger.

Pero han se de aduertir algunas cosas acerca del matrimonio, que se contrahe por procuradores. La primera es la que aduierte Soto en el lugar citado, que es muy buen consejo, que quando el matrimonio se contrahe por procuradores, lo ratifiquen despues en presencia, y delante del parrocho, y testigos. La razon es, por que la opinion de Cayetano, que dize que el tal matrimonio, celebrado por procuradores, no es sacramento, tiene alguna probabilidad. Por lo qual, quando se celebro por procuradores y en ausencia es bien ratificarlo en presencia, a la manera dicha, para que sea cierto, y seguro el tal matrimonio, y en razon de sacramento.

Lo segundo se ha de aduertir, que el matrimonio celebrado por los procuradores, para que sea valido ha de tener algunas condiciones como lo determina Bonifacio Octauo. La primera condicion es, que los procuradores tengan poder particular, y especial para contraher matrimonio, y no solamente para contraher matrimonio, sino para contraher con este, o con esta en particular. Aduierte la glosa en el lugar citado, que si vno diesse poder para negocios, y para contraher, y no le diesse especial y particular para contraher con esta, el matrimonio contrahido en virtud del tal poder no seria valido. La segunda condicion es, que el procurador que tiene el tal poder para contraher con esta en particular, no puede substituyr otro en su lugar, aunque esto se puede hazer en otros negocios. La razon es, porque este negocio es grauissimo, y puede auer peligro en instituyr tal procurador. La tercera condicion es, que se celebre el matrimonio antes, que se reuoque el poder. Porque si se celebra despues de reuocado no vale el tal matrimonio. La razõ es, porque como diremos despues, para ser verdadero matrimonio es necessario el consentimiẽto: y en el tal caso falta el consentimiento: luego no es verdadero matrimonio.

Capit. fi. de procuratoribꝰ.

Lo vltimo se ha de aduertir, q̃ teniendo atencion tan solamente al derecho comun no es necessario, que sean los procuradores hombre y muger, sino que pueden ser procuradores dos hombres, y contraher en lugar del hombre, y de la muger. La razon es porque en el derecho no se determina cosa en contrario. Y por otra parte los principales contrahentes son hombre y muger: luego valido es el matrimonio.

Acerca desta determinacion quedã toda via algunas dificultades. La primera es, si vn fiel baptizado pretende hazer verdadero contrato de matrimonio, y en ninguna manera pretende hazer verdadero sacramento, si en el tal caso sera verdadero sacramento aunq̃ sea contrato de matrimonio. La razõ de dudar es, porque en tal caso tiene intencion de contraher, y no de celebrar sacramẽto: luego de que sea verdadero contrato matrimonial, no sera sacramẽto: porque la intencion es necessaria para la razon de sacramento. A esta duda se ha de respon der, q̃ hablãdo del fiel baptizado, que sabe, q̃ la razon de sacramento esta junta cõ la razon del contrato matrimonial, por institucio de Christo, no se puede admitir, que pretenda celebrar el contrato matrimonial, y que no pretenda

celebrar

celebrar el sacramento, y por consiguiente, si pretende hazer verdadero contrato de matrimonio, tambien pretende hazer sacramento, y verdaderamente le haze. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque el tal sabe muy bien, que por institució de Christo la razon de sacramento esta junta con la razon de contrato: por lo qual no puede vno pretender hazer el contrato matrimonial, sin que juntamente pretenda hazer sacramento. Esto se entiende, quando vno sabe muy bien que la vna razon esta junta con la otra. Porque hablãdo del que lo ignora, diremos en la duda siguiẽte. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

La segunda dificultad es, si vuiesse vn Christiano tan barbaro, y tan ignorante, que entendiesse, que en el matrimonio tan solamente ay razon de contrato natural, y en ninguna manera de sacramento en el tal caso es la dificultad, si este tal quisiesse y pretendiesse contraher matrimonio, si seria contrato natural, y no sacramento. La razon de dudar es, porque este tal pretende hazer contrato natural de matrimonio, y no sacramento: luego es contrato natural, y no sacramento.

A esta dificultad se responde, que si el tal pretende hazer lo que hazen los demas hombres, que viuen en la Iglesia, quando contrahen, haze verdadero matrimonio contrato natural y verdadero sacramento. Esta resolucion es comun de todos los Doctores. La razon es, porque teniendo intencion de hazer lo que hazen los demas Christianos implicitamente, y virtualmente tiene intencion de hazer verdadero sacramento. El exemplo es claro en el derecho, de Athanasio, el qual baptizaua algunos niños pretendiendo hazer lo que hazia el Obispo de Alexandria. Y esta determinado en derecho, que los tales niños verdaderamente quedaron baptizados, y recibieron verdadero sacramento. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Cap. Spiritus Sanctus 1. q. 1.

La tercera dificultad es, quando el matrimonio se celebra por procuradores, y en ausencia, qual sea la materia y forma del tal sacramento: si son las expresiones del consentimiento interno, que estan en los contrahentes, o en los procuradores. La razõ de dudar es, porque los contrahentes quãdo se celebra el matrimonio, y es actualmente sacramento puede acontecer que no tengan expresiones, porque ya passarõ, o porque estan durmiendo: luego las expresiones de los contrahentes no tienen razon de materia, y forma de este sacramento, sino las expresiones de los procuradores.

A esta duda se responde, que la materia, y forma del tal sacramento son las expresiones de los mismos procuradores, en quãto son de los contrahentes. Esta resolucion es de todos los Doctores la razon es, porque el sacramento de matrimonio, que se celebra por los procuradores es de la misma razon vniuocamente con el sacramento de matrimonio, que se celebra en presencia, como es cosa notoria. Y es cosa cierta, y aueriguada, que en el sacramento de matrimonio, que se celebra en presencia, la materia y forma son las expresiones de los cõtrahentes, luego lo mismo sera en el matrimonio, que se celebra por los procuradores. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo que las expresiones de los contrahentes quedan como en virtud en las expresiones de los procuradores: las quales substituyen en lugar de las expresiones de los contrahentes.

De lo qual se sigue, que los procuradores no reciben el sacramento de matrimonio, sino tan solamente los contrahentes. Por lo qual los procuradores, si celebrassen el matrimonio en pecado mortal, no pecarian mortalmente; pero los contrahentes, si estuuiessen en pecado mortal al tiempo, que se celebra el matrimonio, pecarian mortalmente. De lo qual se colige, que los que contrahen matrimonio en ausencia, y por sus procuradores tienen obligacion sopena de pecado mortal a estar dispuestos y aparejados para recibir el tal sacramento, quando entendieren, moralmente hablando, que se ha de celebrar el tal sacramento por los procuradores. La razon es porque estan obligados sopena de pecado mortal recibir el tal sacramento dignamente, y con la deuida disposicion. Qual sea la deuida disposicion lo diremos abaxo.

Decima octaua conclusion. El matrimonio en razon de sacramẽto fue instituydo en la ley de gracia. Dixe en razon de sacramento, porque en razon de contrato natural fue instituydo en el Parayso. Esta conclusion con su declaracion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y yo entre ellos en el tratado de matrimonio en la duda segunda de aquel articulo. Tambien enseña esto Escoto, y Castro, y Soto, y Fray Martin de Ledesma. La razon es, porq̃ solamente en la ley nueua significa la gracia y la conjuncion de Christo con la Iglesia, como es cosa notoria: luego tan solamente en la ley de gracia es sacramento.

D. Thom. in addit. q. 42. art. 2. Scot. in 4. dist. 26. q. 1. Sot. d. 26. q. 2. art. 1. Mart. de Ledes. to. 24 q. 44. art. 19.

Decima nona conclusion. El sacramento de matrimonio lo instituyo Christo en la ley de gracia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado. Prueuase lo primero del Cõcilio Tridentino, que lo determina ansi en general de todos los sacramentos de la ley de gracia, y en particular de este sacramento. Lo segundo se prueua, porque Christo por si mismo fundo la Iglesia: y el instituyr sacramentos es fundar la Iglesia: luego Christo por si mismo instituyo todos los sacramentos de la ley de gracia, y entre ellos el sacramento de matrimonio.

Conc. Trid. sess 7. c. 1. sess. 14. can. 1. & in doctri. de sacram. mat.

La dificultad es. Quando instituyo Christo el sacramento del matrimonio en la ley nueua.

A esta duda se responde. Que no ay cosa cierta segun la fe, en lo que toca a quãdo instituyo Christo este sacramẽto. Esto enseñan todos los Doctores citados, y yo muy en particular en la duda citada. Vnos Doctores enseñan, que Christo instituyo el sacramento del matrimonio, quando

quando estuuo presente a las bodas, y conuirtio el agua en vino, como lo refiere S. Iuã en el Capitulo segundo. Otros dizen que lo instituyo, quando dixo por San Mattheo en el Capitulo diez y nueue. Los que Dios junto, no los aparte el hombre. Otros dizen, que Christo instituyo este sacramento, quando despues de la Resurrection hablaua con sus discipulos del Reyno de Dios, esto es de la gouernacion de la Iglesia. Las dos primeras maneras de dezir pone Adriano, y el Padre Maestro Soto, y Victoria siguen el segundo, y lo mismo hazen otros Doctores.

Adria. in 4. q. 1. de mat. Sot. in 4. d. 26 q. 2. art. 2. Victor. in Sum. nu. 221.

Vigesima conclusion. Cierto es segun la fe que el sacramento del marrimonio de si, y ex opere operato, que dizen los Theologos, da gracia que santifica el alma. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y yo muy particularmente en el tratado del matrimonio. Esta conclusion se prueua del Cõcilio Tridentino, que lo determina anti. La razon es, porque fue cosa conuenientissima, que en el matrimonio se diesse gracia, para que los contrahentes vsassen bien del matrimonio, y para la buena crianza de los hijos.

D. Tho. in addit. q. 42. art. 3. Con. Trid. sess. 6. cap. 24. can. 1.

Pero hase de aduertir, que el sacramento del matrimonio tiene proprio y particular efecto de gracia distincto de todos los demas sacramẽtos. Porque, como enseña el Angelico Doctor, todos los sacramentos de la nueua ley tienen proprio, y particular efecto de gracia. El sacramento del matrimonio tiene con efecto proprio y particular dar gracia a los contrahentes, y la tal gracia tiene modo y manera de lazo, y de conjuncion: como se declara mas a la larga en el lugar citado. De suerte, que bien assi, como el sacramento del baptismo da gracia, que tiene manera de regeneracion. Assi tambien el sacramento del matrimonio da gracia que tiene manera de conjuncion y de lazo.

D. Thom. 3. p. q. 62. art. 2.

Vigesima prima conclusion. En el sacramento del matrimonio ay las tres cosas, que ay en todos los demas sacramentos, que son sacramento tan solamente, y cosa significada por el sacramento tan solamente, y cosa y sacramento juntamente. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y yo muy en particular. La razon es, porque es commun doctrina de todos los Doctores, que en todos los sacramentos de la nueua ley se hallan aquellas tres cosas, lo qual queda declarado arriba, en el tratado de sacramentis in genere, luego tambien se han de hallar estas tres cosas en el sacramento del matrimonio. Porque es sacramento de la nueua ley. Pero es necessario declarar en particular estas tres cosas en el sacramento del matrimonio.

D. Thom. in addi. q. 42. art. 1. ad. 5.

Sacramento tan solamẽte. En este sacramento son las expressiones sensibles del consentimiento interior. La razon es porque estas expressiones son las que tienen de si, y por si fuerça, y virtud de significar el efecto interior de la gracia: luego estas expressiones tiene razon de sacramento tan solamente.

La cosa tan solamẽte significada es la gracia, que se dan en este sacramento, a manera de lazo, y conjuncion. La razon es, porque el sacramento del matrimonio significa la tal gracia, y esta gracia no significa otra cosa alguna: luego tan solamente tiene razon de cosa significada.

La conjuncion marital, y aquel vinculo, y lazo, que ay entre los contrahentes, y se sigue del contrato es juntamente cosa y sacramento. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque la tal conjuncion es significada por el sacramento, y juntamente significa la gracia. Luego la tal conjuncion tiene aquellas dos razones.

Vigesima segunda conclusion. Para recebir el sacramento del matrimonio, es necessario que aya disposicion de parte de los contrahentes, que son los que reciben el sacramento. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado: y Santo Thomas enseña esto muy en particular. La razon es, porque como queda dicho, el matrimonio es verdadero sacramento que da gracia: luego para recebille dignamente es necessaria disposicion de parte de los contrahentes que reciben el sacramento.

D. Tho. 4. cont. gentes, c. 78.

La dificultad es, qual es la disposicion necessaria para recebir el tal sacramento, de suerte q̃ sino la tienen los contrahẽtes sera pecado mortal el contraher.

Digo lo primero, que para recebir el sacramento del matrimonio: es necessaria disposicion y estar en gracia. De suerte, que el que recibe el tal sacramento, si le recibe sabiendo que esta en pecado mortal, peca mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este sacramento es sacramento de viuos: luego para allegarse a el es necessaria disposicion y estar en gracia.

Digo lo segundo, que si vno ha cometido pecado mortal, no es necessaria disposicion para recebir el sacramento del matrimonio, el confessarse antes de recebirle. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque no ay lugar ninguno de escriptura ni tradicion, ni otra cosa alguna, que diga ser necessario el confessarse antes de recebir el tal sacramento, aunque aya precedido pecado mortal.

Digo lo tercero, que si ha precedido pecado mortal, es necessaria disposicion para recebir este sacramento, tener contricion y no basta atricion conocida, sino fuesse junta con confession, que equiuale a contricion. En este dicho conuienen todos los Doctores. La razon es, porque como queda dicho, el matrimonio es sacramento de viuos, que requiere gracia en el que le recibe, luego si ha precedido pecado mortal, es necessaria contricion, o atricion junta con confession.

Digo lo quarto. Cõsejo santo, y muy bueno es que los que quieren contraher matrimonio, se confiessen primero, principalmente si ha precedido pecado mortal. La razon es, porque es dificultosa cosa tener verdadera contricion, si ha auido pecado mortal. Por lo qual el Concilio Tridentino, amonesta a los contrahentes, que

Con. Trid. sess. 24. c. 1. de refor. matrim.

que antes que celebren el matrimonio, o por lo menos tres dias antes de la consummacion del matrimonio se confiessen y comulguen. Pero hase de aduertir, que el sacramento del matrimonio se celebra, quando contrahen delante del parrocho, y de los testigos, y no quando les dan las bendiciones en la Iglesia. Y ansi si ha precedido pecado mortal, es necessario, que los contrahentes antes de contraher delante del Parrocho y testigos, tengan contricion, o se cófiessen legitimamente.

Digo lo vltimo, que para recebir este sacramento piamente, y con merito delante de la diuina Magestad, basta que los contrahentes implicitamente, y virtualmente pretendan hazer lo que pretende la sancta madre Iglesia, como en los demas sacramentos: y es necessario que tengan por lo menos virtual intencion de contraher, no por el deleyte, sino para tener hijos, para honra, y gloria de Dios, y que pretenda el varon auerse con la muger como Christo con la Iglesia. De lo qual tenemos muy buen exemplo en Tobias.

Tob.c.6.

La segunda dificultad es, si el sacramẽto del matrimonio se recibe con fiction, esto es no deuidamente, si despues quando se quite el impedimento dara la gracia sacramental que auia de dar al principio, y no la dio por auer impedimento.

A esta dificultad se responde ser muy probable, que quando se quite el impedimento dara la gracia. La razon es, porque en este sacramento se da gracia para exercitar deuidamente el vso del matrimonio, y para la criança deuida de los hijos. Luego sino se restituyesse la tal gracia, quando se quita el impedimento careceria el hombre de la tal gracia: lo qual es grande inconueniente.

Vltima conclusion: Cierto es, segun la fe, que la copula carnal actual no es de essencia del matrimonio, en quanto es contrato natural, ni en quanto es sacramento. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, è yo muy particularmente en el tratado de matrimonio en el lugar citado de Sancto Thomas. Esta misma sentencia tiene Thomas Vvalden se, Turrecremata, Soto, y Fray Bartholome de Ledesma, y Fray Manuel Rodriguez, y otros muchos, que yo cito en el lugar alegado. La razon es clara, porque el contrato matrimonial se salua muy bien antes que aya copula carnal, con solo el orden a ella: y la materia y forma del tal sacramento se salua muy biẽ sin que aya copula carnal actual. Luego la tal copula no es de essencia del matrimonio. Todas las demas cosas que pertenecen a esta conclusion estan tratadas a la larga en el lugar citado.

D. Thom. in addit. q.42.a.4. Vvalden. de sacram. cap. 130. Turrec. c.non est dubiũ 28.q.2. Sot. in 4. d.27.q.2. art.4. Barto. de Ledes. de mat. diff. 7. Manu. Rodri. in sum. cap. 214. conclus.4.

Capitulo III. De los despossorios.

PRimera conclusion. Los esponsales, y despossorios hablando propriamente, y en todo rigor se difinen muy bien, que sean vna promessa del matrimonio, que ha de ser. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. Particularissimamente la enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y los Sũmistas particularmente Sylvestro, y Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez, y los Iuristas particularmente Couarruuias. Esta conclusion se prueua del Derecho en el Capitulo *nostrates trigesima, quaestione quinta*, en el qual se pone esta difinicion de lo tocante a los despossorios.

Diffinitio sponsalio rum sponsalia sunt futurarũ nuptiarũ promissio. D. Thom. in addit. q.43. art. 1. Sot. in 4. dist.27.q. 2. art.1. cum verbo. sponsalia. Nau. in Manu. c.22. nu. 15. & sequent. tit. de sponsalibus. Couar. super quartum decretal. c.1.p.1.

Esta difinicion es necessario declararla, para que se entienda bien, y para su declaracion se ha de aduertir, que despossorio se toma al presente propriamente, y en todo rigor. Algunos impropriamente llaman despossorios al contrato matrimonial, que se haze, y celebra delante del Parrocho y de los testigos: el tal contrato es verdadero matrimonio, no despossorio. En este lugar hablamos de despossorio propriamente, y en rigor, segun que es vna promessa del futuro matrimonio.

Lo segundo se ha de aduertir, que la promission que se pone en la difinicion de los esponsales, no es simple promission, de la qual se trata en la materia de voto, sino es promessa de ambas partes, que los Iuristas llaman estipulaciõ, y es promission, que pertenece a la virtud de justicia. Esta promission ha de ser mutua de ambas partes: de suerte que ambos se obliguẽ. Como el matrimonio es vn lazo de ambas las partes, ansi tambien el despossorio ha de ser vna promessa de ambas las partes.

Lo tercero se ha de aduertir, que esta promessa para obligar, no requiere ciertas y determinadas palabras: y puedese hazer cõ qualesquier palabras, y señales, que signifiquen la voluntad, y animo de obligarse. Muchas vezes los tales despossorios se pueden hazer sin palabras, tan solamente con señales, que declaren el tal animo y voluntad.

Lo vltimo se ha de aduertir, q̃ esta promessa tiene por objecto y materia el matrimonio futuro. Lo qual se declara en aquella particula, futurarum nuptiarum. Porque los que se desposan prometen de casarse en el tiempo venidero. La obligacion, que nace de la tal promessa es de casarse, quando las palabras promissorias tienen duda hãse de juzgar en el foro exterior por promissorias, porque pudo pronunciar las palabras sin duda ninguna, y no quiso. Esto se determina en el derecho Ciuil. Pero en el foro de la conciencia las palabras promissorias dudosas se han de juzgar conforme a la intencion del que promete, Porque la tal promission es ley particular, que el hombre se pone a si mismo. Por lo qual en el foro de la conciencia se ha de juzgar conforme a su intencion.

L. veteribus, ff. de pactis l. labeo. ff. de contrahen. emptio.

Segunda conclusion. Quando la promessa se haze

haze tan disimuladamente, que el que promete no tiene animo de prometer, ni de guardar lo prometido, ni de obligarse, la tal promessa no tiene verdadera razon de despossorio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado, la razon es, porque la tal promessa se haze tan solamente con las palabras. Luego no es obligatoria, ni tiene razon de despossorio. Esto se cõfirma, porq̃ si vno hiziesse voto desta manera no seria verdadero voto, ni obligaria, como se dira abaxo en la materia de voto: luego lo mismo es a nuestro proposito.

Tercera conclusion. Si vno tiene animo de prometer, y de obligarse: pero no tiene animo de guardar lo prometido, la tal promessa tiene verdadera razon de despossorio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque es verdadera promessa, y tiene fuerça de obligar, y el no tener proposito de cumplir lo prometido es muy accidentario, luego es verdadero despossorio. Esto se confirma, porque el voto que se hiziesse desta manera seria verdadero voto, como diremos abaxo: luego lo mismo es de la tal promessa, y despossorio.

La dificultad es, quando vno tiene animo de prometer, pero no tiene animo de obligarse, si en el tal caso esta promessa tendra verdadera razon de despossorio. Este caso no puede acontecer en vn hõbre que sabe, que la obligacion esta annexa a la promessa, sino fuesse, que el tal hombre fuesse muy tonto, que sabiendo, que la obligacion esta annexa a la promessa, con todo esso quisiesse prometer, y no se obligar.

A esta duda digo lo primero, que si vno tiene ignorancia, de suerte que piensa que la obligacion, no esta annexa a la promessa, este tal aũque tenga voluntad de prometer, sino tiene animo de obligarse la tal promessa no tiene verdadera razon de promessa, ni de despossorio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque aquella es verdadera promessa, que tiene junta la obligacion: y es assi que esta no tiene junta la tal obligacion, como consta del caso puesto: luego no tiene verdadera razon de despossorio, ni de promessa. Esto se confirma, porque el tal no piensa, que ay mas obligacion en la tal promessa, que en el simple proposito de contraher, y el simple proposito no obliga, ni tiene razon de verdadera promessa: lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo segũdo, que si vno sabe, que a la promessa esta annexa la obligacion, si el tal verdaderamente quiere prometer, aunque no se quiera obligar, la tal promessa tiene verdadera razon de despossorio. La razon es, porque la promessa de su naturaleza tiene junta la obligaciõ: luego si quiere prometer, y sabe esta conjunction necessario es, que quede obligado. Todo esto se declara mas en particular en el tratado de Matrimonio.

Quarta conclusion: Certissima cosa es que el despossorio obliga a contraher el matrimonio sopena de pecado mortal. Esto enseñan todos los Theologos en el lugar citado, particularmẽ el P. M. Soto. Y lo mismo enseñan los Iuristas, muy en particular Couarruuias. La razõ es por que el que promete qualquier otro contrato graue esta obligado sopena de pecado mortal a cumplirle. Luego lo mismo sera deste contracto. Esto esta determinado en derecho. De suerte que el despossorio es contrato de justicia y anssi obliga debaxo de pecado mortal, quando es verdadero despossorio.

Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 1. ad 2. & art. 2. Cap. despõsatas, cap. de coniugal. 27. q. 2. & cap. præterea, & c. sicut desponsatis.

Acerca desta conclusiõ ay algunas dificultades. La primera es, quando la promessa no es mutua sino tã solamẽte de la vna parte, y no de la otra, y la otra tã solamente acepta la promessa, la duda es si la tal promessa obliga sopena de pecado mortal. La razon de dudar es porque la tal promessa es en materia graue y de importãcia. Luego obliga debaxo de pecado mortal. En esta dificultad Fr. Manuel Rodriguez parece que da a entender que la tal promessa obliga debaxo de pecado mortal. Porque dize q̃ obliga como los despossorios, y es cierta cosa que los despossorios obligã debaxo de pecado mortal. Por esta sentencia cita a Sancto Thomas, y al Maestro Soto, y a Nauarro.

Man. Rodrig. en la sum. cap. 241. col. 1.

Soto lib. 2. de iust. q. 2. art. 1. Naua. in sum. c. 18. num. 6.

Digo lo primero: que la tal promessa hecha de vna parte tan solamente no tiene verdadera razon de despossorio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara porque los despossorios essencialmente incluyen promessa de ambas partes y obligacion de justicia, porque es vn contrato que se celebra entre ambas las partes. Luego si la promessa tan solamente se tiene de vna parte no tiene razõ de despossorio.

Digo lo segundo: que la tal promessa por lo menos obliga debaxo de pecado venial. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque por lo menos obliga a cumplir la palabra y la promessa, y la veracidad obliga por lo menos debaxo de pecado venial. Luego por lo menos sera pecado venial.

Digo lo tercero, que es bien probable que la tal promessa obliga debaxo de pecado mortal, pero tambien es probable que no obliga debaxo de pecado mortal no auiendo otras circunstancias mas, que simple promission de aceptacion. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores que tienen esta sentencia y con la razon hecha en fauor della. Esto se confirma porque como diremos abaxo, algunos Doctores tienen que la simple promission en materia graue obliga debaxo de pecado mortal. La segunda parte tienẽ muchos Doctores, los quales tienten que la simple promission aũque sea en materia graue, no obliga debaxo de pecado mortal. Aduiertase, que dixe, sino ay otras circunstancias, porque tales podian ser q̃ la promessa obligue debaxo de pecado mortal. Exemplo es, si se vuiesse hecho la promessa como en precio, y pago del cuerpo de la muger: porque entonces no seria simple promission, sino contrato obligatorio de justicia. Tambien si por la tal promessa vuiesse incurrido algun daño, qual es no se poder casar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar puesta en el principio.

La segunda dificultad es, si el juez ha de compeler a los desposados a que cumplã la promessa hecha. La razon de dudar es, porque el matrimonio siendo perpetuo ha de ser libre y voluntario, no violento. Luego el juez no deue compeler a los desposados, para que contrayan matrimonio. En esta dificultad algunos luristas tienen, que el juez no deue compeler a los desposados para contraer matrimonio.

Digo lo primero, que los juezes regular y comunmente han de compeler a los desposados, para que cumplan la promessa, y se casen: y sino lo hazen pecan contra justicia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porq̃ el juez Ecclesiastico esta obligado a dar a cada vno su derecho: y es cosa cierta, y aueriguada, que los desposados tienen derecho de justicia. Luego el juez Ecclesiastico esta obligado, regularmente hablando, a compelerlos a que cumplan la promessa. De lo qual se sigue q̃ no dize bien el P. Fr. Manuel Rodriguez, quando alegando a Gutierrez en el lugar immediatamente citado, enseña que tan solamente puede el juez compeler quando alguna de las partes esta cõ alguna infamia agrauiada, y sino esta agrauiada desta manera deue el juez amonestar, pero no compeler.

Digo lo segundo, que en algun caso fuera de regla, y cõmo dizen los Theologos, per accidens, podria el juez Ecclesiastico permitir a los desposados, que no se casen, aunque los desposorios sean jurados. El caso es, quando del casamiento se temen grandes inconuenientes, como son la muerte de la muger, o riñas perpetuas, o cosas semejantes. Esta conclusion se entiende, quando ay malicia en alguna de las partes, la qual ha de ser notoria y manifiesta al juez segun lo alegado y prouado. Esta conclusion esta determinada en derecho. Adonde se dize, que el juez ha de compeler a los desposados a q̃ se casen, sino es que aya alguna vrgente necessidad qual se pone en la conclusion. Lo segundo se prueua, porque el juez Ecclesiastico ha de compeler los desposados a que se casen, quando fuere conueniente al fin del matrimonio, que es la buena crianza de los hijos, y la amistad que ha de auer entre el marido y la muger. Y en el tal caso no es cosa conueniente para estos fines mandar los casar. Luego el juez Ecclesiastico en el tal caso no los ha de mandar casar. Lo tercero, porque no los compeliẽdo en el tal caso, mira mmy bien el juez por el derecho de la parte innocente. Porque en el tal caso no le esta bien el matrimonio. Luego no ha de compeler. Digo lo tercero, que el juez en el foro exterior, y el confessor en el tal caso han de obligar al desposado, que no quiere guardar la fe, y promessa que hizo, a restituyr los daños que se siguen a la otra parte, de no querer cumplir lo prometido. El exemplo es, si por no querer cũplir la palabra el desposado, la muger incurriesse algun daño, como es no hallar varon igual: en el tal caso estaria obligado a resarcir este daño, y acrecentarle la dote, para que se pueda casar con su igual. El juez en el foro exterior le deue condenar a esto, y el confessor, quando llegare a sus pies le ha de obligar a lo mismo. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porque como se dira en la materia de restitucion, el pecado contra justicia comutatiua que causa daño obliga a restitucion del tal daño. Y tal es el pecado que comete el tal desposado: luego obliga a restitucion del daño que se sigue, y por consiguiente el juez en el foro exterior, y el confessor en el foro de la conciencia le han de obligar a esto. Y si el juez no le obligasse, pecaria contra justicia.

Can. ex literis Situani, de sponsalibus.

La tercera dificultad es de la promessa, que se haze con fiction, y sin animo y voluntad de cumplirla, si obliga en conciencia a cumplirla, y contraher matrimonio. Pongo exemplo, desposanse dos en la aparencia, y en lo exterior: y el vno dellos no tiene animo de prometer, ni obligarse: la duda es si este tal tiene obligacion a cumplir lo prometido, y casarse. La razon de dudar es, porque esta no es verdadera promessa, ni tiene verdadera razon de desposorio. Luego no obliga en conciencia.

Digo lo primero. Este tal no esta obligado a cumplir lo prometido, y casarse por razon de la promessa. En esto conuienen todos los Doctores, y se conuence con la razon de dudar, porq̃ la tal no es verdadera promessa.

Digo lo segundo: que este tal esta obligado a cumplir la promessa, y contraher matrimonio por razon del escandalo, y de la injuria, que hizo a la otra parte. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque la verdadera promessa por esto obliga, porque de otra suerte la otra parte padeceria engaño: y lo mismo acontece en nuestro caso. Luego lo mismo es en este caso. Esto se confirma: porque de otra suerte seguirsehian grandes inconuenientes de lo cõtrario. Porque dirian muchos, que no teniã animo de prometer.

Desta resolucion se sigue claramente, que lo mismo se ha de dezir del matrimonio contrahido fictamente, y sin animo ni voluntad, porque es la misma razon.

La quarta dificultad es: si el desposado por el desposorio adquiere algun derecho de justicia al cuerpo de su esposa: y al contrario, de suerte que sea pecado especial tener copula carnal cõ otro. En esta dificultad Couarruuias enseña, que los desposados no adquieren derecho de justicia, ni es especial y particular pecado. La razon es, porque el desposorio no es otra cosa, sino vna promision, que se haze de ambas partes, por la qual se obliga a contraher. Luego no adquieren derecho ninguno de justicia. Esto se confirma: porque por el voto simple de religion no adquiere la religion derecho ninguno de justicia. Luego lo mismo sera del desposorio. Porque comunmente dizẽ los Theologos, que como se ha el voto simple de religiõ respecto del solemne, assi tambien se ha el desposorio respecto del matrimonio. Esta sentencia no es del todo improbable.

Couar. super quartũ decretalium, c. 1. nu. 14.

A esta dificultad se ha de respõder ser muy mas probable, y casi cierto lo contrario. De suerte, que

que adquieren los desposados por el desposorio alguna manera de Derecho de justicia en orden al cuerpo del otro desposado: de suerte, que si tiene copula carnal con otro, o con otra el tal pecado se reduze a adulterio, aunque no sea del todo perfecto adulterio. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque los desposorios no son simple promission, sino promission de ambas partes, que obliga de justicia a contraher matrimonio, y es verdadero contrato de justicia. Luego algũ derecho de justicia se adquiere por el. Esto se confirma, porque si algun desposado se casasse con otra persona, y le entregasse su cuerpo, pecaria contra justicia, como es cosa notoria. Luego señal es manifiesta, q̃ auia algun derecho de justicia.

A la razon de dudar se responde facilmente, que la promessa de los desposorios no es simple promission, sino estipulacion, y obligacion de justicia. A la confirmacion se responde, que ay gran diferencia entre el voto simple de religiõ, y los desposorios. Porque el voto simple hazese a solo Dios, y assi la religiõ no adquiere por el tal voto derecho alguno de justicia: pero el desposorio es contrato de justicia, que se haze con tercero: y assi por el tal contrato se adquiere algun derecho de justicia.

Pero hase de aduertir, que tienen los desposorios alguna manera de conueniencia con el voto simple de religion. Porque como por el tal voto no se entrega el votante a la religion, sino por el voto solemne, assi tambien por los desposorios no se entrega el desposado perfectamente, sino tan solamente por el matrimonio.

La quinta dificultad es, que cosas sean licitas entre los desposados: y en particular se pregunta, si es licita la copula carnal. La razon de dudar es, porque como queda dicho por los desposorios el desposado adquiere algun derecho de justicia al cuerpo de la esposa. Luego sera licito tener copula carnal con ella.

A esta dificultad digo lo primero, ser cosa certissima, y muy aueriguada, que los desposados por palabras de futuro no pueden tener copula carnal: y si la tienen pecan mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores, y particularmente lo enseña Cayetano, y Nauarro. La razon es, porque por el desposorio no se adquiere derecho perfecto, y dominio del cuerpo del desposado, sino tan solamente, se adquiere vn derecho imperfecto al cuerpo del desposado. Luego no es licita la copula carnal, y el vsar del cuerpo del desposado con tal vso. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Caiet. 2. 2. q. 54. artic. 4. Naua. in Manua. c. 16 nu. 11.

Digo lo segundo, que por este derecho, que tienen los desposados son licitas algunas cosas entre los mismos desposados, como son abraços, y osculos y tocarse a la mano, y otros tocamientos semejantes, que de si no son impudicos. Lo qual se entiende no auiendo peligro de polucion, porque auiendo el tal peligro, no seria licito. Esto enseñan comunmente los Theologos, particularmente Cayetano, y Nauarro, en los lugares ya citados. La razon es, porque como queda dicho por los desposorios se adquiere algun derecho de justicia al cuerpo del desposado. Esto se confirma, porq̃ el desposorio no es otra cosa, sino vn principio del matrimonio en el qual comiença: luego los desposados podrã tener los tocamiẽtos, y osculos, que son como preuios y antecedentes a la copula carnal.

La sexta dificultad es, si vno despues de desposado con vna muger se casa de presente con otra, si este tal tuuiesse copula carnal con otra muger, si pecaria particular pecado contra la primera esposa. Dixe contra la primera esposa, porque es cierta cosa, que seria adulterio contra la muger presente con la qual esta agora casado.

A esta dificultad se responde facilmente, que en el tal caso no ay pecado particular contra la primera esposa. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque como diremos abaxo, el primer desposorio se deshaze por el matrimonio de presente. Luego ninguna injuria se haze a la primera esposa.

La septima dificultad es, de la promessa de casamiento, que se haze debaxo de condicion, si el Papa dispensare: si tiene verdadera razon de desposorio. Pongo exemplo. Tienen dos canonico impedimento, porque son parientes, o afines dentro del quarto grado, y danse las palabras, y prometen de casarse, y hazen este concierto con esta condicion, si el Papa dispensare. La dificultad es, si el tal contrato, y la tal promessa tienen verdadera razon de desposorio. Esta dificultad se trata muy a la larga en mi tratado de matrimonio. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera es, que el tal contrato no tiene razon de desposorios, ni obliga en conciencia, aunque venga la dispensacion, y se ponga la tal condicion. Esta sentencia tiene Victoria, y Soto, y Syluestro, y Innocencio, y Panormitano, y otros muchos. La razõ es, porque si el contrato se celebrasse sin condiciõ ninguna entre los que tienen legitimo impedimẽto, no seria valido ni induziria obligacion en cõciencia, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera, si se pone la condicion: porque esta cõdicion siempre se entiende en el contrato. Esto se confirma, porque si el tal impedimento sobreuiniesse y se siguiesse a los desposorios, se deshazen los desposorios, como es cosa notoria en derecho. Luego lo mismo sera, quando antecede al desposorio. Porque mas facil cosa es impedir, que no se siga vna cosa que no deshazerla.

In addit. q. 47. art. 5. dub. 2. Victo. in sum. tit. de matrimonio. 258. Sot. in 4. d. 29. q. 2. art. 1. Syl. verb. matrim. 3. q. 9. Innoc. & Panor. c. super eo de condit. appositis. Cap. veniẽs de eo qui cognouit consanguineam vxoris, & c. supereo, de consanguinitate & affinit.

La segunda sentencia es, que la tal promessa tiene verdadera razon de desposorio, y obliga en conciencia, venida la dispensacion. Esta sentencia tiene Adriano, y el Maestro Cano, y la Summa Angelica, y muchos discipulos de Sancto Thomas la siguen agora, tienela Couarruuias, y Acosta, y la Summa Rosela, y Syluestro, y otros muchos Doctores. Esta sentencia se prueua porque muchas vezes es

Adria. in 4. in mat. de matr. q. 10. Angel. v. matrimoniū. Conar. super quartū Decretalium, p. 2. ca. 8. §. nu. 12. Acosta, lib. 1. Select. ca. 8. n. vlt. Sū. Rosel. vt refert. Sylueſt. loco citato. Angl. in ſuis floribus, in materia de matri. q. de cōſenſu conditionato. art. 2. Sot. lib. 6. de iuſt. q. 2. art. 1.

neceſſario para el bien cōmun que ſe celebre el contrato del deſpoſorio debaxo deſta condicion: y no eſta prohibido en derecho el celebrarſe debaxo de la tal condicion. Luego licito es celebrarlo debaxo de aquella condicion, y es obligatorio en conciencia, y tiene razon de deſpoſorio. Eſto ſe confirma porque quando ay alguna dificultad acerca de algun beneficio licito es prometer alguna penſion con eſta condicion, ſi el Papa diſpenſare aunque ſin la tal condicion el contrato ſeria illicito, y ſimoniaco, y con la condicion es obligatorio en conciencia. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

La tercera ſentencia es, que la tal promeſſa no tiene razon de deſpoſorio, ni obliga como tal, pero pueſta la condicion obliga de juſticia. Eſta ſentencia tiene Angles. La primera parte la prueua con los argumentos de la primera ſentencia. La ſegunda parte ſe prueua porque la promiſsion ſimple en materia graue, qual es la de Matrimonio, obliga de juſticia, como lo tienen muchos Autores, y entre ellos el Maeſtro Soto.

A eſta dificultad digo lo primero, que la tercera ſentencia no me parece verdadera. La razon es, porque como ſe dira en la materia de voto, la promiſsion ſimple aunque ſea de coſa grauiſsima, no obliga de juſticia.

Digo lo ſegundo, que la primera ſentencia es probable. Eſto ſe prueua con la autoridad de los Doctores, que tienen la tal ſentencia, y con la razon hecha en ſu fauor.

Deſta ſentencia ſe ſigue con el Maeſtro Soto, que las perſonas que no ſon legitimas, ſi prometen caſarſe con aquella condicion, ſi el Papa diſpenſare, ſi pretenden hazer deſpoſorio, pecan mortalmente, ſino es que los eſcuſe la ignorancia, o buena fe. Y ſera mas graue el pecado, y pecado de ſacrilegio, ſi juran el tal deſpoſorio. La razon es, porque el tal contrato es illicito, y eſta prohibido en el derecho, por lo qual el juramento cae ſobre materia prohibida. Pero dize Soto, que ſino pretenden los tales deſpoſarſe, ſino obligarſe de cierta honeſtidad para que los gaſtos de la diſpenſacion, no ſe hagā en vano, o por otra juſta, y legitima cauſa, en el tal caſo no ſera pecado ninguno. Otros Doctores enſeñan, que en el tal caſo no ſeria licito jurar. La razon es, porque ya no pretenden obligarſe de honeſtidad, ſino de neceſsidad, y el juramento cae ſobre coſa prohibida.

Digo lo tercero, que la ſegunda ſentencia es mucho mas probable. Eſta reſolucion ſe prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en ſu fauor: de ſuerte, que es verdadero contrato, y tiene verdadera razon de deſpoſorio debaxo de la tal cō dicion, y obliga de juſticia en conciencia. Pero eſta reſolucion tiene ciertas limitaciones, y para declararlas ſe ha de aduertir, que ay dos maneras de impedimentos. La primera manera es, quando el impedimento haze las perſonas inhabiles para contraher, qual es el impedimento de conſanguinidad, y afinidad dentro del quarto grado. La ſegunda manera de impedimento es que no haze inhabiles ni ilegitimas las perſonas, ſino tan ſolamente impide, de ſuerte, que no ſe puede hazer el matrimonio ſin pecado mortal. Eſto ſupueſto la primera limitacion es, que ſi el impedimento es tal, en el qual no ſuele auer diſpenſacion, en el tal caſo, la promeſſa de ambas partes aunque ſe haga debaxo de condicion, ſi el Papa diſpenſare no tiene verdadera razon de deſpoſorio. El exemplo es claro en el primer grado de la linea tranſuerſal, que es entre hermanos, en el qual no ay diſpenſacion. La razon es clara, porque la tal condicion ſiendo impoſsible en derecho, es como ſino ſe puſiera: y ſino ſe puſiera el tal contrato no era valido. Luego tampoco es valido poniendola. La ſegunda limitacion es, ſi el impedimento es tal que ſe ſuele diſpenſar en el auiendo cauſa razonable, y los q̄ quieren contraher no tienen la tal cauſa, en el tal caſo la promiſsion no es obligatoria en conciencia, ni tiene razon de deſpoſorio. La razon es, porque el tal matrimonio no ſe puede hazer ſin diſpenſacion, y los tales no tienen cauſa razonable para pedir diſpenſacion, y aſsi ſera pecado mortal el pedirla. Luego la promeſſa no es obligatoria en conciencia. Porque obligaria a pecar mortalmente. Pero ſi el impedimento es tal, que ſe ſuele diſpenſar en el por cauſa razonable, y los contrahentes tienen la tal cauſa, en el tal caſo la promeſſa hecha debaxo de condicion, ſi el Papa diſpenſare obliga en conciencia. De lo qual ſe ſigue, que ſi vn Fiel promete a la Infiel de caſarſe con ella, ſi ſe conuierte a la Fe, la tal promeſſa tiene verdadera razō de deſpoſorio, y le obliga en conciencia, y ſi ella ſe cō uierte a la Fe eſta obligado a caſarſe con ella. Eſta ſentencia es la mas probable declarada deſta manera, y la que eſta en vſo en la Igleſia. A las razones de las otras ſentencias facilmente ſe reſponde de lo dicho. Toda via queda dificultad, quando el impedimento no es dirimente, ſino impediente, ſi los deſpoſorios hechos debaxo de condicion ſean validos y obligue en conciencia. El exemplo es, ſi Pedro hizo voto de caſtidad, y promete a Maria que ſe caſara cō ella, ſi el Papa diſpenſare.

A eſta dificultad ſe reſponde, que ſegun la mas probable ſentencia, la tal promeſſa hecha de ambas partes debaxo de aquella condicion tiene verdadera razon de deſpoſorio, y obliga en conciencia. Eſto conuencen las razones hechas por la ſentencia, que vamos ſiguiendo. Pero haſe de aduertir, que ay gran diferencia entre todos los demas impedimentos, que tan ſolamente impiden, y el voto de caſtidad, que el que promete con los demas impedimentos debaxo de la condicion, ſi el Papa diſpenſare eſta obligado a procurar la diſpenſacion, y ſi el Papa diſpenſare, tiene obligacion de caſarſe. Pero el que hizo voto de caſtidad, y prometio de caſarſe, ſi el Papa diſpenſaſſe no tiene obligacion de procurar la diſpenſacion, aunque tenga legitima cauſa para pedirla. La razō es, porque los deſpoſorios de futuro ſe pueden

deſha-

deshazer por el voto ſimple de caſtidad, que ſobreuiene a los deſpoſorios. Luego lo miſmo ſera del voto de caſtidad, que antecede.

Todo eſto nace, y procede de que el voto de caſtidad pertenece al eſtado de perfection. Pero ſi el Papa diſpenſaſſe en tal voto eſtaria obligado a contraher, porque ya no tiene voto, ſino fueſſe que quiſieſſe hazer voto de nueuo.

Tambien ſe ha de aduertir, que en toda ſentencia ſe ha de dezir, que ſi dos parientes, o afines dentro del quarto grado, ſe dieron la palabra de contraher matrimonio: y por auerſe dado la palabra, ella le entrego ſu cuerpo, y tuuieron copula en el tal caſo el eſta obligado a procurar la diſpenſacion, y alcançadola tiene obligacion de caſarſe con ella. Porque aunque fueſſe aſsi, que la tal promeſſa no tuuieſſe razon de deſpoſorio, con todo eſſo auria obligacion por razon del daño que le hizo. Eſto enſeña Syluestro, y otros muchos Doctores. La duda octaua es, ſupueſto, que la promeſſa debaxo de condicion tiene verdadera razon de deſpoſorio conforme a lo dicho, ſi los deſpoſados podran tener licitamente, y ſin pecado alguno, tocamientos y oſculos. El exemplo es, quando eſtan dos concertados de caſarſe, ſi el Papa diſpenſare en el impedimento, que tienen de conſanguinidad, o afinidad. La duda es, ſi eſtos tales podran tener los tales tocamientos, y oſculos antes que venga la diſpenſacion. La razon de dudar es, porque como queda dicho eſtas coſas ſon licitas entre los deſpoſados, y eſtos tales verdaderamente ſon deſpoſados conforme a eſta ſentencia. Luego licitos ſon los tales tocamientos, y oſculos, como entre los demas deſpoſados.

Sylueſ. v. luxuria, q. 5.

A eſta dificultad ſe reſponde ſer lo mas cierto, que no ſon licitos. La razon es, porque no ſon deſpoſorios abſolutamente, ſino debaxo de condicion. Como ay impedimento para el matrimonio, aſsi tambien ay impedimento para las coſas preuias, y antecedentes al miſmo matrimonio. A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que eſtas coſas ſon licitas entre los deſpoſados abſolutamente, y que no tienen impedimento. Pero no ſon licitas entre los deſpoſados debaxo de condicion, que tienen impedimento.

Quinta concluſion. No es de eſſencia del matrimonio, que los deſpoſorios precedan al miſmo matrimonio. Eſta concluſion enſeña el Padre Maeſtro Soto, y Fray Alonſo de Vega, y comunmente los Doctores. La razon es, porque puede muy bien acontecer, que algunos ſe caſen immediatamente, ſin que preceda contrato ninguno de deſpoſorio: luego el tal contrato no es neceſſario ni eſſencial al matrimonio.

Sot. in 4. dif. 27. q. 2. arti. 1. Vega en la Sylua, lib. 3. caſ. 16. D. Tho. in add. q. 43. art. 2. Sot. in 4. diſt. 27. q. 2. Ma nuel Rodr. in ſum

Sexta concluſion. La edad de ſiete años es la conueniente para contraher el deſpoſorio de futuro. Eſto enſeña Sancto Thomas y todos ſus diſcipulos, y yo muy particularmente en el tratado de matrimonio, el Padre Maeſtro Soto, y Fray Manuel Rodriguez. Pruebaſe lo primero del Derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua, porque para contraher deſpoſorio de futuro es neceſſario, que los contrahentes tengan algun vſo de razon acerca de las coſas, que eſtan por venir: porque el deſpoſorio es vna promeſſa del matrimonio futuro: y en la edad de ſiete años regularmente ay tal vſo de razon. Luego la tal edad es conueniente para los deſpoſorios.

ma, cap. 242. con. 2. cap. veniens, de ſponſ. ca. literas, c. acceſſit. cap. duo pueri, de deſponſatione impuberum.

La primera dificultad es. Si para los deſpoſorios es neceſſaria la edad de ſiete años, de tal ſuerte, y calidad, que ſino los tienen cumplidos no ſea valido el deſpoſorio. En eſta dificultad algunos Doctores tienen, que los tales no ſon validos, aunque los deſpoſados tengan vſo de razon. Eſta ſentencia tiene Panormitano, y Couarruuias, y cita a Palude. Eſtos Doctores enſeñan que ſino eſtan cumplidos los ſiete años, aunque ſea poca la diſtancia, no ſon validos ni obligan en conciencia. Pruebaſe, porque la profeſsion hecha antes de cumplidos diez y ſeys años, no es valida, porque el Concilio Tridentino en la ſeſsion veynte y cinco, en el Capitulo quinze determina, que no ſe puede hazer antes de diez y ſeys años cumplidos. Y es aſsi que el Derecho en los lugares citados determina, que la edad neceſſaria para los deſpoſorios es la de ſiete años. Luego antes de cumplidos los ſiete años el deſpoſorio no es valido, ni obliga en conciencia. Eſta ſentencia no es improbable.

Panor. ca. iuuenis, de ſpõſal. Couar. ſuper quartũ decretaliũ, pa. 2. c. 2. nu. 1. Pal. in 4. diſt. 27. q. 1. ar. 2.

La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, y dize, que ſi los deſpoſorios ſe hazen vn poco antes de los ſiete años, ſon validos, y que la milicia y prudencia ſuple lo que falta de edad. Eſta ſentencia enſeña Sancto Thomas en el lugar citado, en la ſolucion del ſeptimo argumento. Eſta miſma tiene Soto, y Victoria, y comunmente los Thomiſtas y la Gloſſa.

Sot. loco citat. Victoria in ſu. num. 65. Gloſ. cap. iuuenis, & c ſponſalibus.

Digo lo primero, que ſi los que quieren contraher no tienen vſo de razon los deſpoſorios no ſon validos, aunque tengan cumplidos los ſiete años. En eſta reſolucion conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque para contraher, y hazer ſemejante contrato, que ha de ſer libre y voluntario, es neceſſario que tengan los contrahentes vſo de razon: luego no le teniendo no es valido.

Digo lo ſegundo, que teniendo ſuficiente vſo de razon para los deſpoſorios, aunque diſten vn poco de la edad de ſiete años ſeran validos los deſpoſorios, y obligarian en conciencia, como ſi les faltaſſen quinze dias, o vn mes para cumplir ſiete años. Eſto tienen los que tienen la ſegunda ſentencia. La razon es, porque aqui tiene verdad lo que traen comunmente de Ariſtoteles que lo que diſta poco, es viſto no diſtar nada. Particularmente, que la ley de derecho que pide edad de ſiete años lo haze, porq los contrahentes tengan vſo de razon.

Ariſto. 2. Phyſi. c. 1.

Digo lo tercero, q ſi la diſtancia es mucha, aũque tengan ſuficiente vſo de razon, el deſpoſorio no es valido, como ſi les faltaſſen vn año, o dos para llegar a ſiete años. Eſto tienen los Doctores, que ſiguen la ſegunda ſentencia. La razon es, porque la ley mira lo que regularmẽte,

y comunmente acontece. Y regular, y comunmente en la edad de siete años, o proximamente a la tal edad tienen los hombres suficiente vso de razon, para los desposorios. Y si algunos tienen el tal vso de razon mucho antes, es cosa extraordinaria, y fuera de regla. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es. Si es licito contraher, y hazer los dichos desposorios antes de siete años, y si es pecado, si es venial o mortal Esta dificultad tiene lugar en los contrahentes, y en los que les aconsejan, y en los que los induzen. En esta dificultad algunos modernos Theologos enseñan, que no es pecado mortal desposarse antes de los siete años. La razõ es porque no hazen injuria a tercera persona, ni irreuerencia al sacramento: porque alli no es sacramento: luego no es pecado mortal.

Digo lo primero, que es muy mas probable, y casi cierto, que es pecado mortal de su natura leza, particularmente, si se haze sin gran necessidad, y sin licencia del Obispo. Esta es comun sentencia de los Doctores, la qual tiene Syluestro, y cita a Palude, y a Panormitano, y Archidiacono, y Hostiense. Tienela Nauarro, y la Glosa. La razon es, porque Nicolao Primero en el Capitulo *vbi non est*, estrechamente veda el contraher antes de legitima edad, sin vrgentissima necessidad. Luego señal es, que ay precepto, que obliga a pecado mortal. Verdad es, q̃ alguna vez podia acontecer, que no fuesse pecado mortal, porque los contrahentes tienen ignorancia inuincible del derecho.

Sylu. verbo matrimonio 1. q. 6. Nau. in Manu. c. 22. nu. 31. glos. c. vbi nũ est de sponsatio. impuberum.

Digo lo segundo, que los que dan consejo o induzen a los tales para contraher antes de la legitima edad, tambien pecan mortalmente: porque dan consejo o induzen a hazer vn pecado mortal.

Digo lo tercero, que los que contrahen matrimonio, antes de tener legitima edad, pecan mortalmente. Esto tienen todos los Doctores. La razon es, porque hazen contra el precepto, y mandato de Nicolao Primero. Esto se confirma, porque de los tales matrimonios se siguen grandissimos incouenientes.

A la razon de la primera sentencia se responde facilmente, que aunque no se haga injuria al sacramento, ni a tercera persona, con todo esso es pecado mortal por hazer contra el precepto ya dicho, y por los inconuenientes que se siguen.

La vltima dificultad es. Si los padres pueden prometer matrimonio por los hijos, y si los hijos pueden despues reclamar, y no consentir, quando fueren mayores. La razon de dudar es, porque los padres pueden disponer de los bienes de los hijos, porque son alguna cosa del padre: luego tambien pueden contraher desposorio por los hijos, de suerte que no puedan despues reclamar. A esta duda digo lo primero, auiendo alguna legitima causa, licitamẽte pueden contraher los padres por los hijos, si los hijos son pequeños: como si vuiesse poca paz entre algunos, y se hiziesse esto para el bien de la paz. Esto enseña el Maestro Soto, y es comun

Sot. in 4.

sentencia. Prueuase del Derecho: en el qual se determina esto, y conuencense con la razon de dudar. En el tal caso los padres estan obligados a cumplir la promessa, quãto fuere de su parte, y procurar con el hijo que la cumpla.

d. 27. q. 2. art. 2. ad 1. cap. dubium non est de desponsatione impuberum.

Digo lo segundo, que para que aquellos desposorios sean validos siempre depende del consentimiento del hijo, quando fuere mayor, y puede el hijo reclamar y no consentir. Digo que puede, y en este sentido, que no valdra el desposorio, sino es, que consienta el hijo. Porque hase de aduertir, que puede consentir positiuamente, y formalmente, o tambien virtualmente, e interpretatiuamente, y de qualquiera manera son validos los desposorios. Esto se prueua del Derecho, en el qual se determina esto.

Cap. 1. de despon. impuberum cap. vnic. eodem titulo in 6.

Digo lo tercero, que el hijo quando llegare a la edad de adulto ha de cumplir lo que el padre prometio, y es muy deuido que lo cumpla, y alguna vez sera pecado graue no lo cumplir. Esto se determina en el Capitulo, dubio, y la Glossa en el mismo lugar. A la razon de dudar se responde facilmente, que el hijo en los bienes temporales depende de la voluntad del padre, quanto al disponer dellos: pero en lo que toca a disponer de su propria persona no depende tanto de la voluntad del padre, porque es su puesto distincto: y ansi quanto a ser validos los desposorios depende de la voluntad del hijo, y de su consentimiento.

Septima conclusion. Los desposorios de futuro se dirimen, y deshazen por entrarse el vno de los dos en religion. Lo qual se ha de entender, aunque los desposorios sean jurados. Aduiertase, que es cosa cierta, que el voto simple de religiõ, es suficiẽte para deshazer los desposorios, si antecede y irritarlos y anularlos. La razon es: porque ninguno puede hazer promessa con injuria, y agrauio de Dios, y si se sigue el tal voto deshaze los desposorios que eran validos. Tambien el voto de castidad, que se haze quando vno se ordena de ordenes mayores, por fuerça, y virtud del Derecho positiuo deshaze los desposorios. Toda esta es doctrina comun de los discipulos de Sancto Thomas.

D. Tho. in addit. q. 43. art. 3.

Acerca desta conclusion es la primera dificultad, si vno se desposo por palabras de futuro, y juro los desposorios, si puede passar a la religion, sin que primero se case. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que el que juro los desposorios esta obligado so pena de pecado mortal a cumplir el juramento, y casarse, y despues puede passar a la religion si quisiere. Esta sentencia tiene Hostiense, y Innocencio. Esta sentencia se prueua: porque Alexandro Tercero determina, que es cosa mas segura, que el que juro los desposorios se case primero, y despues se passe a la religion, antes de la consumacion del matrimonio. Esto se confirma, porque el mismo Alexandro determina, que no es cosa segura hazer contra el juramento, quando el juramento es tal, que el cumplirle no es dañoso

Cap. cum missum, de despon. Cap. si vero de iure iur.

para

para la salud eterna. Y en nuestro caso el cumplimiento del juramento no es dañoso para la salud eterna: porque puede casarse, y despues passar a la religion: luego esta obligado a cumplir el juramento.

La segunda sentencia es, que en tal caso puede licitamente passar a la religion, sin contraher primero: y puede hazer lo contrario, pero mas seguro es casarse, y despues passar a la religion. Esta sentencia tiene la glosa, y el Abbad en el Capitulo *tommissam*, citado, y Couarruuias. Pero aduierte la glosa, que si despues de los desposorios jurados hizo voto de religion, esta obligado a meterse religioso sin casarse primero. Esta sentencia se funda lo primero en lo que se dize en derecho, que ay obligacion de cumplir el juramento sino sea impedimento de mayor bien: y en el tal caso el tal juramento es impedimento de mayor bien, como es cosa notoria. Luego no obliga. Lo segundo, porque en los desposorios siempre se entiende aquella condicion, sino es que quiera passar a la religion. Luego aunque se juren, el juramento se ha de entender con esta condicion. Lo tercero, porque el que se casa sin intencion de consumar el matrimonio no cumple el juramento en el sentido, que el otro recibe el juramento. Luego ociosa cosa es è impertinente el casarse con animo de passar a la religion.

Couar. super quartum decretalium, p. 1. cap. 5. n. 11.

Cap. 3. de iure iur.

La tercera sentencia es, que es pecado, si se casa, y despues passa a la religion. Esta sentencia tiene Palude, y Soto. Los fundamentos desta sentencia son los mismos, que de la passada. Otros Theologos dizen, que no es pecado ninguno.

Palud. in 4. dist. 27. q. 1. ar. 3. Sot. dist. q. 2. ar. 5.

A esta dificultad digo lo primero, que si se sigue alguna comodidad, y vtilidad a alguno de los desposados siempre se ha de cumplir primero el juramento, y casarse: y esta obligado a casarse aunque no aya juramento de por medio, y aunque aya hecho voto de religion. El exemplo es claro, si el desposado por palabras de futuro tuuo hijos de la desposada: en el tal caso se siguen algunas vtilidades, de que primero se case, y despues passe a la religion: y assi esta obligado a hazerlo assi. La primera vtilidad es, que los hijos de la desposada sean legitimos. La segunda, que la tal desposada sea tenida por muger de bien, y honrada, y que no dio su cuerpo, sino a su esposo, que le auia jurado el desposorio. Esta conclusion se prueua, lo primero de aquel Capitulo *tommissum*. Cuya legitima inteligencia es que habla conforme al tenor desta conclusion. Lo segundo se prueua, porque como despues diremos, el juramento que se haze en fauor de alguna tercera persona, siempre se ha de cumplir si se sigue alguna vtilidad, o prouecho a aquella tercera persona, y en el tal caso siguesele vtilidad, y comodidad. Luego hase de cumplir el juramento.

Digo lo segundo, que sino se le sigue vtilidad ni comodidad ninguna, puede muy bien passarse immediatamente a la religion sin casarse primero. Esto conuencen las razones hechas en fauor de la segunda sentencia. Esto se confirma, porque el tal juramento se hizo en fauor de tercero. Luego si al tercero no se le sigue comodidad, ni prouecho ninguno, no obliga el tal juramento. La segunda dificultad es, si se deshazen los desposorios de futuro, por entrarse en la religion, de suerte, que si el vno se entra en religion aprobada, queden luego deshechos los desposorios. La primera sentencia es, que por entrarse tan solamente en la religion sin hazer profesion no se deshazen los desposorios. Esta sentencia tiene Palude, Syluestro, Sancto Antonino, Durando, Couarruuias, y otros muchos Theologos. Prueuase, porque Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el primer argumento expressamente enseña, que los desposorios se deshazen por la profession solene, porque por la tal profession el hombre muere al mundo. Y es assi que por entrarse en la religion sin hazer profession no se muere el hombre al mundo. Luego no se deshazen los desposorios. Lo segundo porque no parece que ay razon que obligue que el que se entra en la religion si se huuiere a salir no esta obligado a guardar la promessa que hizo. Luego no se deshazen los desposorios por entrarse tan solamente en religion.

Palud. in 4. dist. 27. q. 3. ar. 4. Couar. super quartum decretalium, 1. to. ca. 5. n. 18. Duran. d. 27. q. 3. ar. 4.

La segunda sentencia es que se deshazen los desposorios por solo el entrarse en la religion. Esta sentencia tiene Soto, y Syluestro, Summa Angelica, y Nauarro, y esta siguen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. A esta duda se responde que la primera sentencia es probable, pero la segunda es muy mas probable. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen y con las razones hechas en su fauor que son probables. La segunda parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen. Prueuase tambien porque los desposorios se pueden deshazer por la voluntad de ambos los contrahentes. Y en el tal caso el que se entra en la religion ya declara su voluntad. Luego el otro podra muy bien querer deshazer el desposorio y casarse con otro o con otra y assi se deshaze el desposorio. Esto se confirma porque de otra suerte el que queda en el siglo no se podria casar, sino estaria obligado a guardar la promessa hecha. De manera que como el matrimonio rato se deshaze por la profession solene, assi tambien el desposorio que es preuio al matrimonio se deshaze por el nouiciado que es antecedente a la profession. Esto se entiende quando se entra en la religion de veras y con animo de perseuerar en ella. Porque si entrasse por vellaqueria, y por librarse del desposorio con proposito de salirse luego, seria diferente.

Sot. in 4. d. 27. q. 2. art. 5. Sylues. loco immediate citato, Angelus verb. sponsal. 21. Nauar. in Manu. c. 22. n. 16.

A la primera razon se responde que el nouiciado y el entrar en la religion es vn principio de muerte espiritual: y assi se deshaze el desposorio por el entrar en la religion. A la segunda razon se responde, que si el desposado dexa el habito esta obligado a guardar la palabra por razon de la promessa passada. El exemplo esta claro. Porque es cosa notoria que los

desposorios se deshazen por el matrimonio de presente. Con todo esso, si se muriesse la muger al que se caso por palabras de presente, despues del desposorio de futuro con otra, si se le muriesse la muger estaria obligado a casarse con la primera desposada por razon de la promessa passada.

Toda via queda dificultad, porque si se deshizieron los desposorios, luego no queda obligado de justicia a guardar la promessa.

A esta duda se responde, que este tal no esta obligado a guardar la promessa de justicia por razon de los desposorios. Porque los tales desposorios ya se deshizieron: pero esta obligado de justicia por razon del contrato que precedio, el qual se rescindio sin culpa del otro contrahente. Y en caso que se aya deshecho el desposorio por matrimonio de presente, estara obligado muerta la muger por razon de la injuria que le hizo.

La tercera dificultad es, si por el voto de castidad, que sobreuiene a los desposorios se deshazen los desposorios. En esta dificultad se habla del voto simple de castidad. Tambien se habla del voto simple, quando se sigue al desposorio. Porque si antecede es cosa cierta y aueriguada, que deshaze los desposorios, como se determina en el Derecho. La razon es clara, porq son dos promessas incompatibles: y la primera tiene mayor fuerça: porque se hizo a Dios. Luego los desposorios no tienen fuerça en el tal caso. Toda la dificultad es, quando el voto de castidad se sigue al desposorio. En esta dificultad Syluestro refiere diuersas sentencias.

Cap. ruri- fusiqui cle rici. i. vo. uentes, c. vnico, de voto, & voti re dẽptione in 6. Syluest. ver. spon- salia q 7. D. Tho. in 4. d. 3. art. 1. ad 11. Ricar. in 4. dist. 27. art. 3. q. 4. Sco. q. 2. ar 5. Antoni. 3 p. tit. 1. c. 18. §. 10.

La primera sentencia es, que el tal voto de castidad deshaze qualesquier desposorios. Esta sentencia tiene Sãcto Thomas, Ricardo de Mediauilla, Escoto, y San Antonino, y otros Doctores. La razon desta sentencia es, porque el voto de castidad es bueno y Sancto, y no se cõpadece cõ los desposorios. Luego deshaze los desposorios. Esto se confirma, porque la obligacion del voto de castidad es mas fuerte, y mayor que la obligacion de los desposorios, porque se haze a Dios. Luego el voto de castidad deshaze los desposorios. De suerte, que aunque vno promete de casarse, y jure la tal promessa, siempre va alli embeuida esta condicion implicitamente, sino es, que quiera passar a otro mejor estado, qual es el estado de la castidad.

La segunda sentencia es que el voto de castidad, que sobreuiene a los desposorios no los deshaze. Esta sentencia tuuo Victoria como se dize comunmente, y le siguen algunos discipulos suyos. La razon es, porque Dios no acepta la promessa de cosa deuida a otro: y en el tal caso el desposado deue dar su cuerpo a la desposada, y casar con ella. Luego la promessa del voto no deshaze los desposorios. Esto se confirma, porque el voto de castidad no dize estado de perfection. Luego no puede deshazer los desposorios, que dizen orden al estado perpetuo de matrimonio. La tercera sentencia es, que los desposorios no jurados, se deshazen por el tal voto de castidad, pero los jurados no. Esta tercera sentencia tiene Mayores. La razon desta sentencia es, porque quando los desposorios no son jurados preualece el vinculo del voto, que pertenece a la virtud de religion: pero quando son jurados, el vn lazo, y el otro pertenece a la virtud de religion: y algunos han querido dezir, que la obligacion del juramẽto es mayor. Luego entonces no vence la obligacion del voto.

Maio. in 4. dist. 27 q. 5. ad se cundum.

La vltima sentencia es, que los desposorios por lo menos quando no son jurados se deshazen de la vna parte tan solamente, y es de parte de aquel que no hizo el voto de castidad, pero no se deshazen de parte de aquel, que hizo voto de castidad. De suerte, que el que hizo voto de castidad queda obligado a los desposorios: pero el que no hizo voto no queda obligado. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado. La razon deste Autor es, porque tiene por opinion, que el que haze voto de castidad, despues de los desposorios, sino tiene animo de entrar en religion, peca mortalmente, y haze injuria al otro desposado. Toda esta dificultad consiste en entender si es licito el hazer voto de castidad despues de los desposorios: porque si es licito: sera valido: y siendo valido deshaze los desposorios: porque no es compatible con ellos.

A esta dificultad digo lo primero, que la vltima sentencia no tiene probabilidad. La razon es, porque los desposorios dizen promission de ambas partes, como queda ya determinado. Luego si se deshazen, de ambas partes se deshazen. Esto se confirma, porque es cosa improbable dezir, que el que haze voto de castidad sin animo de entrar en la religion peca mortalmente.

Digo lo segundo, que la tercera sentencia tãbien me parece improbable, aunque no tanto como la passada. La razon es, porque lo mismo es quanto a esto, de los desposorios jurados, y de los no jurados. Digo lo tercero, que la segũda sentencia es probable, como se conuence cõ la autoridad de los Doctores, que la tienen, y con las razones hechas en su fauor.

Digo lo vltimo, que la primera sentencia es la mas probable de todas, y la que se ha de seguir. Esto se conuence con la autoridad de los Doctores, que la tienen, y con las razones hechas en su fauor. De lo qual se sigue, que si se desposaron dos y el vno despues del desposorio hizo voto de castidad, el otro que no hizo el tal voto en sabiendolo podra muy bien casarse con otro, porque el que hizo voto cedio a su derecho. Esta sentencia como esta explicada en seña el Maestro Soto, y Nauarro, y Cordoua, y Fray Manuel Rodriguez. A las razones de las demas sentencias se responde facilmente teniẽdo atencion a lo que queda dicho en esta sentencia.

Sot. in 4. d. 27. q. 2. art. 5. & dist. 37. q. 3. art. 1. Naua. in Manu. c. 22. nu. 2. Cordo. de casib. q. 136. Manuel Rodrig. in sum. cap. 243. conclus. 3.

Toda via, queda dificultad que deue hazer el que hizo el tal voto, si en el foro exterior le obligan a que se case, y cumpla la promessa.

A esta dificultad se responde, que en el foro de la conciencia nunca esta obligado. La razõ es porque la tal sentencia se funda en falsa presun-

sunción: porque se presume, que no guardara el voto de castidad fuera de la religion. Y la sentencia, que funda en falsa presuncion no obliga en conciencia. Aduiertase, que el otro desposado no puede casarse hasta que publicamente cõste del voto hecho, como lo aduierte Cordoua en el lugar alegado, y tambien lo enseña Syluestro. La razon esta clara, porque se escandalizarian con mucha razon viendo que se casa con otro, y que no cumple con el primer desposorio.

De suerte que la primera causa, por la qual se deshaze el desposorio, es por entrarse en la religion, a la qual se reduze el voto simple de castidad.

Octaua conclusion. La segunda causa, por la qual se deshazen los desposorios, aunque sean jurados es el matrimonio de presente con otra muger. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho, en el qual expressamente se determina esto. Lo segũdo se prueua con razon, porque mayor obligacion es la del matrimonio que no la del desposorio: porque en el matrimonio ay donacion y entrega, y en el desposorio tan solamente ay promessa: luego el tal matrimonio deshaze el desposorio. De suerte que aunque peque mortalmente el que se casa auiendo precedido desposorio, con todo esso el matrimonio es valido, y tiene fuerça de deshazer los desposorios passados. Pero hase de aduertir, que si se casa el desposado, y se deshazen los desposorios, si despues se le muere la muger tiene obligacion de casarse con la primera desposada, si ella quiere. Principalmente tiene esto verdad, si juro los desposorios. La razon es clara, porque queda libre, para guardar la primera promessa, y el juramento. Verdad es, que si este tal tuuiesse muchos hijos de la muger, con quiẽ se caso de suerte que no pudiesse comodamente sustentarlos, si se casasse segunda vez, o fuesse tan viejo, que no estuuiesse ya apto para el matrimonio, no estaria obligado a casarse con la primera desposada. Esto es como dizẽ los Theologos *per accidens*: porque de su naturaleza obligacion ay de casarse con la primera desposada.

Cap. sicut c. si inter, ca. adolescens, de sponsalibus, ca. 1. de sponsa duorum.

Nona conclusion. La tercera causa, por la qual se deshazen los desposorios, aunque sean jurados es el impedimento de afinidad, que sobreuiene a los desposorios. En esta conclusion conuienen todos los Theologos. El exemplo es si vno de los desposados tiene copula carnal con vna parienta de la desposada dentro de los grados prohibidos: prueuase esta conclusion del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque entonces tiene impedimento para contraher, luego no tiene obligacion de cõtraher matrimonio: y por consiguiẽte se deshazen los desposorios, aunque sean jurados. Lo mismo es de qualquier otro impedimento, que impide, y dirime el matrimonio. Tambien la fama publica del tal impedimento, y el escandalo es suficiente para deshazer los tales desposorios, como se determina en el Derecho. Pero aduiertase, que si el impedimento fuere oculto, de suerte que no lo sepa nadie, sino el desposado, esta obligado el tal desposado a buscar dispensacion, antes de contraher matrimonio, si algun estraño supiere el delicto secreto, si ay esperança, que el desposado se emẽdara, y buscara el remedio hale de amonestar primero. Pero sino ay tal esperança halo de dezir al Ordinario, como a padre, para que ponga remedio.

Cap. veniens, 1. & 2. c. ex literis, de eo qui cognouit cõsanguineam vxoris. Cap. cum in tua, de sponsalib.

Decima conclusion. La quarta causa, por la qual se deshazen los desposorios, aunque sean jurados, es la voluntad y consentimiento de ambos los desposados. La razon es, porque el contracto, que de su naturaleza es dissoluble se puede deshazer por la voluntad de los contrahentes: y cada vno dellos puede ceder a su derecho: y el contracto de los desposorios de su naturaleza es dissoluble. Luego puedese deshazer por la voluntad de ambos los desposados. Esto tiene verdad, aunque sean jurados, porque el juramento se ordena al bien y comodidad de los mismos contrahentes. Esto tienen todos los Theologos, y Iuristas, y esta determinado en el derecho.

Cap. 1. de sponsalib.

Vndecima conclusion. La quinta causa, por la qual se deshazen los desposorios, es alguna graue enfermedad, qual es la lepra, o el mal Frãces. Lo mismo es si ay alguna deformidad señalada, qual seria si a vno le sacassen los ojos, o le cortassen las narizes. Aduiertase que si estas cosas anteceden los desposorios, y las ignora el desposado justamente se deshazen los desposorios. La razon es porque seria inuoluntario el tal contracto, y tambien, porque el desposado aborreceria a la otra parte, y el tal matrimonio no podria tener buen fin. Esto esta determinado en el derecho.

Cap. literas, de conIugio leprosorum, & ca. quẽ admodũ de iure iurando.

Duodecima conclusion. La sexta causa, por la qual se deshazen los desposorios es la fornicacion de vno de los desposados: de suerte, que si vno dellos comete el tal delicto se deshaze el desposorio. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque assi esta determinado en el Capitulo *Quemadmodum de iure iurando*. Lo segundo se prueua, porque el tal ya comiença a quebrar la fe, y se presume justamente que no la guardara. Esto se confirma, porque el matrimonio se deshaze por la fornicacion quanto a la cohabitacion como despues se dira: luego los desposorios se deshazen quanto al vinculo y obligacion. Porque menor vinculo es el del desposorio.

Aduiertase que esto tiene verdad aunque los desposorios sean jurados. Porque el juramento tan solamente obliga, quando obligan los desposorios. Tambien se ha de entender, que esto tiene verdad, quando el desposado no tiene culpa, y pide que se deshagan los desposorios. Porque, si este tal quiere casarse no obstante la injuria, que el otro le hizo, el otro esta obligado a guardar la fe, y casarse. La razon esta clara, porque de otra suerte la fornicacion cometida seria fauorable al que la cometio.

La dificultad es, quando alguno tuuo copula carnal con la desposada por violencia, si en el

tal caso se deshazen los desposorios. La razon de dudar es, porque entonces sin culpa de la desposada vuo la tal cupula: luego no es cosa conueniente, que se deshagan los desposorios por la tal copula, que no es voluntaria. En esta dificultad Couarruuias enseña, que no se deshazen los desposorios.

Couar. 4. decret. p. 3. c. 5. n. 3. Sylu. ver. sponsa. q. 7. Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 5. Nauar. in Manu. c. 22, n. 15.

A esta dificultad se responde, que sin duda ninguna en el tal caso se deshazen los desposorios. Esta sentencia tiene Syluestro, y el Maestro Soto, y Nauarro. Prueuase lo primero del Derecho en el capitulo raptor 27. question 2. En el qual se determina esta verdad mirando muy bien la glossa en el mismo capitulo. Lo segundo se prueua, porque seria cosa durissima obligar al tal que se casasse con la tal muger, y del tal matrimonio se siguirian grandes inconuenientes.

A la razon de dudar se responde facilmente, que aunque ella no tenga culpa en la tal copula con todo esso se deshazen los desposorios por el bien del matrimonio, por las razones ya dichas.

De la resolucion desta dificultad se responde facilmente a otra, que podria auer, quando la desposada tuuo copula con otro pensando con ignorancia inuincible, que era su proprio desposado. En el tal caso como en el passado se ha de dezir, que se deshazen los desposorios por las razones ya dichas.

Tambien se ha de aduertir, que esta doctrina se ha de estender a la fornicacion, que vuo antes de los desposorios, quãdo al tiempo de prometerlos se entendio, que era donzella y como tal se prometio. Esto enseña Soto, y Syluestro: y Nauarro. La razon es clara: porque seria durissima cosa obligar al esposo a que se casasse cõ la tal muger, y no se esperaria bien del tal matrimonio. Tambien se ha de estender a la fornicacion espiritual, como si vno de los desposados se apartasse de la fee. En el tal caso se deshazen los desposorios, y con mucha razon. Esto esta determinado en derecho.

Sot. in 4. q. 27. q. 2. ar 5. Syluest. vbi. Nauar. in Man. cap. 22. n. 25. Ca. non solum 28. q. 1.

Tercia decima conclusion. La septima causa de deshazer los desposorios es, quando vno de los se ausenta, y se va a lexas tierras. En el tal caso se deshazen los desposorios, aunque sean jurados. Esto enseñan comunmente los Doctores, principalmente los discipulos de Santo Thomas, y yo muy en particular en el tratado de Matrimonio, y Couarruuias, y el Maestro Soto, y Fray Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero del derecho, en el capitulo de illis, desponsalibus: en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua con razon, porque por el mismo caso, que se va a lexas tierras, parece que cede a su derecho, luego deshazense los desposorios.

D. Thom. in add. q. 43. art. 3. Couar. in pra. quæstiõ. q. 6. n. 8. Sot. in 4. d. 27 q. 2. art. 3. Man. Rodrig. in sum. cap. 243. con. 4. L. 2. C. de repudijs,

Hase de aduertir, que en el tal caso se ha de buscar el desposado, y esperarle, conforme a lo que se determina en las leyes ciuiles. Las quales mandan, que sino se sabe en que lugar esta, le han de esperar por tres años. Ansi se determina en el derecho ciuil. Pero si el tal esposo estuuiere dentro de la prouincia le han de esperar por espacio de dos años. Esto se determina en el derecho ciuil. Y si le hallaren, y diere justa causa, y razonable de su tardança, la esposa le debe aguardar hasta que cesse la tal causa. Esto se determina en el derecho ciuil.

l. Regia. 8 tit. 1. p. 4. L. 2. C. desponsalib.

La dificultad es, si estas leyes obligan en conciencia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que las tales leyes no obligan en conciencia. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto, que lo disputa.

L. sepe, de sponsalib. Sot. in 4. d. 27. q. 2. ar. 5.

A esta dificultad se responde, que estas leyes obligan en conciencia. Ansi lo enseña Syluestro, y otros Doctores. La razõ es, porque aquellas leyes son justas, y santas: y no estan abrogadas por el derecho canonico: luego obligan en conciencia. Esta es la verdad, aunque el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado parece que dize lo contrario.

Syl. ver. sponsal. 2. q. 10.

Quarta decima conclusion. Los desposorios se deshazen quando en el tal contracto se pone termino y dia señalado para contraher matrimonio, y llegado el tal dia vno de los desposados no quiere cumplir la promessa: en el tal caso el otro queda libre para deshazer los desposorios. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es clara, porque en el tal caso el desposado no cumple con el contrato celebrado, y con la obligacion hecha para tal dia.

Cap. ficut de sponsalibus.

Quinta decima conclusion. La nona causa, por la qual se deshazen los desposorios, aunque sean jurados, es quando los desposorios se hizieron debaxo de condicion: y no se cumple con la tal condicion. El exemplo es quando le prometieron en dote alguna cantidad de dinero y no se la dan, o no se la pueden dar: en el tal caso se deshazen los desposorios. Esta conclusion tienen todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero del Derecho, que lo determina assi. Lo segundo se prueua con razon: porque entonces el contrato esta hecho debaxo de condicion: luego, sino se cumple la condicion no obliga el contrato.

C. de illis, de conditionibus appositis.

Decima sexta conclusion. La decima causa, por la qual se deshazen los desposorios, es el defecto de la edad. El exemplo es si hizieron contrato de desposorio, y se casaron antes del tiempo determinado por el derecho, que son doze años en la muger, y catorze en el varon: entonces si qualquiera dellos reclamare, se deshazen los desposorios. Esta conclusion enseñã los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. Esta conclusion se determina en derecho. Pero hase de aduertir, que si el vno tenia edad, para matrimonio, y el otro no, el que la tiene ha de aguardar al otro hasta que la tenga: y si el menor consintiere en el matrimonio, el mayor no puede reclamar, ni apartarse del tal contrato.

Cap. de illis, & ca. à nobis. de desponsatione impuberum.

Decima septima conclusion. La vndecima causa de deshazerse los desposorios es, quando se leuantan grandes enemistades entre los desposados, o se descubren algunos grandes vi-

cios,

cios, que no se sabian antes. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso justamente se pueden temer malos fines del dicho matrimonio. Esta razon es muy conforme a derecho.

Cap. 2. ca. requisiuit de sponsalibus.

Decima octaua conclusion: La duodecima causa de deshazerse los desposorios, es qualquiera causa que de nueuo sobreuiene a los desposorios: la qual si la vuiera al principio impidiera los tales desposorios. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas. La razon es porque si al principio la tal causa deshiziera los desposorios cierta cosa es, que los deshaze despues, porque el tal contrato con la tal causa no es voluntario.

D. Tho. in 4. dist. 27. q. 2. ar. 3. ad 3.

La dificultad es acerca destas causas, si es necessaria la authoridad del juez, para que se deshagan los desposorios, o si basta la authoridad particular de los mismos desposados.

Digo lo primero. Si los desposorios se celebraron en secreto, no es necessaria la autoridad del juez para deshazer los desposorios. Esta es comun sentencia de todos los Doctores en la distinction veynte y siete. Anssi lo tiene Ricardo, y San Antonino en los lugares citados. La razon es porque los tales desposorios no estan subjectos a la potestad publica, siendo secretos, y por otra parte ay legitima causa para deshazerlos: luego para este efecto no es necessaria la authoridad del juez. Digo lo segundo, quando los desposorios son publicos es necessaria la authoridad del juez, a lo menos para que se haga esto mejor. La razon es, porque los tales desposorios ya estan subjectos a la potestad publica. Luego cosa decente es, que la misma publica potestad los deshaga.

Digo lo tercero, quando los desposorios: y la causa de deshazerse el desposorio, es publica, no es necessaria, absolutamente hablando, la authoridad del juez para deshazerse los tales desposorios en el foro de la cõciencia. De suerte, que no sera pecado apartarse por su propria authoridad de los tales desposorios. La razon es, porque los desposorios se deshazen en el foro de la conciencia por las causas alegadas, y trahidas: luego, si las tales causas son notorias y publicas no sera necessaria la authoridad del juez. Esto se entiende hablando de si, porque en algun caso raro por razon del escandalo podra ser necessaria la authoridad del juez para deshazer los tales desposorios: pero esto raras vezes: porque si la causa es notoria cessa la razon de escandalo.

Digo lo quarto, que quando los desposorios son publicos, y la causa de deshazerse los desposorios es dudosa en derecho, o en el hecho es necessaria aun en el foro de la conciencia la authoridad del juez, que determine por su sentencia la tal duda, y deshaga los desposorios. La razon es, porque los subditos en sus dudas han de acudir al juez como lo dize Aristoteles: y con la sentencia del juez y con su difinicion queda seguros en conciencia.

Arist. 5. c. 4.

Digo lo quinto. Todas las vezes que los desposorios se deshazen por el matrimonio, que sobreuiene con otra persona, o por entrarse en la religion no es necessaria la sentẽcia del juez para deshazer los desposorios, aunque sean publicos. En los demas casos necessaria es la authoridad del juez, o por lo menos declaratoria sobre el derecho, dudoso, o sobre el hecho dudoso. La primera parte es de Sancto Thomas en el lugar citado, en el articulo tercero y le siguẽ todos los Doctores en la distinction veynte, y siete. La razon es, porque en aquellos dos casos el derecho es notorio, y el hecho tambien: porque el matrimonio que deshaze los desposorios, se ha de hazer in facie Ecclesiæ, y el entrarse en la religion tambien es notorio, porque se haze con solenidad. La segunda parte de la conclusion es manifiesta.

Capitulo IIII. De la difinicion del Matrimonio.

PRimera conclusion. El matrimonio tiene varias, y diferentes difiniciones. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y Couarruuias, y yo en el tratado de Matrimonio, en el lugar citado de Sancto Thomas. Esta conclusion no se puede probar de otra manera, sino es declarandola, para su declaracion se ha de aduertir, que en el matrimonio ay seys cosas. La primera, el consentimiento interior, con el qual se quiere entregar al otro. La segunda, es el contrato exterior, que se haze con señales, o con palabras, con el qual se declara el interior consentimiento. La tercera es, la tradicion de los cuerpos de ambas partes, que es como efecto del cõtrato. La quarta es, la conjunction, y orden y relacion, que ay entre marido, y muger, en orden al fin del matrimonio. La quinta es, la obligacion que se consigue a pagar el debito, o la deuda del matrimonio. La vltima es, la facultad, y derecho que tiene a pedir el debito marital. Entre todas estas cosas es necessario saber, qual es lo essencial del matrimonio: para que se ponga en su difinicion. Lo segundo se ha de aduertir, que el matrimonio se puede tomar de dos maneras. La primera es por el contrato matrimonial, que se haze entre el marido y la muger. La segunda es por el vinculo, y lazo, que resulta del contrato: y este formalmente tiene razon de matrimonio. Esto supuesto entre los Doctores, andan varias difiniciones del matrimonio. La primera difinicion es: El matrimonio es vn consentimiento de dos personas idoneas de lo que toca a la conjunction marital. Esta difinicion es de Hugo de Sancto Victore, y la trae Thomas Vvaldensis, y la aprueua. La segunda difinicion es, que el matrimonio es vna legitima conjunction del varon, y de la hembra, en la qual es licito engendrar hijos. Esta difinicion refiere Thomas Vvaldensis en el lugar citado, Capitulo treynta. La tercera difinicion es de todos los Theologos, y Iuristas, que el matrimonio

D. Thom. in add. q. 44 per totam Doctores in 4. d. 27. Sot. q. 1. Sylu. ver. matrim. 1. q. 1. Couar. super 4. decret. cap. 1.

Matrimonium est duarũ personarũ idonearũ legitimus de conjunctione consensus. Hugo lib. 2. de sacrament. part. 11. cap. 4. Vvald. tom. 2. de sacramentis, cap. 131.

nio

Secunda diffi. matri. est legitima viri, & fœminæ copulatio secundum legē Dei, licet eis sine crimine filios procreare. Tertia definit. matrimoniū est coniunctio viri, & fœminæ maritalis inter legitimas personas indiuiduam vitæ consuetudinē retinēs. Diffi. matrimonij isto modo matri. est pactio viri, & fœminæ interlegitimas personas ad indiuiduam vitæ consuetudinē destinata significans Conjūctionem Christi cum Ecclesiæ. D. Tho. in addit. q. 44. per totam. Magi. in 4. d. 27. c. illud de præsumptioni. 27. q. 5. & 29 q. 2. in princ. Prima diffinit. matrimo. est sacramentum nouæ legis signi-

nio es vna conjuncion marital del varon, y de la muger entre legitimas personas, que hazen vida particular.

La segunda concluſion: El matrimonio, hablando formalmente de matrimonio, no se difine bien por el consentimiento. Por lo qual la primera difinicion no es buena. La razon es, porque el consentimiento es causa eficiente del matrimonio: luego no es de essencia del matrimonio. Esto se confirma, porque el matrimonio permanece, y dura toda la vida, y el consentimiento passa facilmente: luego el consentimiento no es de essencia del matrimonio, y por consiguiente no es buena la difinicion primera, en la qual se pone el consentimiento.

Tercera concluſion. El contrato del matrimonio, aunque se llama matrimonio no es de essencia del matrimonio tomando el matrimonio formalmente, y por el vinculo del matrimonio. La razon es, porque el contrato del matrimonio es la causa que haze el matrimonio: luego no es de essencia del matrimonio. Esto se confirma porque el contrato passa: y el matrimonio permanece: luego el contrato del matrimonio no es de essencia del matrimonio. Pero porque el contrato del matrimonio se llama algunas vezes matrimonio, y es el que es sacramento, es necessario poner la difinicion del matrimonio, tomandole por el contrato.

Quarta concluſion. Si el matrimonio se toma por el contrato se difine muy bien, que es vn pacto y concierto entre el hombre y la muger, y entre personas legitimas ordenado a vida particular, que ha de auer entre ellos. Y la razon de sacramento se declara quando se dize, que significa la conjuncion de Christo con la Iglesia.

Quinta concluſiō. La vltima difinicion puesta es la buena, y artificiosa. De suerte que el matrimonio formalmente hablando es vna conjuncion marital del varon, y de la muger entre legitimas personas para hazer vida particular, y marital. Esta concluſion pone Sāto Thomas, y la admiten todos los Theologos con el Maestro, y todos los Iuristas. Esta difinicion se colige claramente del Derecho, y declara muy biē la naturaleza del matrimonio: como se declara muy en particular en el tratado de matrimonio. Es necessario poner la difinicion del matrimonio en quanto es sacramento.

Sexta concluſion. El matrimonio en quanto sacramento se difine muy bien. Este sacramento tiene dos difiniciones. La primera es, el sacramento del matrimonio es sacramento de la nueua ley, que significa la conjuncion de Christo con la Iglesia. Esta difinicion aceptan todos los Theologos y Iuristas. La razon es porque en ella se pone el genero y la diferencia deste sacramento: el genero es sacramento de la nueua ley: la diferencia el significar la vnion, y conjuncion de Christo con la Iglesia. Por la tal significacion se diferencia este sacramento de todos los demas sacramentos de la nueua ley. La segunda difinicion es. El sacramento del matrimonio es el contrato del matrimonio despues de recibido el baptismo debaxō de la forma instituyda por Christo. Esta difinicion aceptan todos los Doctores, anſi Theologos como Iuristas. Declaremos esta difinicion. En el sacramento del baptismo el lauatorio se pone en lugar de genero, y es como materia del tal sacramento: de la misma suerte en el sacramento del matrimonio se pone el contrato como genero, porque es materia deste sacramento, la qual leuantò Christo a razon de sacramento.

ficans conjunctionē Christi cū Ecclesia. Secunda diffi. sacram. matrimoniū est contractus matrimonij post baptismū susceptum sub forma a Christo instituta. D. Thom. in addit. q. 45. art. 1. Sot. in 4. d. 28. q. vni. art. 1. Couar. sup. 4. decret. c. 2. §. 2. Sylu. ver. matrimo. 2. 6. 2. Cap. cum locum cap. de sponsa. c. duas de sponsa duorum, cap. Iuffi-ciat. 17. q. 1.

Cap. V. Del consentimiento que es necessario para el matrimonio.

PRimera concluſion. El consentimiento es necessario como causa eficiente del matrimonio. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, y Syuestro, y Couarruuias. Prueuase porque el contrato natural depende de la voluntad de los contrahentes, y el sacramento del matrimonio no es otra cosa, sino el mismo contrato natural: luego en quanto contrato, y en quanto sacramento es necessario el consentimiento de los contrahentes, como causa del mismo matrimonio. Esto se determina en el derecho, y en el Concilio Florentino en el decreto de la vnion de los Armenos.

Acerca desta concluſion ay vna grauissima dificultad, quando los casados dudan de la verdad del matrimonio, por auer falta de consentimiento, o porque dudan de alguna afinidad, o consanguinidad, o si es muerto el primer marido: la dificultad es, que deuen hazer, y si pueden vsar del matrimonio, pidiendo el debito y dandole. En esta dificultad se ha de suponer, como cosa cierta, que a los contrahentes les ha de constar del consentimiento del otro contrahēte. La razon es clara, porque el consentimiento es necessario para el matrimonio, como queda determinado, pero para que les conste del consentimiento, no es necesario otra diligencia, sino que vean que exteriormente se quieren casar: y no ay señal ninguna exterior, que no consientan. El exemplo es claro, en el baptismo que es necessaria intencion del baptizante, y con todo esso para estar cierto moralmente de la intencion del baptizante basta, que exteriormente baptize, y que no aya señal ninguna, que no quiere baptizar. De la misma suerte se ha de entender en nuestro proposito. Lo segundo se ha de suponer, que quando el contrahente al principio dixo, que tenia consentimiento, y despues dize que no lo tuuo ha se de creer, y estar a lo que dixo al principio. Esto esta determinado en el Derecho. De lo qual se sigue, que si vno se caso exteriormente, y no vuo apariencia alguna que no consentia, aunque despues diga que no tuuo consentimiento, el otro contrahente esta seguro en conſciencia: porque no ay razon de duuar: y en ambos foros se ha de estar al primer dicho. Toda la dificultad es, quando ay duda. Esto supuesto.

Cap. per tuas, de probationibus.

La

La primera ſentencia es, que los que dudan de la verdad del matrimonio ni pueden pedir el debito conjugal, ni darle. Eſta ſentencia tiene Scoto, Ricardo, Adriano. Eſta ſentencia ſe prueua, porque dando el debito, o pidiendole duda con razon, ſi llega a ſu propria muger, o a la agena: luego duda ſi comete fornicacion, y por conſiguiente en ninguna manera puede vſar del matrimonio, pidiendo el debito conjugal, o dandole. Eſto ſe confirma, porque de qualquiera deſtas maneras ſe pone a peligro de fornicar, por la duda que tiene.

Scotus in 4. d. 5. q. 1. Ricar. d. 27. ar. 10. q. 1. Adrian. in 4. in materia de matrim. q. 2.

La ſegunda ſentencia es, que el caſado, que duda del valor del matrimonio por buenas razones, que ay de dudar deſpues de auer hecho ſuficiente diligencia, puede muy bien no ſolamente dar el debito conjugal, pidiendoſelo, ſino tambien lo puede pedir: de ſuerte que puede vſar del matrimonio de ambas maneras. Eſta ſentencia tiene el Maeſtro Soto, y el Maeſtro Victoria, y otros Doctores. La razon deſta ſentencia es, porque ſi vno poſſee vna coſa, y duda, ſi es ſuya, o no, hecha la ſuficiente diligencia, puede muy bien vſar della, como ſi fuera ſuya. Porque en caſo de duda, mejor es la condicion del que poſſee: luego lo miſmo ſera en el caſo del matrimonio.

Sot. in 4. de iuſt. q. 5. ar. vlt.

A eſta dificultad digo lo primero, que ſi los caſados ſin razon ninguna, y como temerariamẽte dudã del valor del matrimonio han de deponer la tal duda, por el parecer, y ſentẽcia del prelado, o del confeſſor: y anſi podran pedir y dar el debito conjugal, y ſera licita la copula carnal entre ellos. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores. Prueuaſe del Derecho, en el qual Innocencio Tercero determina eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua, porque en tal caſo no es duda, ſino eſcrupulo: y como diremos abaxo, licito es hazer contra el eſcrupulo.

Ca. inquiſitione, de ſentent. excommunicat.

Digo lo ſegundo. Si los caſados deſpues de hecha ſuficiente diligencia, quedã dudoſos del valor del matrimonio, no pueden pedir el debito conjugal: y ſi lo piden pecan mortalmente. Eſta ſentencia tienen comunmente los Doctores: particularmente Santo Thomas, y Syluestro, y Nauarro, y Ledeſma. Prueuaſe lo primero, porque en el capitulo inquiſitione citado, y en el capitulo, Dominus, de ſecundis nuptijs, expreſſamente ſe determina eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua, porque en no pedir el debito conjugal no ay peligro ninguno, y pidiendole ſe pone a peligro de fornicar, y de llegar a la que no es ſu muger: luego no es licito pedir el debito conjugal.

D. Tho. in 4. d. 38. Sylu. ver. matrim. 6. §. 8. & matrimonium, 8. §. 3. Nauar. in Manu. c. 22. n. 54. Ledeſ. dif finit. 51.

Digo lo tercero, que quando dudan razonablemente, licito es dar, y pagar el debito conjugal, quando el vno dellos lo pide: antes ay obligacion de hazerlo aſsi. Eſto enſeñan los Doctores citados del dicho paſſado. Prueuaſe lo primero de los derechos citados alli, que lo determinan aſsi. Lo ſegundo, porque en caſo de duda ſe ha de elegir la parte mas ſegura, y mas ſeguro es pagar el debito conjugal, porque ſi lo paga ſolamente ſe pone a peligro de fornicar, y no pagandole haze grauiſsima injuria al que poſſee, y abre la puerta a muchas riñas, y diſcordias. Luego licito es pagar el debito.

A la razon de la primera ſentencia ſe reſponde, que en tal caſo no ſe pone el que paga el debito a peligro de fornicar. La razon es porque la poſſeſsion con la duda haze certidumbre moral, que es licito pagar el debito. Lo miſmo ſe reſponde a la confirmacion. A la razon de dudar de la ſegunda ſentencia ſe reſponde facilmente, que quiça no es cierto que el que es poſſeedor de alguna coſa, deſpues de hecha ſuficiẽte diligencia, ſi queda dudoſo, que puede vſar de la tal coſa como el quiſiere: porque algunos dizen, que ha de dar alguna parte al otro: aunque dizen, que ſe ha de quedar cõ la mayor parte por razon de la poſſeſsion. De lo qual ſe han de ver mas ſoluciones en mi tratado de matrimonio.

Acerca de la reſolucion deſta duda quedan algunas breues dudas, que es neceſſario reſolueerlas. La primera duda es, quando dos eſtan caſados, y el varon dize a la muger que no tuuo conſentimiento en el matrimonio, y por eſta razon comiença a dudar del valor del matrimonio. La duda es, ſi en el tal caſo el varon pidieſſe el debito ſi eſtaria la muger obligada a pagar el debito. La razon de dudar es, por la parte afirmatiua, porque como queda dicho en caſo de duda, ſi vno pide el debito, el otro eſta obligado a pagarle: luego en el tal caſo eſtara la muger obligada a pagar el debito conjugal. Por otra parte parece que no ay obligacion, porque el miſmo confieſſa, que no conſintio en el matrimonio, y por conſiguiente, que no tiene derecho ninguno para pedir el debito.

In addit. q. 45. ar. 1. dub. 2. ad 1. arg. ſecundæ ſententiæ.

A eſta dificultad muchos Doctores enſeñan, que en el tal caſo la muger no eſta obligada a pagar el debito, y eſta ſentencia, me parece biẽ: porque el miſmo ſe prejudica a ſi. El exemplo es, ſi yo penſe, que deuia a vno cien ducados, y lo tenia por cierto para mi: y aquel, a quien penſe que los deuia, me dize que ſe los pague, por lo qual yo comiẽço a dudar razonablemente, ſi ſe los deuo, o no. En el tal caſo no eſtoy obligado a pagarlos, por auerme el dicho, que ya ſe los he pagado, de la miſma ſuerte ſe ha de dezir en nueſtro propoſito. Conforme a eſta ſentencia ſe ha de dezir, que no es licito a la tal muger pagar el debito, y que pecara mortalmente pagandole. A la razon de dudar ſe reſponde que en caſo de duda eſta la muger obligada a pagar el debito conjugal, ſi ſe lo pide el marido quando el miſmo no dize, que no ſe deue nada: pero en el tal caſo el miſmo confieſſa: que no ay duda ninguna.

La ſegunda dificultad es, porque ſi ambos dudan del valor del matrimonio ninguno puede pedir el debito, y peca mortalmente pidiendole: luego ninguno puede lícitamente pagar, y boluer el debito, porque ſi el otro peca pidiendole, el otro dandolo juntamente obra y ayuda al pecado del otro: eſto ſe confirma, porque el otro no tiene derecho para pedir el debito: porque nadie tiene derecho para pecar: luego el otro no pagando el debito no haze contra el tal

tal derecho. Lo segundo. El que duda no tiene derecho de justicia para pedir el debito conjugal: porque la duda parece que le quita esse derecho: luego el otro no esta obligado a pagar el debito: porque esta obligacion nace del derecho de justicia, que el otro tiene. A esta dificultad se ha de responder lo mismo, y por las mismas razones: y se ha de dezir, que aunque ambos duden del valor del matrimonio, si el vno dellos pide el debito conjugal, el otro tiene obligacion a pagarle. La razon es porque ambos dudan, y estan en la possessiõ: y en el tal caso es mejor la condicion del que possee: luego obligacion ay de pagar el debito.

Al primer argumento se responde facilmente, que el que paga el debito, en el tal caso no ayuda a pecar al otro, sino tan solamente haze lo que tiene obligacion. El exemplo esta claro en caso que el vno de los casados tuuiesse voto de castidad, y pidiesse el debito conjugal: en el qual caso el otro estaria obligado a pagar el debito conjugal: y aunque el otro peca pidiendo, con todo esso no le ayuda a pecar, sino haze lo que deue. Tambien puede auer otro exemplo en el pecador oculto, que pide publicamente el sacramento de la Eucharistia, y peca mortalmente pidiendole, y el Sacerdote esta obligado a darsele, y no le ayuda a pecar, quando se le da, sino cumple con su obligacion. A la confirmacion se responde que alguna vez puede acontecer, que alguno tenga derecho de justicia a alguna cosa, que peca pidiendola. Esto se ve claramente en el que pide el debito conjugal, teniendo voto de castidad, y en el que pide publicamente la Eucharistia siendo oculto pecador. A la segunda razon se ha de responder lo mismo, que el tal tiene derecho de justicia: porque esta en la possession, y dudar: en el qual caso es mejor la condicion del que possee.

La vltima dificultad es del que tiene opiniõ probable del valor del matrimonio. El exẽplo es, quando ay opiniones probables del valor del matrimonio: en el tal caso es la duda, si es licito pedir y dar el debito conjugal.

A esta duda se responde ser licito. Porque, como despues diremos, licito es seguir la opiniõ probable dexando la mas probable: luego en el tal caso licito es vsar del matrimonio pidiendo el debito, y pagandole.

Segunda conclusion. El consentimiento necessario para el matrimonio se ha de declarar por palabras de presente. Esta conclusion se ha de entender del matrimonio, no solamente en razon de contrato, sino tambien en razon de sacramento. Esta conclusion es de Sancto Thomas y de todos sus discipulos, y de todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase lo primero del Concilio Florentino en el Decreto de la vniõ de los Armenos, en el qual se determina esto: y tambien se determina en el Derecho. Lo segũdo se prueua, porque en todos los demas contratos los contrahentes declaran su voluntad con palabras, y esto es necessario para la razon de contrato: luego lo mismo sera del matrimonio. Hablando en razon de sacramento se prueua, porque como queda dicho, el sacramento ha de ser cosa sensible: luego no basta la voluntad interior, sino que es necessario, que se declare con señales. De lo qual infiere Sancto Thomas que como se ha el lauatorio respecto del sacramento del Baptismo, assi tambien se ha la expression de las palabras en el sacramento del matrimonio.

D. Thom. in add. q. 45. art. 2.

Capit. penulti. de sponsalibus.

Pero hase de aduertir lo primero, que aũque regularmente las palabras sean necessarias para contraher el matrimonio, como se dize en el Concilio Florentino, con todo esso no son tan necessarias, que no se pueda hazer el matrimonio sin ellas. La razon es, porque bastan otras señales exteriores equiualentes, por las quales se declare el consentimiẽto interior: y assi puede auer matrimonio entre los mudos, como se determina en el Derecho. Tambien enseña Sancto Thomas, que aun entre aquellos que puedẽ hablar, puede auer matrimonio sin palabras, si declararen su consentimiento de presente por señales.

Cap. cum apud sedi, ca. tuæ fraternitati sponsalibus.

Lo segundo se ha de aduertir, que como diximos, esto se ha de entender del matrimonio en razon de sacramento, como lo dize el Concilio Florentino. Y es clara la razon, porque los sacramentos de la nueua ley han de ser señales exteriores sensibles. Por lo qual las señales exteriores son necessarias para la essencia del matrimonio, porque la tal essencia no se puede saluar, sin alguna señal sensible.

La primera dificultad es, si las palabras son de essencia del matrimonio en razon de sacramento, de suerte, que no pueda auer sacramento de matrimonio, sin palabras, aunq̃ aya otras señales exteriores declaradoras del consentimiento. La razon de dudar es, porque como se dize en el Concilio Florentino, todos los sacramentos de la nueua ley han de constar de cosas y palabras: y esto se ve claramente en todos los demas sacramentos, que constan de palabras: luego lo mismo ha de ser en el sacramento del matrimonio.

En esta dificultad la Glossa en el Capitulo, *Tuæ fraternitati*: y otros Iuristas enseñan, que las palabras son de essencia del matrimonio en razon de sacramento en aquellos, que tienen facultad de hablar, de suerte, que no sera sacramẽto sino ay palabras.

A esta dificultad digo lo primero, que las palabras no son de essencia del matrimonio en razon de sacramento, aun en aquellos que puedẽ hablar, sino que bastan señales exteriores. Esto enseña Soto, Ledesma, Cano, Palude, Syluestro Nauarro, Couarruuias, y otros muchos Doctores. Prueuase porque el Concilio Florentino expressamente dize, que las palabras regularmente son necessarias, y si fueran necessarias como de essencia de sacramento no dixera, q̃ eran necessarias regularmente, sino absolutamente: y en el Capitulo, *Tuæ fraternitati* se determina, que puede auer matrimonio entre los mudos: luego las palabras no son de essencia del matrimonio en razon de sacramento.

Sot. in 4. de iust. q. 5. art. 1. Ledes. in 4. q. 47. art. 2. Cano. lib. 8. de locis, c. 4. ad 3. Palud. in 4. d. 27. q. 2. art. 3.

Digo lo segundo, que las palabras son de necessi-

Sylu. ver. matrim. 2.q.7. Nauar. in Man. ca. 22. nu. 1. Coua. super. 4. decret. p. 2. ca. 4. n. 1. Cap. si inter ca. tuæ fraternitati, de sponsalibus.

ceſsidad del matrimonio en eſte ſentido, que caen debaxo de precepto Eccleſiaſtico en aquellos que pueden hablar. Eſto ſe determine en el Derecho. La razon es, porque el matrimonio es contrato grauiſsimo: luego conuenientiſsima coſa fue que ſe declaraſſe el conſentimiento clariſsimamente, y por palabras claras y liſas, y deſto ay precepto Eccleſiaſtico.

Digo lo tercero, que comunmente hablando no pecan mortalmente los que no vſan de palabras en el matrimonio, aunque puedã hablar: ſino quando mucho pecaran venialmente. La razõ es, porque no es coſa tan graue el no vſar de palabras, ni ſe ſigue algun graue inconueniẽte: luego no ſera pecado mortal.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el ſacramento del matrimonio no eſtan tan determinadas las palabras para la razon del ſacramẽto, como en los demas ſacramentos: por lo qual los demas ſacramentos no los puede auer, ſin que aya palabras. Pero el ſacramento del matrimonio puedele auer ſin que aya palabras. En el tal caſo las ſeñales exteriores tienen razon de palabras.

La ſegunda dificultad es, quando vna donzẽlla ſe caſa, y de verguença calla, y el padre reſponde por ella. En eſte caſo es la dificultad, ſi es verdadero matrimonio, y ſacramento. La razõ de dudar es, porque para la razon de ſacramento por lo menos ſe requiere en los contrahentes alguna ſeñal exterior: y en el tal caſo no ay ſeñal ninguna exterior de parte de la donzella que ſe caſa: porque no haze mas que callar: luego no es verdadero ſacramento. En eſta dificultad la primera ſentencia es, que ſolo el callar de la donzella ſin otra ſeñal exterior no baſta para razon de ſacramento de matrimonio. Eſta ſentencia tiene Gabriel, y otros modernos Theologos, y conuencese con la razon de dudar de ſuerte, que aunque reſponda el padre, o otro qualquiera por ella, no es valido el matrimonio, por lo menos en razon de ſacramento.

Gabr. in ſupleme to quarti dis. 21. q. 2. art. 2.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer mas verosimil, que en el caſo pueſto es verdadero matrimonio, aun en razon de ſacramento. Eſta doctrina es de Sancto Thomas en el lugar citado en la ſolucion del tercero, y tienela Palude, y Ricardo, y comunmente los Doctores. Prueua ſe lo primero del Derecho, que parece lo dize claramente. Confirmaſe de la regla del Derecho, que dize, que el que calla es viſto conſentir. Lo ſegundo ſe prueua, porque aquel callar de la donzella con las circunſtancias del tiempo, y de la perſona que reſponde por ella es ſuficiente ſeñal de conſentimiento interior: luego baſta para razon de matrimonio, aun en quãto ſacramento. De lo qual facilmente ſe reſponde a la razon de dudar.

Palud. in 4. dis. 27. q. 1. ar. 9. Ricar. ar. 1. 4. 3. Cap. vni. de deſponſatione impuberũ in 6. Reg. 43. de regulis iur. in 6.

Toda via queda dificultad, ſi es neceſſario, que en el tal caſo reſponda el padre por ella, o ſi baſta que reſponda otro qualquier eſtraño. En eſta dificultad la primera ſentencia es, que para que el matrimonio ſea valido no baſta que reſponda por la donzella alguna perſona eſtraña, ſino que es neceſſario, que ſea el padre o tutor, o pariente alguno. Eſta ſentencia tiene Pabide, y Ricardo en los lugares citados. La razon deſta ſentencia es, porque el padre o tutor, o parieṫe tienen mayor conjuncion con la donzella. Eſto ſe confirma, porque en aquel Capitulo vnico de deſponſatione impuberum expreſſamente ſe dize que ha de ſer el padre el que habla por ella.

A eſta dificultad ſe reſponde, que es muy mas probable, que baſta que hable qualquiera perſona eſtraña por ella, para que ſea valido el matrimonio en conciencia. Eſta ſentencia tiene Gabriel, en el lugar citado, y el Maeſtro Soto. La razon es, porque en el tal caſo declara ſuficientemente ſu conſentimiento: luego es verdadero matrimonio.

Sot. in 4. d. 27. q. 1. ar. 3.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que aunque es verdad, que el padre tiene mayor conjuncion, con todo eſſo es muy ſuficiente ſeñal declaradora del conſentimiento, ſi calla la donzella, y reſpõde otra perſona por ella: y aſsi ſe reſponde a la confirmacion.

Tercera concluſion. El conſentimiento declarado por palabras de futuro no haze verdadero matrimonio, de ſuerte, que para hazer verdadero matrimonio es neceſſario q̃ el cõſentimiẽto ſe declare por palabras de preſente. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente el Maeſtro Soto, y Fray Martin de Ledeſma, Palude, Syluestro, Adriano, Couarruuias, y otros Doctores. Prueuaſe lo primero del Concilio Florentino en el lugar alegado, en el qual ſe dize, que el conſentimiento declarado por palabras de preſente es el que haze verdadero matrimonio. Lo ſegundo ſe prueua con razon, porque las palabras de futuro no ſignifican, que ſe haze matrimonio, ſino que ſe hara el matrimonio: luego no ſon ſuficiẽtes para hazer matrimonio, ni en razon de contracto, ni en razon de ſacramento. Pero baſe de aduertir, que en lo que toca a ſer las palabras de preſente no ſe ha de tener atencion a la cadencia grammatical, ſino al ſentido, y conſentimiento, que declaran, como ſe dize en muchos lugares, del Derecho de los quales ſe puede ver mi tratado de matrimonio. Tambien ſe ha de aduertir, que quando las palabras en la vezion de preſente, y ſon dudoſas en el ſentido, que hazen entonces ſe ha de tener atencion a la intencion de los contrahentes: y conforme a ella ſera la obligacion: ſi ſe entendiere, que quiſieron contraher matrimonio, ſera matrimonio, y ſi ſe entendiere, que quiſieron tan ſolamente contraher deſpoſorios de futuro de la miſma manera, ſera deſpoſorio de futuro. Aſsi lo dize Paludano, en el articulo citado en la concluſiõ quinta, y todos los expoſitores de Sancto Thomas en el lugar citado. Lo qual eſta determinado en el Derecho. La razon es clara: porque las palabras tienen fuerça de obligar en quanto declaran el conſentimiento interior, y ſegun que le declaran: luego de la intencion de los contrahentes ſe deue colegir la obligacion. Pero quãdo la intencion de los contrahentes fuere dudoſa, y no cierta, entonces hase de citar a la intencion

D. Tho. in addit. q. 45. art. 3. Sot. in 4. d. 27. q. 1. art. 3. Leto def. q. 27. art. 3. Palu. dif. 27 q. 2. art. 4. syl. v. matrim. 2. q. 10. Adri. in mater. de matri. dub. 13. Couar. 4. decret. 2. cap. 4. super. 1. nu. 4. In add. q. 45. art. 3. dub. 1.

Cap. intelligent de verb. ſignif.

tencion y dicho de la parte contrahente, que procede mas ſinceramente. Aſsi lo enſeña Palude en el lugar citado. Pone vna excepcion, y es quãdo el q̃ primero pronuncio las palabras declaro ſu intencion, diziendo el contracto, que queria hazer, ſi era matrimonio, o deſpoſorio de futuro. Porque entonces las palabras del ſegundo contrahente ſe han de declarar conforme a la intencion del primero. Eſto tiene tambien Sylueſtro. Algunos hombres doctos enſeñan, que en ſemejante duda ſe ha de declinar en fauor de la muger, quando no ſe teme que el tal matrimonio ha de tener mal fin.

Sylu. ver. matrim. 2.q.8.

De lo determinado ſe ſigue, que por eſtas palabras. Tendrete por mi muger, o otras ſemejantes, no ſe hazer verdadero matrimonio. Eſte Corolario es contra la Gloſſa, y contra Archidiacono, y Oſtienſe, y otros authores. Pero nueſtro Corolario tienen grauiſsimos authores, por muy cierto, y auerigUado, y entre ellos le tienen el Maeſtro de las ſentencias, y comunmente todos los Theologos, y Adriano, y Couarruuias en los lugares citados: los quales citan otros muchos Doctores. La razon es, porque aquellas palabras no declaran conſentimiẽto de preſente, ſino de futuro: luego no hazen verdadero matrimonio. Porque, como queda dicho para hazer verdadero matrimonio, ſon neceſſarias palabras, que declaren el conſentimiento de preſente.

Gloſ. in c. ſiquis diuinis. 30. q. 5. & gloſ. in c. ex parte de ſponſali. Alexã. in 4. d. 28. c. 2.

Quarta cõcluſion. Para hazer verdadero matrimonio, anſi contrato como ſacramento, baſta que las palabras declaradoras del conſentimiento, ſe pronuncien juntamente, moralmente hablando, y no metaphyſicamente, como ſe requiere para qualquier contrato. Eſto enſeñan comunmente los Doctores Theologos, y Iuriſtas, y entre ellos el Maeſtro Soto, Nauarro, Sylueſtro, y Couarruuias. Prueuaſe lo primero del vſo de la Igleſia, que lo haze aſsi. Lo ſegundo porque es vn contracto, y el contracto hazeſe deſta manera. Lo tercero, porque en todos los ſacramentos la materia y la forma ſe pone juntamente moralmente hablando: luego lo miſmo ſera en el ſacramento del matrimonio.

Sot. in 4. diſt. 27. q. 1. art. 3. Nauar. in Man. ca. 22. n. 80. Syl. verb. matri. 2. q. 5. Couar. ſuper quartum decret. par. 2. c. 4. n. 7

Pero haſe de aduertir, que entonces ſe dize, que eſtan juntamente los conſentimientos, quando perſeueran por lo menos virtualmente los conſentimientos de los contrahentes, de tal ſuerte, que no ſe entienda que han reuocado el conſentimiento. Lo qual ſe ha de mirar conforme a las reglas de prudencia, teniendo atencion a la calidad, y modo del contracto: y aſsi ſe haze entre auſentes, o preſentes, o ſi ſe pone tiempo, o no, para eſperar el conſentimiento del otro. De lo qual ſe han de ver los Doctores citados, y el derecho.

Cap. vlt. de procuratoribus in 6.

Acerca deſta concluſion ay vna dificultad graue ſi baſta el conſentimiento del vn contrahente, aunque aya paſſado mucho tiempo, para que ſea valido el matrimonio. La qual dificultad ſe pone teniendo atencion a que los conſentimientos han de eſtar juntamente moralmente hablando. Eſta dificultad es de gran momento. El exemplo es. Pedro y Maria ſe caſaron con buena feé, conforme al tenor del Concilio Tridentino: pero en realidad de verdad el matrimonio no fue valido, porque auia algun impedimento de afinidad, porque vn pariente del miſmo Pedro en grado prohibido auia tenido copula carnal con Maria. La dificultad es, ſi deſpues Maria entiende el impedimento, y pide diſpenſacion en ſecreto, y la alcança, y ella renueua el conſentimiento delante de Pedro, y ſe lo declara, ſi baſtara el tal conſentimiento de ſu parte, no renouando Pedro el conſentimiento de la ſuya: porque parece que eſtos conſentimientos eſtan juntamente moralmente hablando. Lo miſmo es en otros caſos ſemejantes. La razon de dudar, para que ſea valido matrimonio es la dicha, porque baſta, que los conſentimientos eſten juntamente moralmente hablando: y en el tal caſo parece, que eſtan juntamente. Eſto ſe confirma en el matrimonio, que ſe haze por procurador: en el qual el conſentimiento de vn contrahente ſe dilata por algun tiempo: y con todo eſſo ſe dize, que eſtan juntamente, moralmente hablando: luego lo meſmo ſera en nueſtro caſo.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que la parte negatiua deſta duda es certiſsima, y que en el caſo pueſto es neceſſario, que de ambas partes ſe declare el conſentimiento de nueuo. Eſta ſentencia tiene Soto, Cayetano, Adriano, Victoria, y les ſiguen todos los interpretes de Santo Thomas. La razõ es, porque al principio, quando ſe caſaron no fue valido el matrimonio, como es coſa notoria: porque tenian impedimento dirimente: luego deſpues, quando ſe vienen a caſar auiendo alcançado la diſpenſacion neceſſario es, que declaren juntamente ſu conſentimiento, y ſino, no ſera matrimonio. Eſto ſe confirma, porque puede ſer que deſpues de auer contrahido con el impedimento, eſte mudado el marido, y aborrezca a la muger: luego no baſta el conſentimiento paſſado. Eſto ſe confirma lo ſegundo, porque en el tal caſo no eſtan juntamente los conſentimientos de los contrahentes moralmente hablando, luego no ſera valido el matrimonio.

Sot. in 4. art. 27. q. 1. art. 3. Caie. to. 1. opuſcu. tit. 12. q. 2. Adri. in 4. nu. 1. de matrim. Victor. ſuper art. citatum D. Thom.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que en el tal caſo no eſtan juntamente los conſentimientos de los contrahentes por las razones ya dichas. Lo miſmo ſe ha reſponder a la confirmacion.

Quinta concluſion. Si falta el conſentimiento interior en algunos de los contrahentes, no ſe haze verdadero ſacramento de matrimonio. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores con Santo Thomas. La razon es: porque para el contrato del matrimonio ſe requiere verdadero conſentimiento, y por conſiguiente es tambien neceſſario para el ſacramento. Eſto ſe determina en el derecho, y en el Concilio Florentino.

D. Thom. in add. q. 45. art. 4. Cap. ſuſſiciat. 27. q. 2. cap. exceptione ta. tua nos c. ta. fraternitati de ſponſalibus.

Pero haſe de aduertir, que quando el vn contrahente procede ſinceramente, y ſin engaño, eſte tal puede probablemẽte creer, q̃ el otro no ha hecho engaño ninguno, ſino que conſintio

sintio interiormente en el matrimonio, hasta que conste no auer consentido: porque ninguno se ha de presumir, que es malo hasta que se prueue serlo.

La dificultad es, quando vno se casó, o por mejor dezir fingio, que se casaua è interiormente no tuuo consentimiento, si este tal esta obligado en conciencia a casarse, y hazer verdadero matrimonio quitando la fiction. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque este no hizo verdadero matrimonio: luego de su parte no ay obligacion ninguna. Esto se cófirma, por que si vno con fiction hiziesse profesion en alguna religion sin tener algun consentimiento interior, este tal no estaria obligado en concien cia a boluer a hazer profesion con verdadero consentimiento: luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta dificultad algunos tienen, que este tal no esta obligado en conciencia a boluer a casarse con verdadero consentimiento in terior. Esta sentencia tiene Fray Martin de Ledesma: y lo mismo tiené otros modernos Theologos.

Ledef. in 4. to. 1. q. 47. art. 4.

A esta dificultad digo lo primero, que si este tal no se ha casado con otra muger esta obligado en conciencia a casarse con aquella, que engaño, y fingio tener consentimiento. Esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el primer argumento, y siguenle todos sus discipulos, particularmente Soto, y lo mismo tiene Escoto, y Adriano, y Palude, y Nauarro. Y todos estos Doctores dizen ser sentencia comun. Prueuase porque en todos los contratos los contrahentes tienen obligacion de tener verdadero consentimiento, y sino le tienen hazen grauissima injuria al otro contrahéte, y por consiguiente ay obligacion en concié cia de restituyr el tal daño, y tener verdadero consentimiento: luego lo mismo sera en nuestro caso. Esto se confirma, porque este tal hizo grauissima injuria no teniendo consentimiento, y haziendo inualido el matrimonio por falta del tal consentimiento: luego estara obligado a resarcir la tal injuria, y hazer valido el matrimonio: porque esta es la satisfaction deuida.

Sot. in 4. d. 27. q. 1. ar. 3. Sco. d. 30. q. 1. Adria. in 4. q. 2. de matrim. ad 2. Pal. in 4. d. 27 q. 2. ar. 5. Naua. in Manu. c. 21. n. 76.

De lo qual se sigue, que este tal no le han de absoluer, sino tiene proposito de casarse verdaderamente con la tal muger.

Digo lo segundo, que le dan algunos casos, en los quales este tal no estara obligado a contraher: los quales casos son como extraordinarios, y fuera de regla. En esto conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. El primer caso es, si la muger engaño al varon, diziendo que era donzella, en este caso el que se casó sin tener interior consentimiento, no esta obligado a casarse. La razon es, porque en las injurias se da recompensacion: y estos dos se engañaron el vno al otro: luego puedese dar recompensacion, y por consiguiente en este caso no aura obligacion de casarse.

El segundo caso es, si ay grande desigualdad entre ellos, de suerte, q̃ el engañador es de mayor calidad notablemente. El exemplo es, si el fuesse hijo de vn Duque, o Conde, y ella fuesse vna muger hija de vn hõbre ordinario, en este caso no tendria obligacion de casarse. Este caso pone Sancto Thomas. La razon es, porque ninguno esta obligado a restituyr el daño, que dio, mas de lo que vale y si estuuiesse obligado a casarse en este caso estaria obligado a restituyr el daño mas de lo que el vale, como es cosa notoria, luego no esta obligado a casarse, pero ay obligacion de restituyrle la injuria, y daño augmentandole la dote, conforme al arbitrio del varon prudente.

D. Thom. in add. q. 46. art. 1. ad quart.

El tercero caso es, si despues del tal casamiéto fingido, se casó verdaderamente con otra segunda muger. En este caso no tiene obligacion de casarse con la primera viuiendo la segunda muger, porque el segundo matrimonio fue valido. Pero esta obligado a restituyr el daño cõforme al juyzio y buen parecer del varon discreto.

El vltimo caso es, quando del tal matrimonio se temiesse mal fin de algũ graue daño, por ser muger liuiana, o perdida: en este caso no ay obligacion de casarse. Esto enseña Sylueſtro, y comunmente todos los Doctores.

Sylu. verb. luxuria, q. 5.

Hase de aduertir, que los hijos que tuuieren del tal matrimonio con buena fe de parte de la muger, y con engaño y simulacion de parte del varon si el matrimonio se celebro, in facie Eccle siæ han de ser tenidos por legitimos. Assi se determina en el Derecho.

Cap. præterea, qui filij sint legitimi.

A la razon de dudar se responde, que aunque este tal no hizo verdadero matrimonio, pero esta obligado a hazerle por razon de la injuria. A la confirmacion dizen algunos hombres doctos, que el que hizo profesion de aquella manera esta obligado a hazer verdadera profesiõ: y esto so pena de pecado mortal, por la gran injuria que hizo a la religion. Lo segundo se responde, que no es la misma razon, porque el que engaño a la muger, causole graue detrimento, y assi esta obligado a resarcirle casandose con ella: pero el que fingio hazer profesion, no parece, que causo graue daño en la religiõ: y assi no tiene obligacion de boluer a hazer profesion.

La segunda dificultad es, quando vno prometio a vna donzella de casarse con ella, y por esta razon la donzella consintio, que tuuiesse copula carnal con ella, si estara obligado en cõciencia a casarse con ella. En esta dificultad algunos modernos Theologos tienen por sentẽcia probable, que no tiene obligacion de casarse con ella. Y el Maestro Victoria dize que no se prueua suficientemente lo contrario. Gabriel dize que esta obligado a casarse con ella, o dotarla, y lo mismo enseña San Antonino, y la Sũma Tabiena.

Victo. in 1u. n. 230. Gabri. in 4. d. 28. q. 1. ar. 2. cõclu. 5. Anto. 3. p. tit. 1 cap. 19. Sum. Tab. ver. matrim. 2. nũ 7.

A esta dificultad se responde, que la postrera sentencia es verdadera, y se ha de seguir. Esta tienen comunmente todos los Doctores. La razon es, porque de otra suerte le haria grauissima injuria: porque le prometio el casarse con ella en precio de su proprio cuerpo.

De lo qual se sigue, q̃ si vno prometio a vna donzella de casarse con ella sin animo de cumplirlo, y por esta razon ella le entrego su cuerpo, y tuuo copula cõ ella, este tal esta obligado en conciencia a casarse con ella: y no seria suficiente satisfaction dotarla sino fuessen muy desiguales en el estado. Esta es comun resolucion de todos los Doctores, en particular Palude Sylvestro San Antonino. Sylvestro pone dos excepciones en las quales no tiene obligacion de casarse con ella. La primera excepcion es quando el varon excede mucho a la muger en el estado: entonces basta que la dote, y no esta obligado a casarse con ella: porque ella pudo muy bien entender que era burla. La segunda excepcion es, quando no puede legitimamente casarse con ella, porque se ha casado con otra, o se ha ordenado de ordẽ sacro, o quãdo el padre de la tal dõzella no se la quiere dar, para que se case con ella. Esta sentencia tiene Sylvestro, y la Suma Armilá, y Angelica, y Cordoua, y Nauarro. Fuera destas excepciones lo dicho tiene verdad. La razon es, porque el tal q̃ con engeño dio el tal detrimento, no puede satisfazer, sino es casandose con ella: luego esta obligado a casarse con ella. Verdad es, que si la muger fingio que era virgen, no lo siendo en el tal caso, el que prometio casarse con ella fingidamente, no esta obligado a casarse con ella: porque se da recompensacion en las injurias: sino fuesse, en algun caso particular que puede auer. El caso es, si vuiesse vna muger viuda despues del matrimonio consumado moça, y de rara hermosura, y vn hombre, que no le excedia mucho en el estado con animo fingido le prometio de casarse con ella: y debaxo desta promessa le entrego su cuerpo: y por muchos dias tuuo trato, y conuersacion con ella de tal suerte, y calidad, q̃ la infamo. En este caso esta este hombre obligado en conciencia a casarse con ella, y cumplir la promessa, que hizo y no cumple dotandola.

Palud. in 4. d. 28. q. 1. art. 1. concl. 5. Anto. p. 2. tit. 5. c. 6. §. 1. Sylu. ver. luxuria, q. 5. Sylu. ver. matrim. nu. 1. q. 8. Sum. Armil. ver. restitutio n 22. Summa Ang. v. fluprũ n. 2. Cordo. in Sũma, q. 50. & in quæstio. lib. 1. q. 13. Nauarro, in Manu. c. 10. n. 18.

La tercera dificultad es, quando vno se caso primero con vna fingidamente, y sin voluntad, y consentimiento, y despues con otra verdaderamente, y que tuuo verdadero consentimiento, y la Iglesia le manda sopena de excomuniõ mayor latæ sententiæ, y debaxo de otras penas graues, que habite con la primera. La dificultad es, si en el tal caso podra dar el debito a la primera. En esta dificultad, el Maestro de las sentẽcias expressamente enseña, que en el tal caso ay obligacion de dar el debito conjugal. La razon desta sentencia es, porque el juez puede muy bien matar al innocente, quando se prueua ser nocente en el foro exterior: luego en nuestro caso podra y tendra obligacion de dar el debito, pues en el foro exterior le prueuan ser suya, y estar casado con ella.

Magist. in 4. dist. 18.

A esta dificultad se respõde, que ni es licito, ni esta obligado a pagar el debito, y la sentencia del Maestro es erronea en la fe. Esto tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso no fue verdadero matrimonio: luego no es licito llegar a la tal muger. A la razon de dudar en cõtrario se responde, que no es la misma razon de lo vno, que de lo otro. Porque en el tal caso es medio necessario para la paz, y tranquilidad de la republica, y para la conseruacion del bien publico el matar al innocẽte: pero en nuestro caso no es medio necessario para este fin tener copula carnal con la primera muger, sino basta, que cohabite con ella.

Ca. inquisitione, de sentent. ex communicationis.

Toda via queda dificultad, que remedio tendra el tal en este caso. Sancto Thomas pone algunos remedios. El primer remedio es, que este tal se ausente y se vaya a tierras estrañas lexos de su tierra, y si pudiere procure lleuar consigo la verdadera muger para cohabitar con ella. El segundo remedio es, sufrir con paciencia la excomunion. El tercer remedio es, persuadir con grandes veras a la primera muger, que no tuuo consentimiento, y que no fue verdadero matrimonio. El quarto remedio es, que se haga religioso, si el verdadero matrimonio no es consumado. Algunos Doctores enseñan, que en el tal caso no solamente es consejo el ser religioso, sino que esta obligado a serlo debaxo de precepto para quitar estos inconuenientes. Pero esto no es verdad: porque es durissima cosa, y sin razon alguna obligar al tal a que sea religioso. Si es muger el remedio es, meterse en vn monasterio, sino puede huyr. Assi lo dize Sylvestro Tampoco no es verdad lo que dize Nauarro, que en el tal caso esta obligada a cohabitar juntamente por el precepto de la Iglesia y por la sentencia dada sino ay peligro de que aya copula carnal. Pero aun quitado este peligro no es verdad: porque la tal sentencia se funda en falsa presumpcion, y assi no obliga en conciencia, sino fuesse por razon del escandalo, y esto no auiendo peligro.

D. Thom. in add. q. 45. art. 4. ad vltimum.

Sylu. ver. debitum coniugale q. 13. Nauar. in Manual. cap. 16. n. 18.

La vltima dificultad es, quando despues de cõtrahido el matrimonio el varon dize a la muger, que no tuuo verdadero consentimiento, si la muger podra luego creerle, si quedara libre para contraher matrimonio con otro.

A esta dificultad digo lo primero, que la muger no deue creerlo luego, ni queda libre para contraher matrimonio. Esto enseña Nauarro. La razon es clara, porque auiendo dicho primero, que tuuo verdadero consentimiento, prudentemente deue creer, que agora miente. Esto se confirma porque de otra suerte dariase ocasion, de deshazerse muchos matrimonios.

Nauar. in Manu. c. 22. n. 81.

Digo lo segundo, que se pueden dar algunas conjecturas, por las quales se pueda creer, que no tuuo verdadero consentimiento. La primera es, si auia dicho primero a sus amigos, que queria engañar a aquella muger, en el tal caso es conjectura grande y suficiente, para creer q̃ el tal no tuuo verdadero consentimiento. La segunda conjectura es, quando el varon fuesse de mejor condicion, y demas alto estado: en tal caso era conjectura suficiente, para creer, que no auia tenido consentimiento. La tercera es, si luego el varon declara, que no tuuo cõsenti-

sentimiento, y en señal desto se haga sacerdote, o professe en alguna religion aprobada, o se case con otra, y viua pacíficamente con ella. La quarta es quando al juyzio de varon prudente se juzga que se le deue dar credito: en el tal caso la muger puede licitamente creer, y podria casarse con otro. De lo qual se ha de ver Soto, Syluestro, y Nauarro.

Sot. in 4. d.27. q.1 art.3. Syl. ver. matrimo. 4. num. 11. Nauar. in Manu. c. 22. n. 77. & 78.

Cap. VII. Del consentimiento que se declara en oculto por palabras de presente y del matrimonio clandestino con todas sus cosas.

PAra declaracion de lo que se ha de dezir en este Capitulo se ha de aduertir, que ay muchas maneras de matrimonio clandestino: pero en lo que toca al presente tan solamente hemos de tratar de matrimonio clandestino. La primera manera es, quando el matrimonio se haze sin que este presente el parrocho y dos o tres testigos, de suerte que declaran sus consentimientos de presente, sin los testigos y parrochos propriamente, y en todo rigor este se llama matrimonio clandestino. La segunda manera de matrimonio clandestino es, quando el matrimonio se haze delante del parrocho, y de dos o tres testigos pero no se guarda la solemnidad del Derecho, porque no preceden las denunciaciones, y otras cosas que pide el Derecho. Estas dos maneras pone agora el Concilio Tridentino. Destas y de todas las demas se ha de ver el Maestro de las Sentencias Fray Pedro de Soto, Veracruz, Couarruuias, Nauarro, Diego Perez, y mi Tratado de Matrimonio.

Conc. Trid. sess. 24. c. 1. de mat. Magist. in 4. d. 28. Soto in suo Pastorali, lect. 14. Veracruz in spec. cõ. 1. par. 10. Couar. in 4. decret. p. 2. ca. 6. Nauar. in manu. ca. 22. n. 68. Pere. lib. 5. ordin. Tit. 1. li. p. 25. in tracta. de matrimo. q. 45. art. 5. in princip.

Primera conclusion, certissima cosa es, que el Concilio y la Iglesia tienen authoridad de irritar y annular el matrimonio clandestino. Esta sentencia tienen todos los Doctores despues del Concilio Tridentino. Prueuase lo primero, porque esta verdad esta determinada muy de proposito, y como de fe en el mismo Concilio Tridentino en la sesion 14. canone quarto. Lo segundo se prueua, porque el Cõcilio Tridentino de hecho irrito, y annulo el matrimonio clandestino, luego tiene authoridad de irritar y annular el tal matrimonio, porque sino la tuuiera, no pudiera hazerlo ni lo hiziera de hecho.

La dificultad es acerca desta conclusion, como pudo el Concilio Tridẽtino irritar, y annular el tal matrimonio. La razon de dudar es, porque no puede la Iglesia mudar las materias, y formas de los sacramentos, como es cosa cierta, y aueriguada entre los Doctores, luego no pudo hazer, que aquel consentimiento declarado en oculto no sea materia y forma deste sacramento porque antes del Concilio era verdadera materia, y forma, y si despues del no lo es seria mudar la materia y la forma. En esta dificultad antes del Concilio vuo pareceres de hombres doctos en contrario, como yo lo refiero largamente en el lugar citado, pag. 177.

A esta dificultad se responde ser cierta nuestra conclusion. La dificultad tan solamente esta en responder a la razõ hecha, Fray Manuel Rodriguez responde, que el Concilio no irrito immediatamente el matrimonio, porque la Iglesia no tiene poder sobre lo essencial de los sacramentos, mas solamente irrito lo que precede al matrimonio haziendo a los contrahentes inhabiles para se casar no estando presente el parrocho, y los testigos. Trahe por exemplo el sacramento de la penitẽcia: en el qual la Iglesia no irrita el sacramento de la Penitencia, sino lo que precede a este sacramento que es la habilidad de los ministros haziendolos inhabiles y quitandoles la jurisdicion, y para esta doctrina trahe Escoto. Esta manera de responder a esta dificultad no me parece buena porque el Concilio Tridentino immediatamente irrita, y annula los mismos contratos, y haze las personas inhabiles, luego pudo muy bien el Concilio Tridentino irritar y annular los mismos contratos de matrimonio, que se hazẽ sin parrocho, y testigos, y por consiguiente irritando y annulando el contrato del matrimonio, quedaua no ser verdadero sacramento de matrimonio porque el contrato del matrimonio es el que Christo instituyo sacramẽto. Por lo qual la verdadera solucion, es que la Iglesia en el Concilio Tridẽtino, no mudo la materia y forma, ni lo essencial del sacramento del matrimonio. Porque la materia y forma, y lo essencial deste sacramento es el consentimiento entre legitimas personas declarado por palabras de presente, y esto siempre tiene razon de sacramento de matrimonio, y de materia y forma antes del Concilio Tridentino y despues. El Concilio Tridentino solamente hizo que el cõsentimiento declarado en oculto sin parrocho y testigos no fuesse legitimo, ni entre legitimas personas. Otras soluciones se ponen en mi Tratado de Matrimonio en el lugar citado.

Manu. in sum. cap. 216. conclus. 1.

Segunda conclusion. El Concilio Tridẽtino de hecho irrito y annulo los matrimonios clandestinos, que se hazen, sin que este presente el parrocho, y dos o tres testigos. Esta conclusion es de todos los Doctores, la qual se declara muy a la larga en mi Tratado de Matrimonio, en vna duda tercera, y la declara Fr. Manuel Rodriguez en el lugar citado. Prueuase de la determinacion del Concilio Tridentino en el lugar citado, el qual expressamente lo determina assi. Pero hase de aduertir, que el tal matrimonio es irrito, y nulo en el foro de la conciencia: porque hablando del matrimonio, y deste contrato no puede ser, que sea inualido en el foro exterior, y valido en el foro de la conciencia, como lo declaro en el mismo lugar. Por lo qual diziendo el Concilio Tridentino que el tal contrato sea irrito, y nulo, y inhabilitando las personas se ha de entender ser irrito y nulo en el foro exterior, y en el foro de la cõciencia. De lo qual se sigue que los Iuezes solamente deuen declarar, q̃ el tal matrimonio es irrito, y

nullo: y no han de irritar el tal matrimonio, como los Cardenales de la reforma lo declararõ, de la qual declaracion da testimonio Salzedo.

Salze. in pract. crimin. c. 54. pag. 214. col. 2.

La dificultad es, si los desposorios de futuro, que se hazen clandestinamente sean irritos, y nullos despues del Concilio Tridentino. La razon de dudar es, porque el matrimonio clandestino es irrito, y nullo, y las personas inhabiles para contraher ansi: luego tambien el desposorio sera irrito, y nullo: porque entre los parientes, que no puede auer matrimonio, no puede tampoco auer desposorio absoluto, y sin condicion.

A esta dificultad se responde, que los desposorios clandestinos no son irritos y nullos: porque el Concilio tan solamente irrito el matrimonio. Y la razon es porque no es lo mismo de los desposorios, que del matrimonio, porque los desposorios, se puedẽ deshazer por muchas causas.

A la razon de dudar se responde, que aunque el matrimonio clandestino sea irrito y nullo, no se sigue, que el desposorio lo sea por la razon ya dicha, particularmente que las personas no son inhabiles absolutamente para contraher matrimonio, sino para contraher clandestinamente.

La segunda dificultad es, si el matrimonio clandestino, ya que no es valido en razon de matrimonio si es valido en razon de desposorio. La razõ de dudar es, porque estos tales pretenden obligarse y no puedẽ obligarse por fuerça y virtud de matrimonio: luego obliganse de la mejor manera que pueden, que es por virtud de desposorio de futuro.

A esta dificultad digo lo primero, que el matrimonio clandestino de su naturaleza, y en razon de tal contracto, no obliga como desposorio de futuro. La razon es, porque el tal contracto se haze como matrimonio de presente, y debaxo desta razon es irrito y nullo: luego no causa otra obligacion alguna. Esto se confirma, porque si vno quisiesse hazer profesion solemne, y la tal profesion fuesse irrita y nulla, no causaria obligacion de voto simple de religiõ: luego el matrimonio clandestino no causa obligacion de desposorio de futuro. De lo qual se sigue, que si dos se casaron en oculto por palabras de presente, y no pretenden hazer mas que lo que significan, y declaran las palabras de presente, no quedan obligados a cosa alguna. Digo lo segundo que alguna vez los que se casaron clandestinamente estan obligados a casarse delante del parrocho y testigos, no por fuerça, y virtud del contrato, sino por razon del daño, q̃ se le siguio. El exẽplo es, casarõse dos en oculto, y clandestinamente, y por razon del tal contracto el varon tuuo copula con la muger, en tal caso tiene obligacion de casarse cõ ella por razõ del daño, q̃ se le siguio: porque en este caso dio daño a la muger, que no se puede restituyr, sino es casandose con ella. Pero hase de aduertir, que en este caso no es obligacion de desposorios de futuro, que tengan principio en el matrimonio, que se celebro de presente: sino tan solamente tiene principio en el daño dado, sin otro contracto alguno.

Digo lo tercero. Los que se casaron de presente clandestinamente, y se quisieron obligar en la mejor manera que pudieron: estos tales tienen obligacion de desposorios de futuro. Esta obligacion no nace del contrato del matrimonio, que no fue valido, sino del contrato de los desposorios, que vuo alli virtualmente. La razon es porque las palabras tienen fuerça de obligar en quanto declaran el interior consentimiento: y en el tal caso declaran consentimiento de desposorio de futuro: luego ay la tal obligacion: en el tal caso las palabras de presente equiualen a palabras de futuro, y inducen obligacion de futuro, como se determina en el Derecho. De lo dicho se sigue claramente, que es pecado mortal contraher matrimonio clandestino. La razon es, porque el tal contrato grauissimamente esta prohibido en el Concilio Tridentino y no solamente esta prohibido, sino irritado, y annulado. De suerte, q̃ es necessario para que el sacramento, y contracto de matrimonio sea valido, y no sea pecado mortal, que assista el proprio parrocho, y dos o tres testigos.

Cap. vnico de desponsatione impuberum in 6.

La tercera dificultad es tocante a la presencia, que es necessaria de parte del parrocho, para que el matrimonio sea valido en razon de contrato, y sacramento segun el tenor del Concilio Tridentino.

Digo lo primero. La presencia necessaria es presencia moral. Esta conclusion es de todos los Theologos, y de todos los Iuristas. Presencia moral es, quando esta alli presente no solamente physicamente, y tan solamente con el cuerpo sino tambien quando esta presente, viendolo y aduirtiendolo, como se dize en el Derecho Ciuil. De suerte, que si el parrocho esta presente, como vn bruto, que no ve, ni aduierte a lo que se haze, no es presencia moral, y por consiguiente el matrimonio, que se hiziesse estando assi presente el parrocho, no seria valido. Esto se prueua del Concilio Tridentino, el qual annula el matrimonio, que no se haze delante del parrocho, y por lo menos dos testigos que puedan testificar el matrimonio: luego necessario es, que la presencia sea moral, que vean, y aduiertan al matrimonio, que se haze delante dellos, porque de otra suerte no podrian testificar.

l. coram Titio, de verbo. & rerũ signi ficat.

Digo lo segundo. Lo que queda dicho del parrocho se ha de dezir tambiẽ de los testigos, que han de estar alli presentes, moralmente hablando, por la misma razon.

La quarta dificultad es quando el parrocho esta presente por violencia. Esta dificultad no procede de los testigos. Porque los testigos, como esten alli presentes moralmente, de suerte, que puedan alli dar testimonio de lo que se haze no es necessario mas, conforme a la ley ya citada. La dificultad es del parrocho, si le tienen por violencia, y por fuerça. La razon de dudar es en el parrocho, porque parece, que el Concilio Tridentino en el parrocho pide mas, que

que en los testigos. Porque pide, que este presente como parrocho, y como aprouando el tal matrimonio: luego necessaria es presencia voluntaria, y que este alli de grado. En esta dificultad al principio vuo diferentes sentencias: como yo lo refiero en el tratado de Matrimonio.

A esta dificultad se responde, que para ser valido el matrimonio, basta que este alli el parrocho moralmente y aduirtiendo a lo que se haze, aunque este por violencia y contra su voluntad. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores. Esta sentencia esta determinada en la Congregacion de los Cardenales. De los quales ay dos declaraciones, vna hecha al Obispo de Salamanca, y otra al de Iaen, las quales se refieren muy a la larga en mi tratado de Matrimonio, en el lugar citado. De suerte que el parrocho assiste al matrimonio segun la mẽte del Concilio Tridentino como testigo muy calificado, y authorizado, para que pueda dar testimonio del tal matrimonio. Por lo qual aũque este alli por fuerça, y contra su voluntad: si aduierte a lo que se haze de suerte, que pueda dar testimonio es bastante presencia. Y assi se responde a la razon de dudar. Acerca desta resolucion ay vnas dudillas que estan puestas, y resueltas por los señores Cardenales de la reforma en aquella declaracion que se hizo al Obispo de Iaen.

In addit. q. 45. art. 4. pagina 189.

La primera duda es, quando el Ordinario manda al parrocho, que no case algunos, y le prohibe el casarlos. La dificultad es si se le quita por la tal prohibicion de tal suerte la jurisdiction, que no quede legitimo parrocho, y assi aunque assista al matrimonio no sea valido. La razon de dudar es, porque el Ordinario, quando fuere necessario, puede quitar la jurisdictiõ al parrocho totalmente, o en parte, como lo haze, quando le reserua algunos casos: luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta dificultad se responde, que es valido el matrimonio que se haze delante del parrocho, al qual le esta prohibido, que no assista al matrimonio. Esta es determinacion de los señores Cardenales en el lugar citado. La razon es, porque por la tal prohibicion no dexa de ser parrocho, y para el matrimonio no se requiere jurisdiction alguna: y assi basta que este presente moralmente.

La segunda dificultad es del Vicario del parrocho, el qual esta presente al matrimonio contra la prohibicion del Ordinario, si el tal matrimonio sera valido.

A esta dificultad se responde ser valido. Esto determina la congregacion de los Cardenales, y por la misma razon.

La tercera duda es, si el sacerdote esta por fuerça, y contra su volũtad, que es la principal dificultad.

A esta duda se responde ser valido el tal matrimonio, como queda ya determinado, y resuelto de la congregacion de los señores Cardenales.

La quarta dificultad es, si el sacerdote esta presente, pero no vio, ni oyo lo que se hazia, si sera valido el matrimonio.

A esta dificultad respõde la congregacion de los Cardenales, q̃ no es valido el matrimonio. La razõ es clara, porque el sacerdote ha de estar alli presente por lo menos como testigo calificado, q̃ pueda dar testimonio de lo q̃ passa: luego en caso q̃ no pueda dar el tal testimonio no sera valido el matrimonio. Pero aduierte los señores Cardenales, q̃ si el parrocho afecto el no oyr, ni ver, porq̃ se tapo los oydos, el tal matrimonio sera valido: porque por su culpa el sacerdote no vio, ni entendio lo que se hazia.

La quinta dificultad es: si el sacerdote estuuiesse presente por fuerça, y vuiesse algun alboroto, y ruydo de suerte que no pudiesse oyr, la declaracion de los consentimientos, o alguna dellas, si el tal matrimonio sera valido.

A esta dificultad mi parecer es, q̃ el tal matrimonio no sera valido. Porq̃ en el tal caso el sacerdote no puede dar testimonio de lo q̃ passa. Y en este caso lo mismo se ha de dezir de los testigos, porque no pueden testificar del tal matrimonio. Y este caso ya ha acontecido.

La sexta dificultad es, si el parrocho a caso no pensando, que le llamã para casarse, oyo dos que estauan contrayendo matrimonio, si el tal matrimonio sera valido.

A esta dificultad se responde, que el tal matrimonio es valido, porque assi lo determina la cõgregacion de los señores Cardenales. Porque en el tal caso el sacerdote esta presente de tal suerte, que puede dar testimonio del tal matrimonio: luego valido es el matrimonio.

Destas resoluciones se sigue, q̃ si algunos se casassen delante del parrocho, y testigos, q̃ passan por la calle, o estan por fuerça, valido es el matrimonio, si aduierten a lo que se haze. La razon es, porque en el tal caso pueden dar testimonio del matrimonio, que se celebra.

Tercera cõclusion. El parrocho, q̃ ha de estar presente al matrimonio ha de ser el proprio parrocho, y no el ageno. Esta conclusion cõsta manifiestamente de lo determinado en el Concilio Tridentino en el lugar citado. Porque dize, q̃ las denunciaciones las haga el proprio parrocho, y del mismo dize despues que este presente al matrimonio: luego el parrocho que ha de estar presente, ha de ser el parrocho proprio. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

Sot. in 4. dist. 18. q. 4. ar. 2.

La dificultad es, si ha de estar presente el proprio parrocho del varon, o de la muger. Suele acontecer quando se quieren casar dos, ser de diuersas parrochias. La dificultad es, qual parrocho es necessario, que este presente para que sea valido el matrimonio. En esta dificultad Nauarro enseña, que es necessaria la presencia del parrocho de la muger, de suerte, que sino esta el tal parrocho presente no sera valido el matrimonio. Y dize que assi lo determino la congregacion de los Cardenales en tiempo de Pio Quinto.

Nauar. in Manu. c. 25. n. 144

A esta dificultad se responde, que basta, que este presente el proprio parrocho, del varõ, o de la muger. Esta resolucion es comũ entre todos los

Segu. Direct. 2.p. ca.15.nu. 47. Manuel Rodrig. in sum. cap. 216. conclus.4.

los Doctores, particularmente la tiene Segura, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque el Concilio Tridentino tan solamẽte dize, que este alli el proprio parrocho, luego basta que este presente el proprio parrocho del varon, o de la muger. Verdad es, que regular, y comunmente assiste el parrocho de la muger. Porque regular, y comunmente, el matrimonio se haze en casa de la muger. Tambien se aduierta, que en el tal caso lo mas seguro seria, que los parrochos se diessen licencia, el vno al otro.

La segunda dificultad es, quando el proprio parrocho aun no es Sacerdote. Suele acontecer, que a vno le han hecho colacion de vn beneficio, de suerte, que es verdadero parrocho, pero no esta ordenado de Sacerdote. La dificultad es, si se celebrasse el matrimonio delante deste parrocho, no ordenado, si seria valido el matrimonio. La razon de dudar es, porque el Concilio dize, que ha de estar presente el proprio parrocho, o otro Sacerdote. En las quales palabras, parece que significa, que ha de ser sacerdote. En contrario es porque el Concilio dize que se haga el matrimonio delante del proprio parrocho, y este es proprio parrocho, luego valido es el matrimonio. Esto se confirma, porque el tal parrocho podria dar licẽcia a otro qualquier sacerdote, para que assista al tal matrimonio: luego el por si puede assistir, y sera valido el matrimonio. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentencia es, que afirma, que no es valido el tal matrimonio. Esto tienen algunos Doctores, y se mueuen con la razon hecha en el primer lugar. La segunda sentencia es, que es valido el tal matrimonio. Esta sentencia tienen graues Autores, y mueuense con las razones hechas en contrario.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables, y se pueden seguir, como se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones hechas en su fauor.

Pero hase de aduertir, que para ser valido el matrimonio es necessario, que este presente el parrocho, o otro qualquier sacerdote, que en el Capitulo *Omnis vtriusque sexus*, se llama proprio sacerdote, para oyr confessiones, como el Obispo, o el Abad que tiene jurisdiction espiritual, que puede ministrar sacramentos. Pero no basta, q̃ este presente el Arçobispo en los Obispados sufraganeos: porque respecto de los tales no es proprio sacerdote, aunque tiene jurisdiction en algunos casos en el foro exterior. Pero en su proprio Obispado puede assistir al matrimonio. De lo dicho se sigue, que el simple sacerdote, ni el parrocho ageno, ni por su authoridad, ni por virtud de la Bula de la Cruzada, o por otro priuilegio puedẽ assistir al matrimonio, de suerte que sea valido el matrimonio, aunque sea en el articulo de la muerte, quãdo vno se quiere casar entonces por algun buẽ fin. Esto se entiende, sino se haze con licencia del parrocho, o del Ordinario. Tambien se entiende lo dicho del priuilegio que tan solamente tiene clausula general, para ministrar sacramentos, que si la tuuiesse particular para el sacramento del matrimonio seria diferente. Esto consta del vso y de la practica: porque esta clausula general tan solamente se entiende del sacramento de la Penitencia, y de la Comunion, que son sacramentos comunes, para los fieles, porque estos sacramentos son de mayor necessidad que el matrimonio. Sigue se lo segundo, que aunque el proprio parrocho estuuiesse descomulgado, y suspenso, y aunque no estuuiesse tolerado de la Iglesia, si esta presente al matrimonio valido es el tal matrimonio. La razon es, porque la tal presencia no es acto de jurisdiction: y por otra parte ay todas las cosas necessarias conforme a la determinaciõ del Concilio Tridentino luego valido es el matrimonio.

Quarta conclusion. La licencia para que otro sacerdote se halle presente al matrimonio, de suerte que sea valido la puede dar el proprio parrocho, o el Ordinario, del Summo Pontifice, y por comission otros que tuuieré poder para esto, como los Prouisores, y Vicarios Generales, que suelen tener poder y facultad para este efecto: pero los Arçobispos no pueden dar esta licencia en los Obispados sufraganeos. En esta conclusion conuiene todos los Doctores. Prueuase del tenor del Concilio Tridentino, que lo dize expressamente assi.

De lo qual se sigue lo primero, que si el proprio parrocho, o el Obispo estuuiessen descomulgados, pero tolerados de la Iglesia, y diessen licencia a otro sacerdote para que assistiesse al matrimonio, el matrimonio sera valido, porque la tal licencia fue valida por el bien de los fieles, aunque ellos pecarian mortalmente exercitando el acto de jurisdiction, y dando la tal licencia.

Sigue se lo segundo, que si el proprio parrocho, o Obispo estuuiesse descomulgado, no tolerado de la Iglesia, y diesse licẽcia a otro sacerdote para assistir al tal matrimonio, el matrimonio no seria valido. La razon es, porque la licencia que es acto de jurisdiction no seria valida: y assi no estaria presente sacerdote de licencia del parrocho ordinario: la dificultad es, si podrian dar licencia a vn Diacono, o a otro que no fuesse sacerdote.

A esta dificultad se responde facilmente, que no se puede dar la tal licencia para assistir al matrimonio de suerte que sea valido, sino es a sacerdote, que tenga vso de razon, porque expressamente lo determina assi el Concilio Tridentino.

Tambien puede auer dificultad, quando el parrocho, o el Ordinario da licencia a otro sacerdote ficta mente, de suerte, que aunque se la dan exteriormente, pero en lo interior no quieren conceder la tal licencia. La dificultad es si el matrimonio hecho con la presencia del tal sacerdote seria valido.

A esta dificultad se responde, que el tal matrimonio no seria valido. La razon es, porque esta licencia no seria valida, luego el sacerdote, que

que aſsiſte al matrimonio, aſsiſte ſin licencia, y por conſiguiente el tal matrimonio no es valido. El exemplo puede ſer, quando el Obiſpo dieſſe licencia para oyr confeſsiones fictamente, y ſin voluntad de dar la tal licencia: en el tal caſo no ſerian validas las confeſsiones. De la miſma ſuerte ſe ha de entender en nueſtro propoſito.

La tercera dificultad es de los Peregrinos, y que andan vagando por el mundo, y que quieren contrahèr matrimonio, qual ſera el proprio parrocho, que a eſtos tales ha de eſtar preſente en el tal matrimonio.

A eſta dificultad ſe reſponde diziendo lo primero que eſtos tales que no tienen cierta morada no los han de recebir facilmente al matrimonio. Eſto ſe determina en el Concilio Tridè tino. La razon es, porque muchas vezes aconte ce, que eſtos tales viuiendo ſu primera muger ſe caſan con otra, o con otras.

Conc. Tri. ſeſ. 24. de refor. matrim. c. 7.

Digo lo ſegundo, que el parrocho tiene obligacion de no aſsiſtir al matrimonio deſtos tales, ſino es con dos condiciones. La primera cõdicion es, que ha de hazer primero diligente inquiſicion la qual ha de lleuar al Ordinario. La ſegunda es, q̃ no los ha de caſar, ſino es que primero alcance licencia del Ordinario. Lo qual ſe determina en el Concilio Tridentino en el lugar citado. Si el parrocho ſe hallaſſe preſente al matrimonio deſtos tales ſin eſtas condiciones ſeria pecado mortal de ſu naturaleza: porq̃ haria cõtra el precepto, que pone alli la Igleſia, y en coſa grauiſsima, y grãdemente peligroſa.

Digo lo tercero, que para caſar eſtos tales, aquel ſera ſu parrocho, que ſegun la coſtumbre de la tierra les adminiſtra los ſacramentos. Eſto determinarõ los Cardenales de la reformaciõ: como lo dize Salzedo. De lo qual ſe ha de ver Gregorio Lopez, el qual dize que los tales no los ha de admitir el Obiſpo, al matrimonio, ſin letras teſtimoniales: y lo miſmo dize Syluestro. Eſto ſe entiende, quando ambos los contrahentes ſon vagamundos, o peregrinos. Porque ſi vno de los contrahentes no es peregrino, entonces es neceſſario que aſsiſta el proprio parrocho del que no es peregrino o vagamundo. La razon es, porque en el tal caſo ay proprio parrocho que pueda aſsiſtir al tal matrimonio. Lo miſmo es ſi vno es foraſtero, y mora de aſsiento en algun pueblo, en el tal caſo es neceſſario que aſsiſta al matrimonio el proprio parrocho de la propria parrochia, en la qual mora: y de otra ſuerte no ſera verdadero matrimonio. Aduiertaſe tambien, que quando ambos ſon peregrinos, o vagamundos, y no ay licencia del Ordinario para caſarlos: en el tal caſo, como pecaria mortalmente el parrocho aſsiſtiẽdo al tal matrimonio, ſin auer licencia del Ordinario, aſsi tambien pecaria mortalmente dando licẽcia a otro ſacerdote para que aſsiſtieſſe al matrimonio de los tales: y el ſacerdote que tambien aſsiſtieſſe al matrimonio con licẽcia del parrocho, aunque no del Ordinario tambien pecaria mortalmente: porque como queda dicho, el Concilio manda grauemente, que no ſe haga el tal matrimonio ſin licencia del Ordinario.

La quarta dificultad es, quando algunos ſe caſaron delante del parrocho: y los teſtigos, y deſpues hallaron, que tenian impedimento que dirime el matrimonio, y embiaron por diſpenſacion, y la alcançaron. La dificultad es, ſi alcançada la diſpenſacion para que ſea valido el matrimonio, ſe han de caſar delante del parrocho, y los teſtigos. La razon de dudar es, porque en el tal caſo el matrimonio primero no fue valido, como es coſa notoria: luego para que ſea valido quando ſe caſan la ſegunda vez neceſſario es, conforme al tenor del Concilio Tridentino, q̃ eſte preſente el parrocho, y los teſtigos. En eſta dificultad algunos Doctores enſeñan, que es neceſſaria la preſencia del parrocho, y de los teſtigos, quando ſe caſan la ſegunda vez. Eſta ſentencia tuuieron algunos diſcipulos de Sancto Thomas, y Cordoua.

Cordo. in ſum. cap. ſuum. q. 51.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en el tal caſo, ſi el matrimonio ſe celebra ſin parrocho, y teſtigos es matrimonio valido. Eſta ſentencia tienen muchos diſcipulos de Sancto Thomas, y la tiene Nauarro, el qual dize, que lo declaro anſi Pio Quinto. Y la miſma ſentencia tiene Veracruz. Prueuaſe lo primero, de la declaracion de Pio Quinto. Eſto ſe confirma de la declaracion de los Cardenales de la reforma: y la declaracion he viſto yo miſmo. Lo ſegundo ſe prueua con razon, porque el Concilio tan ſolamente pretende, que el tal matrimonio no ſea clãdeſtino, ſino que ſe pueda probar en el foro exterior: y en el tal caſo el tal matrimonio no es clandeſtino, y puedeſe muy bien probar en el foro exterior: porque la primera vez ſe celebro delante del parrocho, y de los teſtigos: luego el tal matrimonio ſera valido. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

Naua. in Manu. c. 22. n. 70. Verac. in addit. ad ſpeculum couiugi. dub. 10. cap. 5.

La quinta dificultad es, ſi en algun caſo particular en alguna Prouincia particular ſera valido el matrimonio, que ſe haze no aſsiſtiendo el parrocho, y los teſtigos. La qual duda mas en particular ſe pone por algunas Prouincias de Francia, y de Nauarra, en las quales no eſta recebido el Concilio Tridentino, ni promulgado permitiendolo aſsi, y conſintiendolo el Sumo Pontifice.

A eſta duda digo lo primero, que es cierta coſa, que el matrimonio celebrado entre aquellos que moran en aquellas partes, y Prouincias es valido, ſi ſe haze ſin parrocho, y teſtigos, celebrandoſe en aquellas partes, y Prouincias donde no eſta promulgado el Concilio. Eſta concluſion ſe prueua, porque aquella ley del Concilio no obliga en aquellos lugares. Particularmente que el Concilio al fin de aquel decreto expreſſamente dize, que aquel decreto en qualquiera parrochia comience a tener fuerça deſpues de treynta dias deſde el dia de la primera publicacion hecha en la miſma parrochia: y eſte decreto no ſe ha publicado, en las parrochias de aquellas Prouincias, y tierras: luego no tiene fuerça. Eſto enſeña Fr. Manuel Rodriguez, tomãdolo de mi tratado de matrimonio,

Fr. Man. Rodrig. in ſum. cap. 216. concluſ. 2. in tracta. de matri. in addit. q. 45. art. 5. pag. 197.

en el qual se pone esto muy extensamente. En la resolucion se dixo ser esto verdad, si se celebra el matrimonio en aquellas Prouincias y lugares. Porque si celebrasse en los lugares, donde esta promulgado el Concilio tiene dificultad, si el tal matrimonio hecho sin Parrocho, o testigos sera valido: porque en aquellos lugares esta promulgado: y aceptado el Concilio Tridentino, y muy en particular aquel Decreto. En esta dificultad en el tratado de matrimonio en el lugar citado tuue por sentencia, que si los fieles destas Prouincias, y lugares, en que no esta promulgado este Decreto del Concilio Tridentino celebrã matrimonio sin Parrocho y testigos, en las Prouincias, y lugares donde esta promulgado, que no es valido el matrimonio.

Digo lo segundo, que esta sentencia es probable, pero no me parece improbable, que sera valido. La primera parte desta resoluciõ es manifiesta, porque el tal matrimonio se celebra en las partes donde esta promulgado, y aceptado este decreto. La segunda parte se prueua, porque estos tales, que se casan no estan subjectos a la tal ley, y decreto: porque en sus Prouincias y lugares no esta este decreto promulgado y aceptado: luego no es improbable, que ellos no estan obligados a guardar el tal decreto. Con todo esso la primera sentencia es la mas segura y que se ha de seguir: porque se puede dezir, que estos tales estan obligados a guardar el dicho decreto por razon del lugar en que estan. El exemplo es facil: quando en vn Obispado ay precepto de no comer carne: el q̃ de otro Obispado, dõde no ay el tal precepto passa por aquel lugar, tiene obligacion de no comer carne, por razon del lugar en que esta: luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo tercero, que contraher matrimonio sin Parrocho, o testigos, y clandestinamente en estas partes, y lugares donde no esta notificado el Concilio Tridentino, ni aceptado, sera pecado mortal. La razon es, porque los tales, aunq̃ no esten obligados a las leyes del Concilio Tridentino, pero estan obligados al derecho comun: y en el derecho comun el matrimonio clãdestino estaua grauissimamente prohibido por grauissimos inconuenientes, que auia, aunque no estaua anulado: luego pecado mortal es, celebrar matrimonio clandestinamente, aunque sea en aquellas partes.

Toda via, queda dificultad de los fieles, q̃ vienen de otras partes, y de otros lugares, en los quales esta promulgado, y aceptado el Concilio, si estos tales vienen a aquellas partes de Frãcia, donde no esta promulgado, si podran celebrar el matrimonio sin Parrocho y testigos: y si el tal matrimonio sera valido. La razõ de dudar es, porque estos tales estã obligados a guardar las leyes del Concilio Tridentino, porque en sus tierras esta promulgado y aceptado: luego aunque se celebre el matrimonio en aquellas partes de Francia lo han de hazer con Parrocho, y testigos, y de otra manera el matrimonio no sera valido. En esta dificultad algunos Doctores afirman, que el tal matrimonio no sera valido. Esta sentẽcia han de tener los Doctores, que dizen, que si en el Obispado de Segouia ay precepto de ayunar vn dia, y no lo ay en Auila, el que viene de Segouia a Auila estando en Auila tiene obligacion de ayunar. Estos Doctores refiere Nauarro. En nuestro caso es la misma razon. *Nauar. in Manu. c. 23. num. 101.*

A esta dificultad digo lo primero, que si los de otras partes viniessen a aquellas partes, y lugares de Francia a contraher matrimonio en fraude de la ley del Concilio Tridentino, el tal matrimonio no sera valido. Esta misma sentencia aprueua el Padre Fray Manuel Rodriguez en la conclusiõn citada al fin della. La razon es, porque esto tan solamente se haze en fraude de la ley: luego el tal matrimonio no sera valido: porque quando ay fraude, y engaño no fauorece al que vsa del.

Digo lo segundo, si los que vienen de otras partes, donde esta promulgado y aceptado el Concilio, vienen a morar de assiento a estas partes de Francia, y moran alli, el matrimonio que celebrã sin Parrocho, y testigos es valido. Esto enseña tambien el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque estos tales no estan obligados con otras leyes, sino con las de aquella tierra, y region como los demas moradorrs: y los de aquella tierra, y region no estan obligados con las leyes del Cõcilio Tridentino, y con el tal decreto: luego tãpoco estos tales.

Digo lo tercero, si otros de otras Prouincias, van a aquellos lugares, donde no esta promulgado el Concilio Tridentino, y van por huespedes, y sin fraude y dolo, o engaño se casan sin Parrocho, y testigos, valido es el matrimonio. Esta conclusion, o resolucion tienen todos aquellos que sienten que los que vienen de vn Obispado, donde ay precepto de no comer carne en tal dia, si en el lugar, donde estan huespedes no ay tal precepto, pueden comer carne. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se dize aquel comun prouerbio, *Cum fueris Romæ, Romano viuito more*. Lo segundo se prueua, porque los fieles tan solamente estan obligados a guardar las fiestas del lugar, donde viuen, y no las fiestas de lugar, donde son: luego lo mismo sera de las leyes del matrimonio. De lo qual se ha de ver Nauarro. *Cap. illa 12. dist.* *Naua. in manu. c. 13. nu. 5. c. 23. nu. 101.*

A la razon de dudar, se responde facilmente de lo dicho. La sexta dificultad es, de los captiuos Christianos, que estan en Argel, o en otros lugares de Infieles, donde no ay Parrochia ni Parrocho, si estos tales podran contraher matrimonio, sin Parrocho o testigos, de tal suerte, q̃ el matrimonio sea valido. La razon de dudar es, porque en aquellas partes no esta promulgado, ni aceptado el Concilio Tridentino. Luego valido sera el matrimonio. Porque por esta razon deziamos en la duda passada, que los que vienen de otras partes a los lugares de Francia se puedẽ casar, sin Parrocho, y testigos porque alli no esta promulgado ni aceptado el Concilio.

lio. En esta dificultad algunos pios Doctores mouidos de piedad, enseñan, que el tal matrimonio hecho sin Parrocho, y testigos sera valido. Entre otros tiene esta sentencia el Padre Fray Manuel Rodriguez. El qual dize dos cosas. La primera es que el tal matrimonio, aunq̃ se haga sin Parrocho y testigos es valido. Para lo qual trae vna doctrina del Padre Enriquez, y es que el Concilio no començo a ligar ni a limitar immediatamente por razon de las personas, mas teniendo immediatamente respecto a la Parrochia, o Prouincia, en la qual con authoridad del Ordinario es legitimamente promulgada, y hecha la dicha promulgacion se estiende a las personas de aquella Prouincia. Por lo qual como en las partes, donde estan estos captiuos, no este promulgado este decreto, cierto es, que no les obliga a los que alli tienen domicilio. Y dize, que esta razon vuiera de mirar el Padre Fray Pedro de Ledesma, para no tener lo contrario. Dize lo segundo, que la opinio mia recibiera el de buena gana, hablando de los captiuos, que tratan de su rescate, y que esperan, q̃ presto saldran del tal captiuerio.

Ma. Rod. in sum. 2 16. conclus. 1. Enriq. 2. to. lib. 12. c. 3. n. 8.

Ledesm. in addit. ad 3. p. q. 45. art. 3. fol. 196.

A esta dificultad se ha de dezir, que el matrimonio de los tales captiuos sin Parrocho, y sin testigos no es valido. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores, y yo la tengo en el lugar immediatamente citado. La razon es, porque el Concilio Tridentino sin excepcion alguna dize, que el matrimonio, que se haze sin Parrocho, y testigos no es valido: luego el matrimonio destos captiuos no es valido, si se haze sin Parrocho y sin testigos. Lo segundo, porque se siguiria, que a estos tales captiuos no les obligassen otras leyes del Concilio Tridentino: porque el Concilio Tridentino no esta promulgado ni aceptado en aquellas partes de los Infieles. Esta razon deuiera aduertir el Padre Fray Manuel Rodriguez, para no dezir lo que dize tan sin fundamento, como se vera al soltar de la razon de dudar. Lo tercero, porque el Padre Fray Manuel Rodriguez no aduirtio bien en estas dos cosas, que dize, porque no se compadecen. Si mi sentencia le parecio bien hablando de los captiuos, que tratan de su rescate, y esperan, que presto saldran de captiuerio, auiale de parecer bien, hablando de todos los captiuos: porque no aduirtio, que su razon corria ygualmente de los vnos captiuos, y de los otros, porque el tratarse de su rescate, y el esperar de salir presto de captiuerio no les haze, que esten obligados a guardar el Concilio Tridentino si ellos no lo estauan.

A la razon de dudar se responde, que estos captiuos que estan entre los infieles, estan obligados al Concilio Tridentino, y a guardar el tal decreto. La razon es la misma del Padre Fr. Manuel Rodriguez: porque en la Parrochia de los tales captiuos esta promulgado, y aceptado el Concilio Tridentino, y muy particularmente aquel decreto: por lo qual obligando immediatamente la Parrochia, mediatamente obliga a las personas: y estos tales captiuos no estan en parte y en lugar donde ay Parrochia, en la qual no este promulgado el Concilio. Porque entre los infieles no ay Parrochias, ni los fieles captiuos pueden seguir las leyes de los tales infieles: y ansi no es la misma razon, que de los fieles, que van a tierras de fieles, dõde no esta promulgado ni aceptado el Concilio. Verdad es que si vn fiel de los de Francia, donde no esta promulgado ni aceptado el Concilio fuesse captiuo a estas tierras de infieles, se podria muy bien casar, sin Parrocho y testigos. Esto conuence la razon deste Autor.

La sexta dificultad es, si el desposado, y la desposada se passan a otra Parrochia agena, o a otra Dioces̃i sin animo de morar alli, si pueden ser casados, del Parrocho de aquella Parrochia sin licencia del Parrocho, donde tienen su vezindad, y domicilio. La razon de dudar es, porque estos tales pueden recebir el sacramento de la Penitencia, y de la Eucharistia, por el tiempo de la Pascua del tal Parrocho, sin licẽcia del proprio: luego tambien podran casarse delante del tal Parrocho, sin licencia del proprio.

A esta dificultad digo lo primero, que no pueden casarse delante del tal Parrocho, sin licencia del proprio. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion quinta. La razon es, porque como dize el Concilio Tridentino, el matrimonio se ha de hazer delante del proprio Parrocho. Esto se confirma poniendo diferencia entre este sacramento: y los demas sacramentos, porque este sacramento no es forçoso sino libre: pero el sacramento de la Penitencia, y Eucharistia en tiempo de Pascua, es forçoso, y necessario, porque cae debaxo de precepto: luego aunque sea licito por la Pascua confessar y comulgar con el tal Parrocho, sin licencia del proprio no sera licito casarse delante del tal Parrocho sin licencia del proprio. De lo qual se ha de ver Sylvestro. Y an si se suelta facilmente la razon de dudar.

Sylu. ver. domicilium.

Digo lo segundo, que si van con animo de permanecer pueden ser casados por el Parrocho de aquella tierra dõde de nueuo van a morar. De lo qual se ha de ver Sylvestro. La razon es, porque en el tal caso es proprio Parrocho, y ansi el matrimonio se haze delante del Parrocho y testigos; luego vale el matrimonio.

Sylu. ver. parrochi.

La segunda dificultad es, si sera valido el matrimonio hecho delante del proprio Parrocho y testigos, estando los contrahentes con el fuera de su parrochia en parrochia agena, o fuera de su Obispado. La razon de dudar es, porque el Parrocho fuera de su parrochia, y el Obispo fuera de su Obispado, son auidos y tenidos como personas particulares, y no tienen razon de parrocho, ni de Obispo. Luego en el tal caso el matrimonio no sera valido porque no se haze delante de parrocho, que tenga razon de parrocho. Esto consta del Derecho. En esta dificultad Nauarro expressamente enseña, que el tal matrimonio no seria valido.

Leg. 3 ff. de of. Nau. lib. 4. Consil. de spons. fa. 47.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, que el tal matrimonio es valido. Esta es comũ sentencia de los Doctores. Esto enseña

Salzed. in pra. crimi. cap. 7. pag. 41. Segur. in Direc. ca. 15. n. 49. Man. Rodrig. cap. 116. concluſ. 6.

Salzedo, y Segura, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque el tal matrimonio ſe haze y celebra delante del parrocho, y teſtigo: luego es verdadero matrimonio. Eſto ſe cõfirma, porq̃ el tal parrocho puede muy bien cõfeſſar a ſus ſubditos, aunque eſten fuera del Obiſpado: y ſe verifica muy bien que ſe confieſſan con ſu proprio parrocho: luego lo miſmo ſera en lo que toca al ſacramento del matrimonio. Verdad es que Salzedo, y Segura dizen, q̃ puede el Ordinario caſtigar a eſte tal parrocho con pena arbitraria, aſsiſtiendo a eſte matrimonio ſin licencia del parrocho, donde eſta, y ſe celebra.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el parrocho, y el Obiſpo fuera de ſu dioceſi, ſon tenidos por perſonas particulares, para efecto de exercitar ſu poder particularmente en el foro exterior: mas no ſon tenidos por perſonas particulares para efecto de authorizar el matrimonio: porq̃ entõces no exercitã poder ninguno.

La octaua dificultad es, de los que tienen heredades, y ſe van a ellas algun tiempo del año, teniendo ſu domicilio, caſa y familia en la Ciudad, ſi caſandoſe con el parrocho de las heredades y campo vale el matrimonio, ſin licencia de ſu proprio parrocho de la Ciudad, o de ſu Ordinario. La razon de dudar es, porque el parrocho de las tales heredades, o campo es ſu proprio parrocho por aquel tiempo, y parece, que ſe pueden confeſſar con el: luego aſsiſtiendo el tal parrocho al matrimonio ſera valido. En eſta dificultad algunos Doctores por eſta razon parece que podrian dezir, que el tal matrimonio es valido.

Nau. li. 4. conſ. tit. de clandeſt. deſpon. Manuel Rodrig. in ſũma. 116 concl. 6.

A eſta dificultad ſe reſponde, que el tal matrimonio no es valido. Eſto enſeña Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque eſtos tales tienen ſu domicilio en la Ciudad, luego ſu proprio parrocho es el parrocho de la Ciudad: anſi, ſi el no aſsiſte al matrimonio, no ſera valido el tal matrimonio. A la razon de dudar ſe reſponde, que el parrocho de aquellas heredades en rigor no es ſu proprio parrocho, ni les puede miniſtrar los ſacramentos ſin licencia particular, o ſin priuilegio.

Cap. multa, de præbendis.

La nona dificultad es, del parrocho, que alcança vn ſegundo beneficio incompatible, ſi aſsiſtiendo al matrimonio de algun ſubdito del primer beneficio ſera valido. La razon de dudar es, porque conforme a derecho, en el tal caſo pierde ipſo iure el beneficio primero, y lo puede el Obiſpo proueer: luego aſsiſtiendo al tal matrimonio no ſera valido.

Cap. licet, de præbẽ.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer lo mas cierto, que el tal matrimonio ſera valido. Eſto enſeña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la concluſion ſeptima. La razon es, porque mientras no fuere deſpojado legitimamente en juyzio del tal beneficio, ſiempre ſe queda cõ el, y tiene la poſſeſsion, y es verdadero parrocho: luego, ſi aſsiſte al matrimonio de los tales, valido ſera el matrimonio. Eſto ſe confirma, porque conforme a derecho, eſte tal en juyzio podria alegar alguna cauſa baſtante, para retener el tal beneficio: luego en el interim ſe ha de tener por verdadero parrocho: y por conſiguiẽte aſsiſtiendo al matrimonio, ſera valido. A la razon de dudar ſe reſponde de lo dicho, que no queda luego ſin aquel beneficio, ſino que ſe lo deuen quitar.

La decima dificultad es del parrocho, que en realidad de verdad, no es verdadero parrocho, pero tiene el titulo y es el error com del pueblo, porque en realidad de verdad lo tienen por verdadero parrocho, ſi el matrimonio que ſe hiziere aſsiſtiendo eſte tal ſera valido. La razon de dudar es, porque eſte ſacerdote no es parrocho verdaderamente. Luego el matrimonio, que ſe hiziere delante del no ſera verdadero matrimonio.

Sot. in 4. d. 18. q. 3. art. 3. Ledeſm. diffin. 12. Nauar. in man. cap. 9. nu. 81. Verac. in appendi. de ſpecu. lo coniu. fol. 15.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que es verdadero matrimonio. Eſta ſentencia tiene Soto, y fray Bartholome de Ledeſma, Nauarro, y Veracruz. La razon es, porque las confeſsiones, que haze eſte tal ſacerdote tenido por verdadero parrocho teniendo titulo ſon validas, como lo dizen todos los Doctores: luego el matrimonio, que ſe hiziere delante del tal ſacerdote ſera valido: porque es la miſma razon.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que el tal ſacerdote con aquellas calidades, y condiciones ſe ha, como ſi fuera verdadero parrocho: eſtando en derecho, y equiuale a verdadero parrocho por lo qual el matrimonio hecho delãte tal es valido. El Concilio tan ſolamente pretendio, que el ſacerdote, que puede miniſtrar los demas ſacramentos, aſsiſta tambien al matrimonio, authorizandole.

La vndecima dificultad es, del parrocho, al qual dano oadjutor, por falta de ſciencia, y ſaber: ſi eſte tal aſsiſtiendo al matrimonio ſera valido. La razon de dudar es, porque al tal ſe prohibe la adminiſtracion de los ſacramentos: luego aſsiſtiendo al matrimonio en realidad de verdad no ſera valido.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que el tal matrimonio ſera valido. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, y particularmente F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cõcluſion nona. La razon es, porque el tal es verdadero parrocho, el qual puede authorizar el matrimonio con ſu preſencia: luego el tal matrimonio valido es. Porque el Concilio no pide mas que la aſsiſtencia del parrocho. Pero aduiertaſe, que ſi le dieſſen coadjutor por ſer loco, o mentecapto, en el tal caſo, aunque aſsiſtieſſe preſente al matrimonio no ſera valido. La razon es, porque la tal preſencia ſeria tan ſolamente phyſica, y no moral: y para que ſea valido el matrimonio es neceſſaria preſencia moral, de tal ſuerte, que el parrocho vea, y aduierta lo que ſe haze, de ſuerte que pueda dar verdadero teſtimonio.

A la razon de dudar ſe reſponde, que eſte tal no puede miniſtrar los demas ſacramentos, porque le eſta prohibido, pero el ſacerdote en el ſacramento del matrimonio no es miniſtro, como ya queda practicado: por lo qual aſsiſtiendo preſente, moralmente hablando al tal matrimonio

trimonio se haze verdadero matrimonio.

La duodecima dificultad es, si el proprio parrocho, o el Ordinario pueden dar licencia a vn simple sacerdote, que no esta aprouado por el Ordinario para que este presente al matrimonio. Hablamos del Sacerdote simple: porque cosa cierta es, que no puede dar la tal licencia para estar presente al matrimonio, el que no es Sacerdote, aunque sea Diacono, o Subdiacono. La razon de dudar es, porque al simple sacerdote no le puede dar licencia para que administre los demas sacramentos: luego tampoco le puede dar licencia para que este presente al matrimonio, de suerte que sea valido.

A esta duda se responde, que puede dar la tal licencia, y que el matrimonio sera valido. Esta es comun sentencia de todos los Doctores: y la tiene Nauarro, y Segura, y Fray Bartholome de Ledesma. La razon es, porque el Concilio dize expressamente, que con licencia del parrocho, o del Ordinario pueda assistir al matrimonio otro qualquiera Sacerdote.

Nauar. in Man. ca. 4. num. 1. Segu. in Directo. c. 4. nu. 46. Ledes. dif finit. 2.

A la razon de dudar se ha de responder, que para administrar el sacramento de la penitencia, que requiere jurisdiction, es necessario, que sea mas que simple sacerdote, el que quiere de ministrar el tal sacramento: pero para assistir con su presencia al matrimonio basta que sea sacerdote, sin que tenga jurisdiction alguna.

La tercia decima duda es, si para que valga el matrimonio, es necessario, que el sacerdote que assiste tenga licencia especial, y particular para este efecto, o si basta la general. La razon de dudar es, porque el Concilio manda que el sacerdote, que assiste al matrimonio tenga licencia del proprio parrocho, o del Ordinario: luego parece que es necessaria licencia particular, y que no basta la general, que tiene para exercitar todas las cosas que pertenecen al cura de almas, sino que deue de ser licencia particular.

A esta duda se responde facilmente, que basta la tal licencia general. Esto enseña Nauarro, y es doctrina comun de los Doctores. La razõ es, porque la tal licencia es verdadera licencia: luego basta para cumplir con lo que pide el Cõcilio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el Concilio tan solamente pide, que aya licencia, pero no pide que aya licencia particular.

Nau. lib. 4. consil. tit. despõs. cõsil. 17.

De la resolucion desta dificultad se colige facilmente, que no es necessario, que la tal licẽcia se de in scriptis. Esto enseña el mismo Nauarro. La razon es, porque la licencia que se da, aunque no sea in scriptis, es verdadera licẽcia: luego no es necessario, para que sea valido el matrimonio, que la tal licencia se de in scriptis. Esto se confirma, porque como dize Decio, para la essencia, y valor de la gracia, no es necessaria escriptura.

Nau. vbi Jup. consil. 41.

Decius in rubri. de constitu.

La quarta decima dificultad es, si ha de ser licencia expressa, o si basta presumpta, y tacita, para que valga el matrimonio. La razon de dudar es, porque la licencia presumpta, y tacita parece ser verdadera licencia: luego basta para lo que toca a ser valido el matrimonio.

A esta dificultad se responde, que la tal licencia ha de ser expressa, y no basta la presumpta y tacita. Esto se prueua, lo primero, porque assi lo declararon los Cardenales de la reforma, como lo refiere Menochio. Lo segũdo se prueua porque la licencia presumpta, y tacita no es verdadera licencia: luego el matrimonio hecho con la tal licencia no es valido. Que la tal licencia no sea verdadera licencia consta, porque se presume, que se daria licencia: pero no la dio expressamente. De lo qual se sigue, que no basta q̃ el proprio parrocho, o el Ordinario despues de hecho el matrimonio sin licencia ratifique la tal licencia, y la tenga por bien. Esto enseña Salzedo. La razon es, porque en el tal caso el sacerdote que assistio al matrimonio, estuuo presente, sin licencia del proprio parrocho, o del Ordinario: porque el auer ratificado la tal licencia no haze que antes vuiesse licencia, luego el matrimonio celebrado delante del tal Sacerdote no es valido.

Menoch. lib. 2. de arb. cent. cas. 453. n. 14. consil. 181. nu. 7.

Salze. in pract. crimi. c. 73. pag. 143.

La quinta decima dificultad es. Si por virtud de la Bula de la Cruzada, o por otro Iubileo, se cõcede licencia a los Sacerdotes expuestos por el Ordinario para assistir al matrimonio. La razon de dudar es, porque se les concede licencia para administrar otros sacramentos mayores: como son el de la Penitencia, y el del Altar: luego tambien se les concedera licencia para estar presente al matrimonio, que es mucho menos.

A esta dificultad se reiponde, que en ninguna manera se da la tal licencia en la Bula de la Cruzada, o en los Iubileos. Esta es comun resolucion de todos los Doctores. La razon es, porque de la misma Bula de la Cruzada, y del tenor de los Iubileos consta manifiestamente, que no se da la tal licẽcia por muchas razones, que ay. Esto se confirma, porque ningun sacerdote puede bendezir los desposados que son de su parrochia, aunque tenga qualquier priuilegio, sino tiene licencia del parrocho, o del Ordinario para ello, como lo determina el Concilio Tridentino: luego mucho menos podra assistir al matrimonio por virtud de la Bula, o del Iubileo, sin licencia del parrocho, o del Ordinario.

Conc. Trid. sess. 24. c. 1.

A la razon de dudar se responde, que aunque la Bula, y Iubileo den licencia para administrar el sacramento de la Penitencia, y del Altar, con todo esso no es visto dar licencia, para que este presente al sacramento del matrimonio. Porque desto se siguen grandes inconuenientes: y es necessario, que assista aquel, que sabe los impedimentos del matrimonio.

De la resolucion desta dificultad se responde facilmẽte a otra que podria auer, que es, si qualquier simple sacerdote en el articulo dela muerte puede assistir, y estar presente al matrimonio, de aquel que esta en el articulo de muerte. Suele acontecer, que vn hombre estando en el articulo de la muerte, se quiere casar con la que estaua amancebado, o con vna muger, a la qual tenia obligacion por auerle dado la palabra, o por otra razon. La duda es, si en tal caso qualquier simple sacerdote podra estar presente al

matri-

matrimonio, de tal suerte que sea valido el matrimonio. La razon de dudar podia ser, porque el simple sacerdote puede confessar al tal en el articulo de la muerte: luego podrale administrar el sacramento del matrimonio, o por mejor dezir estar presente a el autorizandole, que es mucho menos.

A esta dificultad se ha de responder, que no puede estar presente al tal matrimonio qualquier simple sacerdote. Esto enseña Espino, y esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es porque ni en derecho, ni en otra parte alguna se halla tal licencia: luego el matrimonio hecho con la presencia del tal sacerdote no sera valido.

Espino in Specul. testament. gloss. 15. de filijs legit. n. 744 745.

A la razon de dudar se responde facilmente, q̃ qualquier sacerdote en el articulo de la muerte tiene licencia para administrar el sacramento de la penitencia, como queda declarado en su tratado, y esto por ser la penitencia sacramẽto de necessidad. Pero no ay licencia para assistir al sacramento del matrimonio, porque el tal sacramento no es de tanta necessidad, particularmente que ay grandes inconuenientes en lo que toca al matrimonio.

Decima sexta duda es. Si el sacerdote, que esta presente al matrimonio sin licencia del parrocho, o del ordinario, si incurre alguna pena.

A esta dificultad se responde, que qualquier sacerdote secular, o regular, que casare a los q̃ no les estan subjectos, o hecho el matrimonio diere las bendiciones sin licencia del proprio parrocho queda ipso iure suspenso. Esto enseña Salzedo, y otros Doctores. Prueuase claramente del Concilio Tridentino, el qual determina esto. Aduierte Nauarro libro quinto Consiliorum, titulo de pœnis, Consilio primo, que el religioso, que esta presente al matrimonio sin licencia no solamente queda suspenso, como lo ordena el Concilio Tridentino, mas descomulgado ipso iure: porque assi esta ordenado en el derecho: y el Concilio Tridentino no determina cosa en contrario: y no es marauilla, que los religiosos sean castigados con mayor pena. Porque son exemptos: y assi suelen los Pontifices contra ellos poner mas graues penas, que contra los seculares como lo aduierte vna glossa comunmente recebida.

Salze. vbi sup. c. 73. pag. 142. Con. Trident. sess. 24. cap. 1. Clement. 1. de priui leg.

Decima septima dificultad es, acerca de la licencia, que puede dar el ordinario a qualquier sacerdote, para que pueda estar presente al matrimonio de suerte que sea valido. La dificultad es, que se entienda en nombre de ordinario.

Glos. c. 1. de priuil. lib. 6.

A esta dificultad digo lo primero, que en nombre de ordinario, se entiende aquel, a quiẽ esta subjecto el parrocho, con cuya presencia se haze verdadero matrimonio: de suerte, que se llama ordinario el Obispo, o su vicario general: por lo qual el matrimonio hecho en presencia de qualquier sacerdote, que tuuo licencia del Obispo, o del vicario general, sera valido. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque este tal es el verdadero ordinario.

Digo lo segundo, que qualquier otro prelado, que tiene jurisdiccion quasi Episcopal, por la qual es superior al cura, cuyo subdito se quiere casar, es su ordinario, y con su licencia puede assistir al matrimonio, qualquier sacerdote. El exemplo es claro en algunos priores de las ordenes militares, que tienen jurisdiccion quasi Episcopal, sobre algunos seglares: y lo mismo es de sus vicarios. Tambien ay alguno Abbades que tienen semejante jurisdiccion, quasi Episcopal, y otros semejantes prelados de seglares. La razon es porque estos tales exponen cõfessores para sus subditos, y dan reuerendas para ordenarse: luego muy bien se entienden debaxo de nombre de ordinario.

Digo lo tercero, que el Arçobispo respecto de sus sufraganeos no es ordinario de suerte q̃ con su licencia pueda assistir qualquier sacerdote al matrimonio. Esto enseñan comunmente todos los Doctores. La razon es clara, porque el Arçobispo respecto de los sufraganeos, no es superior, y assi no se entiende debaxo de ordinario, es superior en algunos casos en grado de apelacion. Pero hase de aduertir, que si vn Obispo sin causa legitima, no quisiesse casar algunos, ni dar licencia a otro clerigo, para que los case, apelando dello, y conociendo de la causa puede el Arçobispo conceder licencia a qualquier presbytero, para que este presente al matrimonio de qualquiera de sus sufraganeos, de suerte que sea valido. Esto enseña vna glossa, y lo aprueua Panormitano, como lo alega el Padre Fray Manuel Rodriguez, que tiene esto mismo. La razon es, porque el Arçobispo en el tal caso es juez superior, y se ha como si fuera ordinario: porque suple el defecto del ordinario: luego en el tal caso con su licencia podra assistir qualquier sacerdote, de suerte que sea valido el tal matrimonio.

Man. Rodrig. in Sum. cap. 216. conclus. 16.

Quinta conclusion. De lo que toca a los testigos, que han de assistir al matrimonio. Estos testigos han de ser por lo menos dos, o tres. Esto determina al Concilio Tridentino en el lugar citado. Sin estos testigos el matrimonio es irrito y nullo: porque el Concilio pretende, que el matrimonio para que sea valido se pueda prouar en juyzio: luego conuenientissima cosa es que los tales testigos sean dos por lo menos. El oficio del testigo es, que vea y aduierta lo que se haze como se dize en el derecho ciuil, en la ley coram Titio, ya alegada: porque el testigo en razon de testigo tiene por oficio dar testimonio de lo que se haze.

De lo qual se infiere lo primero, que aunque los testigos esten por fuerça en el matrimonio, si aduierten, y veen lo que se haze, de suerte q̃ puedan dar testimonio, valido es el matrimonio, en el qual se hallan presentes los tales testigos.

Siguese lo segundo, que los testigos, que hã de assistir al matrimonio, han de tener vso de razon: de suerte, que si assistiessen al matrimonio algunos niños, que no tuuiessen vso de razon, o algunos locos, o mentecaptos no seria valido el matrimonio. Esto enseñan todos los

Doctos.

Doctores, particularmente Veracruz en el lugar citado. La razon es clara, porque los que assisten al matrimonio, como testigos han de poder dar testimonio del matrimonio: y los que no pueden juzgar ni tener acto de razõ no puedẽ dar el tal testimonio: luego para q̃ sea valido el tal matrimonio no basta la presencia de los tales. Esto se confirma, porque es necessaria presencia moral de los testigos: y los que no tiené vso de razon no pueden tener presencia moral, como es cosa notoria: luego no basta la presencia de los tales para que sea valido el matrimonio.

Cap. si testes. 4. q. 3 D. Thom. 2. 2. q. 70. art. 3.

La duda es, si los testigos que han de estar presentes al matrimonio, han de tener las calidades que son necessarias en las causas criminales, conforme a derecho. Las calidades, que hã de tener los testigos en las causas criminales, son que no sean infames, ni parientes, ni consanguineos. Y Sancto Thomas pone estas calidades y añade otra, que no han de ser mugeres. La duda es, si en el matrimonio han de tener estas calidades, de suerte, que no sea valido el matrimonio, sino las tienen.

Couar. 4ª decr. par. 2. cap. 8. 9. 12.

A esta dificultad se responde, que para ser valido el matrimonio, conforme al tenor del Cõcilio Tridentino, basta que los testigos tengan vso de razon bastante para poder testificar del matrimonio y no es necessario, que tengan las dichas calidades necessarias conforme a derecho en la causa criminal. Esto enseña Couarruias, y es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque el Concilio Tridentino tan solamente pide, que aya testigos: y pretende que el matrimonio se pueda probar en el foro exterior: y es assi que en el tal caso los tales testigos pueden testificar del matrimonio: luego valido es el matrimonio, que se haze delante de los tales testigos.

Sot. in 4. dist. 11. q. vnic. a. 5. Lede. dist. finiti. 11. Vera. vbi sup.

De lo qual se sigue, que los padres, y deudos pueden ser testigos y los familiares, y esclauos, y los descomulgados, aunque esten notados de otra infamia de derecho, porque el defecto de los testigos se suple con la presencia del sacerdote. De lo qual se ha de ver Couarruuias en el lugar citado, y Soto, y Fray Bartholome de Leduima, y Veracruz. De suerte que pueden ser testigos del matrimonio los que fueren de qualquier estado, y condicion, y tambien los religiosos.

Nau. lib. 4. cõs. tit. de condicionibus appositis Man. Rodrig. in sum. cap. 216. conclus. 19.

Vna dificultad podia auer del matrimonio hecho delante del parrocho, y testigos por palabras de presente, con vna condicion licita, si es necessario, que el tal matrimonio por palabras de presente se haga delante del parrocho, y testigos. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentencia es, que no es necessario, que quando se pone la condicion se haga por palabras de presente delãte del parrocho y testigos. Esta sentencia tiene Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es porque la disposicion condicional cumpliendose la condicion queda purificada, y sin condicion alguna, como se dize en derecho: luego puesta la condicion el matrimonio queda valido, sin ser necessaria otra declaracion de consentimiento delante del parrocho y testigos. La segunda sentencia es, que para ser valido este matrimonio es necessario, que al tiempo, que se cumple la condicion se declare el consentimiento por palabras de presente delante del parrocho y testigos. Esto enseña Soto, y comunmente los Theologos. La razon es, porque al principio quando se celebro el matrimonio con aquella condicion, no fue valido hasta que se cumpliesse la condicion: luego al tiempo de cumplirse la tal condicion, quando ha de ser valido el matrimonio necessario es, que el consentimiento se declare delante del parrocho y testigos.

Sot. in 4. d. 19. q. 1. art. 2.

A esta dificultad se responde, que aunque la primera sentencia es probable, la segunda es muy mas probable, y mas conforme al Concilio Tridentino. Esta conclusion se prueua facilmente de las razones traydas por estas dos sentencias.

Es necessario dezir algo del matrimonio, q̃ se haze delante del parrocho y testigos: pero sin denunciaciones, y de las mismas denunciaciones: el qual matrimonio se llama en alguna manera clandestino.

La sexta conclusion, necessario es, so pena de pecado mortal, que precedan las denunciaciones en la Iglesia. Esta conclusion es sentencia comun despues del Concilio Tridentino. Prueuase del mismo Concilio en el lugar citado: en el qual castiga con graues penas a los que se casan con impedimento, si dexarẽ de hazer las denunciaciones. Y da la razon, porque no es digno de la indulgencia, y benignidad de la Iglesia aquel, que con osadia presumptuosa dexa de cumplir sus preceptos. Adonde claramente da a entender que ay precepto de que precedan las denunciaciones al matrimonio.

Desta conclusion se sigue lo primero, que no es pecado mortal, quando con buena fe las dexan de cumplir: porque el Concilio, dize, con osadia presumptuosa. Por lo qual el parrocho, o los contrahentes, que dexan de hazer las moniciones pensando que estan hechas, no pecan mortalmente. Esto enseña, Segura, Salzedo, y comunmente los Doctores.

Seg in direct. 2. p. c. 15. nu. 40. Salz. in practi. crim. cap. 73. Sot. in 4. dist. 18. q. 1. art. 2. ad 1.

Lo segundo se sigue, que tambien es licito algunas vezes dexar estas denunciaciones, quãdo de hazerlas se siguirian grandes daños. Esto enseña el Maestro Soto, y otros Doctores con el. La razon es, porque no es intencion de la Iglesia obligar con tan grande peligro a guardar sus preceptos. El primer caso es, quando el matrimonio fue celebrado conforme al tenor del Concilio Tridentino, y por algun secreto impedimento no fue valido: entonces alcançada la dispensacion, secretamente del impedimento, pueden los assi casados casarse, sin que de nueuo precedan las denunciaciones: porque de otra suerte se siguiria grande escandalo. Y tambien porque como arriba deziamos en el tal caso se pueden casar sin parrocho, y sin testigos. Luego mucho mejor se podrian sin las denunciaciones, porque las denunciaciones no son tan necessarias, como el parrocho, y los testigos.

stigos. El segundo caso es, quando vna donzella, que esta en poder de su curador, se quiere casar a su gusto, sin su licencia, porque el curador la quiere casar con vn hombre baxo y su desigual. En este caso no es necessario, que precedan las denunciaciones. Esto enseña Diego Perez.

Dieg. Perez, lib. 5. ordi. ti. 1. lib. 1. pag. 27. col. 1.

El tercero caso es, quando alguno en el articulo de la muerte se quiere casar con su manceba, para que queden legitimos los hijos auidos della. En este caso se pueden casar sin denunciaciones. Esto enseña Soto, y Diego Perez, y Couarruuias, y Gregorio Lopez.

Sot. in 4. dist. 28. q. 1. ar. 2. Perez vbi s. pag. 29. Coua. vbi sup. Greg. Lop. in l. 3. tit. 3. p. 4.

Otros casos cuentan los Doctores: estos son los ordinarios. En estos puede el cura casar los contrahentes, sin que precedan las denunciaciones, aunque el ordinario no dispense en ellas. La razon es, porque en estos casos el derecho natural da licencia para esto. Pero aduiertase acerca del segundo caso, que si el curador da lugar para que puedan acudir al ordinario, en tal caso no podra el cura casarlos, sin denunciaciones, sin acudir al ordinario conforme a la doctrina de los Doctores, que tienen, que el cura no puede dispensar en las denunciaciones. Tambien se ha de aduertir acerca desta conclusion que las denunciaciones no son necessarias, ni de essencia del matrimonio, de tal suerte que no sea valido el matrimonio sin ellas. De suerte, que si dos se casasen sin denunciaciones, valido seria el matrimonio celebrado delante del parrocho y testigos, aunque seria pecado mortal.

Septima conclusion. El poder y facultad de dispensar en estas denunciaciones del Concilio es cometido a los Obispos. Esto consta del Concilio Tridentino en el lugar citado, adonde se les da facultad entera para dispensar en las denunciaciones. Esto consta tambien de la declaracion de los Cardenales, que han declarado ser esto assi. Y esto es muy conforme a razon, porque los Obispos son pastores, y deuen tener cuydado de las almas, y assi a ellos pertenece el dispensar en las denunciaciones. Particularmente declaran los Cardenales, que se dexa al arbitrio del Obispo dispensar en las denunciaciones no solamente quando se entiende que quieren impedir el matrimonio malicioſamente, sino tambien quando vuiere justa causa conforme al parecer del Obispo, como si le llegasse el aduiento, o la quaresma, quando no se pueden dar las bendiciones nupciales. Tambien ha declarado los Señores Cardenales, que basta se haga vna denunciacion dispensando el Obispo. Y assi declaran el Concilio Tridentino Navarro Diego Perez, y Sarmiento. Pero hase de aduertir, que no puede el Obispo dispensar en las denunciaciones sin alguna causa, que seria pecado dispensar en ellas sin causa ninguna. Esto enseña Gutierrez. La razon es, porque en el Concilio ay riguroso mandato, de que se hagã las admoniciones, luego sin alguna justa y razonable causa al parecer del Obispo, no es licito dispensar en las tales denunciaciones. Tambien se ha de aduertir que no solamente puede dispensar en las denunciaciones, quando se entiende que malicioſamente quieren impedir el matrimonio, sino por otras justas causas, como lo declaran los señores Cardenales, aunque Menochio ruuo lo contrario. Pero han de estar aduertidos los Obispos, que no pueden dispensar en estas denunciaciones sin auer causa razonable, quando los hijos de familias se quieren casar clandestinamente. Esto aduiertẽ los Doctores citados. La razon es porque dispensando en las tales denunciaciones sin auer causa razonable, parece que no concurren al pecado, que estos tales cometen casandose sin la voluntad de sus padres.

Navar. in Manu. c. 22. n. 69. Perez vbi sup. folio 35. Sarm. li. Selec. c. 6. Gutier. in q. can. c. 19. n. 6. Menoc. conſ. 69. vol. 1.

La septima conclusion. El poder remitir las denunciaciones, no solamente esta cometido al Obispo, sino tambien al ordinario. Esta conclusion es de todos los Doctores. Consta del Concilio Tridentino, en el qual el tal poder se concede al ordinario.

La dificultad es, que se entiende en nombre de ordinario. En esta dificultad Menochio en el lugar citado enseña, que a solo el Obispo es cometida esta facultad de dispensar en las denũciaciones por lo qual en nombre de ordinario entiende el Obispo. Fray Manuel Rodriguez enseña que en nombre del ordinario se entiende el Obispo, y qualquiera que tenga jurisdiccion ordinaria para conocer de casos matrimoniales, como es el oficio general, el prouisor, y el Maestrescuela de Salamanca, quanto a los estudiantes matriculados en la Vniuersidad. Por esta sentencia alega a Cuco, que afirma que assi lo respondieron los Cardenales de la reformacion. Y tãbien alega a Salzedo, el qual reprueua a Menochio.

Fr. Man. Rodri. in sum. cap. 215. con. 3. Cucus li. 1. de inſti. Cath. tit. 1. Salzed. in practi. crimin.

A esta duda se responde facilmente, que debaxo de nombre de ordinario se entiende aquel, que tiene poder superior al cura y parrocho, q̃ deue assistir al matrimonio. Esto consta del mismo Concilio Tridentino, en el qual se dize que de licencia del parrocho, o del ordinario puede estar presente al matrimonio otro sacerdote. En el quel lugar en nombre de ordinario se entiende el que es superior al proprio parrocho, y tiene jurisdiccion ordinaria sobre el. Y deste mismo ordinario dize luego el Concilio, que quando entendiere, que cumple el dexarse las denunciaciones, las dexe luego por nombre de ordinario se ha de entender el superior al proprio parrocho, y que tiene jurisdiccion ordinaria sobre el. Por lo qual es cosa manifiesta que el Obispo y su Vicario general, o Prouisor se entienden en nombre de ordinario. De lo que toca al Maestrescuela de Salamanca, quanto a sus estudiantes no se entiende debaxo del nombre de ordinario, porque en realidad de verdad no lo es como consta de lo dicho. El Maestrescuela no da reuerendas para ordenarse ni pone confessores para los estudiantes, y assi no tiene nõbre de ordinario. Lo que yo entiendo, es que el tal Maestrescuela en las causas matrimoniales de los estudiantes, que vinieren a sus manos podra mandar casarlos, sin denunciaciones, o dar licencia al sacerdote para que este presente al matri-

matrimonio, ſino quiſieſſe el cura caſarlos. Pero eſto no es porque ſea Ordinario, ſino porq̃ es juez ſuperior. El exemplo claro es en el Arçobiſpo, reſpecto de los ſufraganeos, el qual no es Ordinario, pero puede hazer todas eſtas coſas en los pleytos, que vienen a ſus manos en grado de apelacion.

Deſta reſolucion ſe infiere que aquellos, que tienen juriſdiction quaſi Epiſcopal, reſpecto de ſeglares ſe entienden debaxo de nombre de Ordinario: y pueden remitir las denunciaciones auiendo razonable cauſa. El exemplo es en el Prior de Merida y de Vcles, y de otros ſemejantes: porque eſtos tales tienen juriſdiction ordinaria ſuperior al proprio parrocho.

Nau. li. 4. conſil. tit. de ſponſ. conſi. 5.

Sigueſe lo ſegundo con Nauarro, que el Comendador de vna Abbadia puede remitir eſtas denunciaciones, pues es Ordinario en la Igleſia de ſu Abbadia. Y lo meſmo es de los Vicarios de la orden de San Ioan, porque ſon ordinarios de las Igleſias ſubjectas a ſus Vicarias.

Sigueſe lo vltimo, que los Vicarios inferiores, que ſe llaman foraneos de los quales trata Coua. ruuias, no tienen authoridad para diſpẽſar en las tales denunciaciones. Eſto enſeña Veracruz, y Gutierrez La razon es porque los tales no ſe entienden debaxo de nombre de Ordinario.

Coua. lib. prac. quæſtionum, ca. 4. n. 3. Veracruz in appẽd. fol. 5. Gutierrez in quæſtionibus Canonic. c. 19. num. 15.

La dificultad es, ſi el parrocho por ſu parecer auiendo razonable cauſa puede reduzir las denunciaciones a menor numero, de ſuerte que baſte, que ſe haga vna, o dos: y ſi pueden por ſu autoridad remitirlas todas auiendo razonable cauſa. Para lo qual ſe ha de aduertir, que conforme al tenor del Concilio Tridentino las denũciaciones ſe pueden remitir antes del contrato matrimonial, quãdo ay probable ſoſpecha, que el matrimonio ſe ha de impedir malicioſamente. Tambien ſe pueden dexar antes de la conſumacion del matrimonio: porque de lo vno y de lo otro habla el Concilio Tridentino. En eſta dificultad es cerciſsima coſa, que deſpues del contrato matrimonial, antes de la conſumaciõ del matrimonio, no ſe pueden dexar las denunciaciones por autoridad del proprio parrocho, ſino tan ſolamente del Ordinario: de ſuerte que el dexar totalmente las denunciaciones, no ſe puede hazer ſin autoridad del Ordinario, porque el Concilio miſmo lo diſpone anſi, quanto a eſte punto, como conſta manifieſtamente del miſmo decreto.

Toda la dificultad eſta antes del contrato matrimonial, ſi ſe pueden dexar las denunciaciones auiendo cauſa razonable, ſin autoridad del Ordinario y ſin licencia ſuya cõ autoridad del parrocho. El exemplo es: quando ſe quiere celebrar vn matrimonio en vn lugar: y ſe entiende que malicioſamente quieren impedir el tal matrimonio. En el tal caſo no ſe puede acudir facilmente al Ordinario: y aſsi la duda es, ſi el proprio parrocho en eſte caſo podria diſpenſar en las denunciaciones, que ſe auian de hazer antes de contrahido el matrimonio. En eſta dificultad ay dos ſentencias. La primera ſentencia es, que el parrocho con ſu propria autoridad podra en el tal caſo dexar todas las denunciaciones, o reduzirlas a menor numero, antes del cõtrato matrimonial: de ſuerte q̃ deſpues del contrato antes de la cõſumaciõ del matrimonio ſe hagan las denunciaciones. Eſto tiene algun fundamento en la letra del Concilio, ſi ſe mira atentamente. Porque para el dexarlas antes del contracto matrimonial por alguna cauſa razonable no ſe haze mencion del Ordinario: pero para dexarlas deſpues del contrato matrimonial, antes de la conſumacion del matrimonio, ſe dexa a diſpoſicion del Ordinario. Eſta ſentencia anſi declarada tienen muchos diſcipulos de Sãcto Thomas, y algunos ſotiltas, y eſta ſentencia tiene mucha probabilidad, eſtando en la letra del Concilio. Y ſino ſe vſa en la practica, no es porque no ſea probable, ſino porque los Obiſpos, y Ordinarios ſiguiendo la contraria ſentẽcia caſtigan a los parrochos que remiten las tales denunciaciones, antes de contrahido el matrimonio. La ſegunda ſentencia es contraria a eſta, que en ninguna manera puede el proprio parrocho ſin licencia del Ordinario diſpenſar en las denunciaciones, que ſe han de hazer antes de contrahido el matrimonio. Eſta ſentencia tiene Gutierrez, y Segura, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Prueuaſe, porque ſe dize que los Cardenales de la reformacion han determinado eſta ſentencia. De ſuerte que conforme a eſta ſentencia el remitir las denunciaciones, o reduzirlas a menor numero, es proprio del Ordinario, conforme al tenor del Concilio Tridentino, ora ſea antes del contracto matrimonial ora ſea deſpues.

Gutier. in lo. immediate cita to. Segu. in Dire. par. 2. cã. 16. nu. 5. Man. Ro. in ſum. c. 215. con. 4.

A eſta dificultad ſe reſponde, que eſta ſentẽcia parece mas probable, particularmente auiẽdo declaracion de los Cardenales. Y tambien, que en el Concilio Tridentino tiene grandiſsimo fundamento.

Haſe de aduertir que las tales denunciaciones ſe han de hazer en ambas las parrochias de ambos los contrahentes, ſi ſon diuerſas parrochias. Eſto diſpone el Concilio Tridentino. Tãbien diſpone, que las deue hazer el proprio parrocho, o mandarlas hazer en ſu propria parrochia, o ſu lugar teniente, pues a ſu cuenta eſta auiſar al Prelado ſi ay algun legitimo impedimento. Eſta es comun ſentencia de los Doctores, y particularmente la enſeña Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez, el qual trae otros Doctores.

Fr. Luys Lopez in inſtru. cõſcien. 1. pe. c. 86.

La dificultad es, ſi eſta obligado alguno a manifeſtar el impedimento que ſabe. La razon de dudar es, porque puede acontecer que alguno ſepa el impedimento en ſecreto, de ſuerte, que no ſe pueda prouar: luego en el tal caſo no aura obligacion de manifeſtar el tal impedimento. Eſto ſe confirma, porque puede acontecer, que el impedimento, proceda de algun delicto ocolto: como ſe vee en el impedimento de amiſtad, que nace de copula illicita: luego en el tal caſo no ſera licito manifeſtar el tal impedimento.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que qualquiera, que ſepa el impedimento, aunque ſea en ſecreto,

secreto, que no le pueda prouar tiene obligacion de dezirlo. Esto enseña Couarruuias, y Nauarro. La razon es, porque esto es necessario, para que los contrahentes se casen sin impedimento alguno.

Couar. li. prac. q. ca. 6. §. 10. n. 21. Nau. cap. sacerdos, n. 27. & in Manua. c. 22. nu. 86.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque sepan el impedimento en secreto, y no le puedā prouar lo han de dezir por ser esto necessario para que se haga deuidamente el contracto matrimonial, y tambien, que no es necessario, que prueuen lo que dizen, sino basta que lo manifiesten.

A la confirmacion, se ha de responder, que en el tal caso el que sabe el impedimēto deue amonestar al que se quiere casar, y persuadirle, que desista del matrimonio: y sino quisiere desistir deuelo denunciar al superior, que lo puede impedir. La razō es, porque ay obligacion de obedecer al precepto del superior, que manda reuelar algun delicto, el qual causaria graue daño si no se manifestasse.

La segunda dificultad es, si esta vno obligado a manifestar el impedimento, que tan solamente saue en confession. La razon de dudar es, porque el tal impedimento no es pecado. Luego licito es manifestarle: porque el sigilo de la confession tan solamente obliga respecto de los pecados, que se oyen en la confession. A esta duda se responde, no ser licito manifestar el tal impedimento. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque aunque es verdad, que el tal impedimento no es pecado, pero nace y procede de algun pecado, y tiene connexion con el, por lo qual manifestando el tal impedimento indirectamente manifestaria el pecado: luego no es licito. De lo qual se responde a la razon de dudar. Es esto en tanto grado verdad, que dize Soto, q̄ quādo el parrocho tan solamente saue el impedimanto en confession, puede muy bien casar los contrahentes hechas las denunciaciones, quando no se puede comodamente escusar: porq̄ en el tal caso no es concurrir al pecado de los que se casan, sino hazer su proprio oficio.

Sot. in 4. dist. 28. q. 1. arti. 2. dub. 5.

La tercera dificultad es, si para impedir el matrimonio basta vn solo testigo, que diga, que ay impedimento entre los contrahentes. La razon de dudar es, porque vn solo testigo no haze bastante prouança del impedimento: luego vn solo testigo no deue impedir el matrimonio.

A esta dificultad se responde, que vn solo testigo fidedigno es suficiente para impedir el matrimonio, quando manifiesta algun impedimēto. Esto enseña Syluestro, y la suma Angelica, Nauarro, y Couarruuias, y Gutierrez. Esto se prueua, porque ansi esta ordenado en vna ley de la partida, donde lo nota Gregorio Lopez. La razon es, porque para impedir el matrimonio, antes que se haga no es necessaria tan plena probacion: porque antes de casarse no tiene derecho ninguno de justicia para casarse con la tal muger: luego vn solo testigo puede impedir el tal matrimonio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Nauar. in c. sacer. ci tato. n. 27 Coua. vbi sup. n. 10. Gutie. vbi sup. pag. 112. l. 18. tit. 9. part 4. ibi Grego. Lopez.

De lo dicho se infiere, que para impedir el matrimonio basta sola la fama, que ay algun impedimento. La razon es, porque la fama equiuale a vn testigo. Pero hase de aduertir que si el testigo supiere, que de denunciar el impedimento ha de nacer algun graue escandalo, no esta obligado a denunciarle, aunque se lo manden sopena de excomunion latæ sententiæ. Esto enseñan Adriano, y Nauarro. La razon es, porque la ley humana no siempre obliga con tā graue escandalo: luego tampoco obliga el precepto del prelado.

Nauar. c. inter. 1. q. 3. n. 63.

Tambien se sigue, que el que oye el impedimento a personas fidedignas esta obligado a manifestarle. La razon es porque como dize Couarruuias en el lugar citado, esto basta para impedir, que no se haga el matrimonio. Y aduiertase, que en algunos obispados se pone excomunion contra los que no reuelan el impedimento, que saben como esta puesta en el Arçobispado de Santiago. De lo dicho tambien se sigue que hallando el parrocho algun impedimēto para el matrimonio, esta obligado a auisar dello al ordinario, para que se ponga remedio, y no los casen. Esto determina grauemente el Concilio Tridentino.

Synodo Compostel. de matrim. nu. 6.

Pero hechas las denunciaciones, no auiendo impedimento alguno puede el parrocho casar delante de testigos a los q̄ quisieren contraher matrimonio: y no es necessario casarlos a la puerta de la Iglesia, como lo dize Diego Perez, y Nauarro. Tambien esta obligado a escriuir los contrahentes, y testigos, y el dia y hora, en que se casaron en vn libro: y sino lo haze pecara mortalmente: como lo enseña Veracruz, y fray Bartolome de Ledesma. La razon es, porque no haziendo lo dicho haze contra vn graue precepto de la Iglesia: luego es pecado mortal.

Perez. 2. p. ordin. fol. 24. Nauar. in Manu. c. 22. n. 9. Veracruz in specul. coniu. dubio. 12. Ledes. de matrim. diffin. 25.

Acerca de todo lo dicho ay vna graue dificultad, quando se contrahe el matrimonio con parrocho, y testigos, pero sin denunciaciones, dexandolas sin causa, si se llama matrimonio clandestino para el efecto de incurrir las penas de las leyes ciuiles, que estan puestas contra los tales contrahentes. Cierta cosa es que no es clā destino en este sentido, que no sea valido. Para entender esta dificultad se ha de aduertir, que ay vnas leyes ciuiles, que castigan grauissimamente a los que se casan clandestinamente, y a los testigos que assisten al tal matrimonio. Hase de suponer, como cosa cierta, que las leyes, que prohiben los tales matrimonios clandestinos, y ponen graues penas a los transgressores son justas y Santas. Esto supuesto, es la dificultad, si se llamara matrimonio clandestino para efecto, de incurrir estas penas, el que se haze delante del parrocho, y testigos: pero sin denunciaciones. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentencia es, que el tal matrimonio es clandestino, para efecto de incurrir las penas. Esta sentencia tiene Nauarro, y el Abad, y Butrio, y el Cardenal Inocencio, y Syluestro, Iuan Andres, Segura, y Iuan Cephalo, y Mersochio, y otros muchos. El fundamento desta sentencia es, porque en el capitulo, cum inhibitio, de clandes-

l. 49. Taur. l. 1. ti. 1. lib. 1. nou. recop. pilat. Nauar. in Manu. c. 22. nu. 69. & 70. Abbad. in c. cum inhibitio.

Butri. nu. 19. & in c. extenore, nu. 1. tit. qui filij sint legit. Cardinalis, ibid. n. fi. Sylu. ver. matrim. n. 17. Ioã Andreæ in c. extenore Segu. in d. c. Eccles. c. 15. nu. 32. & Ioan. Cephal. consilio. 421. lib. 3. Menoch. lib. 3. consil. 69. Sylu. ver. matrim. 2. Couar. sup. 4. c. 6 n. 10. Palud. in 4. d. 18. q. 2. ar. 3. consil. 3.

clandestina desponsatione, estos tales matrimonios, que se hazen sin denunciaciones se llamã clandestinos: y en el Concilio Tridentino no ay cosa alguna en contrario desto: luego los tales matrimonios se han de llamar clandestinos, para efecto de incurrir las dichas penas. Otros muchos argumentos se trahen en el tratado de matrimonio en la question 45. articulo 5. pagina 173.

La segunda sentencia es, que el tal matrimonio no se llama clandestino para efecto de incurrir las dichas penas.

Esta sentencia tiene el Abbad en aquel Capitulo cũ inhibitio, y Sylvestro, y Couarruuias, y Palude. El fundamento desta sentencia es, porque este tal matrimonio se haze publicamente, y sabiendolo los vezinos: luego el tal matrimonio no se llama clandestino, para efecto de incurrir las penas.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias son probables, como se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienẽ estas sentencias, y con las razones hechas en su fauor. No se dize mas desto porque esta disputado muy a la larga en el lugar citado.

Otra dificultad ay, si es pecado mortal, consumar el matrimonio, que se celebro delante del Parrocho, y de los testigos quando se dexaron las denunciaciones, sin causa razonable.

En esta dificultad algunos Doctores enseñã, que de si no es pecado mortal, porque vsa de la cosa, que es suya: pero puede ser pecado mortal, como per arcidens, por el escandalo, en caso que la muger este preñada, y se eche de ver, y no se sepa el matrimonio. Pero si los contrahentes diessen orden que se supiesse el matrimonio, no seria pecado mortal el consumarle: porque entonces no auria escãdalo. Otros Doctores enseñan ser pecado mortal, el consumar el tal matrimonio, por el peligro que ay, de q̃ aya algun impedimẽto en el matrimonio, quãdo no han precedido las denunciaciones.

A esta dificultad se ha de responder, que puede ser no sea pecado mortal consumar el tal matrimonio. El exemplo es, si supiessen certissima mente, que no ay impedimento ninguno, o vuiessen hecho suficiente diligencia para saber, que no le ay, y vuiessen entẽdido, que no ay tal impedimento. En el tal caso no seria pecado mortal consumar el matrimonio, aunq̃ lo vuiesse sido el casarse, sin las denunciaciones, como queda dicho en lo passado: porque en el tal caso no ay peligro ninguno.

Todauia queda dificultad, si es pecado mortal despues del Concilio Tridentino, cõsumar el matrimonio celebrado legitimamente, antes de las bendiciones nupciales. La razon de dudar es, porque esto esta prohibido en muchos Canones, y Decretos. Y particularmente en el Capitulo sponsus, se presupone, que la muger, que ha de recebir las bendiciones de la Iglesia ha de estar donzella: luego pecado mortal es cõsumar el matrimonio antes de las tales bendiciones. En esta dificultad algunos Doctores tienen que es pecado mortal contra la prohibi-

15. quæst.

cion de la Iglesia. Esta sentencia tiene Palude, Sylvestro, y Nauarro el qual cita a San Antonino, y a la Summa Tabiena.

Palud. in 4. dist. 28. q. 2. Sylu. verb. debitum conjugale. q. 9. Nauar. in Ma. c. 16 nu. 38.

A esta dificultad se ha de responder, que no es pecado mortal consumar el matrimonio antes de las bendiciones de la Iglesia. Esta sentencia tiene Cayetano, en el tomo primero de sus opusculos en vna question primera de matrimonio, y tienenla comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y muchos Juristas. La razõ es, porque no se haze graue injuria a las bendiciones de la Iglesia: y por otra parte el vso matrimonial es licito, y en el derecho no se halla palabra, que tenga fuerça de precepto, que obligue a pecado mortal: luego no es pecado mortal. Pero aduiertase, que esto se entiende sino es, que se consume el matrimonio por menos precio de las bendiciones. Porque en el tal caso seria pecado mortal. Tambien seria pecado mortal, si en algunos Obispados estuuiesse mãdado sopena de excomunion latæ sententiæ, que no se consume el matrimonio antes de las bendiciones nupciales.

Todauia queda dificultad, si sera pecado venial. Algunos discipulos de Sancto Thomas enseñan, que no sera pecado venial.

A esta dificultad se responde con Cayetano en el lugar citado, que es mas probable, que es pecado venial: porque no se guarda el orden, y estatuto de la Iglesia.

Pero hase de aduertir con el Padre Maestro Soto, que algunas vezes quando se haze por buen fin, no sera pecado alguno consumar el matrimonio, antes de las bendiciones de la Iglesia: como si lo hiziessen para euitar las poluciones, antes en el tal caso se les auia de aconsejar, de lo dicho se responde, a la razon de dudar.

Sot. in 4. dist. 28. q. vnic. art. 1.

Octaua conclusion. Los que clandestinamẽte contrahen matrimonio han de ser grauemẽte castigados, por el Ordinario. Esto determina el Concilio Tridentino en el lugar citado. La razon es clara, porque trasspassan vna ley muy graue, y sancta: luego merecen ser grauemẽte castigados. Por lo qual el mismo Ordinario viniendo legitimamente a su noticia deue grauemente castigar los tales. En algunos Obispados esta puesta pena de excomunion contra los tales, como en el Obispado de Salamanca, y en el Obispado de Palencia, como consta de los Synodos de aquellos Obispados. La dificultad es, si incurren en esta pena los que despues de los desposorios por palabras de futuro tienen copula carnal. La razon de dudar es, porque parece, que los tales pretenden contraher clandestinamente: luego incurren las penas puestas contra aquellos que contrahen clandestinamente.

A esta dificultad se ha de responder, que estos tales no incurren las penas puestas contra los que contrahen clandestinamente. Esto tienen comunmente los Doctores, y particularmente el Padre Fr. Manuel Rodriguez. La razon es, porque antiguamẽte presumiase matrimonio, por la copula carnal despues de los desposo-

Fr. Manu. Rodrig. in s. c. 218. con. 1.

rios de futuro: pero despues del Concilio no se presume tal matrimonio: luego no es matrimonio clandestino. Verdad es, que el Padre F. Manuel Rodriguez enseña, que si ellos por la copula carnal, se quisieron casar de presente incurren en las penas puestas contra los que se casan clandestinamente. Y en fauor desta sentencia trae Adriano, y Couarruuias. La razon es, porque realmente estos tales se quisieron casar clandestinamente: luego incurren las penas puestas contra los que se casan clandestinamente.

Couar. in 4. decret. par. 1. c. 6 nu. 9.

Pero aduiertase, que los que se casaron clandestinamente sin Parrocho, y testigos, y consumaron el matrimonio, no estan inhabiles para el matrimonio, y assi pueden ser de nueuo casados del Parrocho, assistiendo los testigos, y sin dispensacion ninguna. Esto enseña el Padre Fr. Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda: y dize que assi lo declararon los señores Cardenales de la reformacion, como lo refiere Salzedo. Hase de aduertir, que si por la Synodal estan descomulgados, o el tal matrimonio fuesse publico haria mal el Parrocho alomenos por razon del escandalo casandolos, sin que primero el Ordinario declarasse por nullo el primer matrimonio. Y por esso deue ser castigado con vna arbitraria, si los casasse sin la tal declaracion: y no con la pena puesta en el Capitulo final de clandestina desponsatione, como lo dize Salzedo en el lugar citado contra Mayolo: el qual absolutamẽte dize, que no puede el Parrocho casar a los tales, aunque cessasse el escandalo, sopena de caer en las penas del dicho Capitulo.

Salze. vbi su. nr. 37. pag. 139.

Maiol. de irregular. lib. 3. cap. 25.

Nona conclusion. El Parrocho, y qualquier otro sacerdote, que se hallare presente a estos matrimonios clandestinos han de ser suspendidos por tres años del oficio, y el Parrocho que sabiendo, que los quieren celebrar, no lo prohibiere incurre en la misma pena. Prueuase esta conclusion del derecho, en el qual se determina esta verdad. Y hase de aduertir, que aunque el Concilio Tridentino puso otras penas: no por esso es visto quitar estas: porque no ay contradicion ninguna en esto. Esto tiene Salzedo en el lugar citado. De lo qual se infiere, que los tales no quedan suspensos ipso facto, porque el derecho no los suspende luego, sino dize, que han de ser suspendidos. Pero suspendiendo el juez en el tal caso al Parrocho del oficio no es visto suspenderle del beneficio. Esto enseña Nauarro y Diego Perez. La razon es, porque las penas no se han de estender, sino restringir. Verdad es que le podra suspender tambien del beneficio. Y particularmente tiene esto verdad despues del Concilio Tridẽtino, en el qual no se pone pena señalada al Parrocho, ni a los testigos, sino que se dexan al aluedrio del juez, conforme a la calidad del delicto. Assi lo dize Veracruz. Tambien se ha de aduertir, que los contrahentes clandestinamente, si consuman el matrimonio han de ser castigados con mas graue pena, que sino lo consumaran, conforme a vna declaracion referida por Salzedo. La razon es, porque en el tal caso el delicto es mas graue. Y como dizen Veracruz y Salzedo pecarian grauemente los Ordinarios no castigando este delicto del Parrocho y testigos. La razon es, porque el Concilio les manda grauemente, que lo castiguen.

Capit. cũ Inhibitio de clãdestina desponſ.

Naua. in Manu. c. 27. n. 106 Perez. li. 4 ordin. tit. 1. in l. 11. §. 30.

Verac. in compẽdi. dub. 11. Salze. vbi sup. pag. 138.

La dificultad es acerca de todas estas cosas si los hijos auidos del matrimonio clandestino, por falta de denunciaciones sean illegitimos hallãdose despues, que sus padres eran deudos, ignorando ellos el tal impedimento. La razon de dudar es: porque la tal ignorancia pudo ser inuincible, luego puede ser, que los tales hijos no sean illegitimos. Esto se confirma, porque como queda dicho, pudo ser muy bien, que en la consumacion del matrimonio antes de las denunciaciones no uuiesse pecado mortal: luego los hijos que procedieron del tal matrimonio son legitimos.

En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez afirma, que los tales son hijos illegitimos.

Fr. Manu. Rodrig. in sum. cap. 118. con. ciuſ. 3.

A esta dificultad digo lo primero, que en el foro exterior meritamente, y justamente se presumira que los tales hijos son illegitimos, y por tales los daran: porque se presumira, que no vuo ignorancia probable, la qual en semejantes casos fauorece a los hijos, sino ignorancia afectada y querida en su causa, por auer dexado las denunciaciones, las que manda el derecho, las quales si se hizieran se manifestara el impedimento que entre ellos auia. Esto se confirma, porque mas eficaz medio es, para manifestarse el impedimento hazerse las amonestaciones en tres dias de fiesta, que no contraher delante del Parrocho y testigos. Y cierta cosa es, que los que dexan este segundo medio son vistos tener ignorancia afectada, y assi los hijos en realidad de verdad son illegitimos, luego los que dexan el primero, tambien se presumiran ser illegitimos, y por tales los juzgaran en el foro exterior.

Digo lo segundo, que si los que se casaron delante del Parrocho, y testigos, sin preceder denunciaciones no hizieron por otro camino diligencia para saber si eran parientes dentro del quarto grado, los hijos nacidos del tal matrimonio, quando se hallaron parientes son illegitimos en realidad de verdad.

La razon es, porque los tales hijos no fuerõ auidos con buena fe, porque deuian hazer sus diligencias para saber, si eran deudos o no.

Digo lo tercero, que si los tales antes que se casassen por otro camino hizieron diligencia suficiente para saber si eran deudos, o no, en el tal caso los hijos auidos del tal matrimonio en realidad de verdad no son illegitimos, aunque en realidad de verdad los contrahentes sean deudos. Esto se conuence con la razon de dudar, y su confirmacion, porque en realidad de verdad los tales hijos son auidos con buena fe, luego los tales hijos son legitimos.

Cap.

Cap. VII. Del consentimiento forçado, y auido por violencia.

PRimera conclusion, el consentimiento forçado por violencia, que cae en varõ constante, no haze verdadero matrimonio, pero si la fuerça es leue haze verdadero matrimonio. Esta cõclusiõ enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio de su naturaleza es vinculo perpetuo, luego conuenientissima cosa es, que el tal matrimonio se haga con consentimiento totalmente libre, y sino ay tal consentimiento no sea valido.

D. Tho. in addit. q. 47. art. 3. Cap. cum loco, de matrim. & despons.

Segunda conclusion. El matrimonio, que se haze por miedo graue, que cae en varon constante, no es irrito, y nullo si el tal miedo mana y procede de causa natural. El exemplo es claro, quando vno por miedo de la muerte, estando muy enfermo, se casa con su mançeba, o si lo haze por miedo de alguna tempestad. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del comun consentimiento de todos los Doctores, que tienen el tal matrimonio por valido. Lo segundo se prueua, porque si vno se caso por miedo del infierno valido es el matrimonio: luego lo mismo sera, si se casa por miedo de la muerte. Lo tercero es, porque si vno haze voto por el tal miedo, valido es el tal voto, como se determina en derecho: luego lo mismo sera del matrimonio.

Cap. sicut 2. de regularib.

Tercera conclusion. El matrimonio hecho por miedo graue, que cae en varon constante, si el miedo nace y procede de causa libre, que justamente causa el tal miedo, valido es el tal matrimonio. El exemplo es quando el juez justamente condena a vno a muerte, y el sentenciado para escapar de la muerte se quiere casar cõ vna deuda del muerto, en el tal caso el matrimonio es valido, aunque lo haga por miedo de la muerte. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de la Republica Christiana, en la qual esto passa assi: y con todo esso tienen el tal por verdadero matrimonio. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso no se haze injuria ninguna al que se casa. Luego valido es el matrimonio estando en derecho natural: y no ay razon ninguna, para que el derecho positiuo irrite el tal matrimonio.

Quarta conclusion. El matrimonio, que se cõtrahe por el miedo causado de aquel que tiene legitimo poder, aunque le cause para que cõsienta en el matrimonio, valido es el tal matrimonio: si el tal procede justamente, y juridicamente y sin violencia. El exemplo es. Esta vno acusado de estupro cometido con vna dõzella, el qual se le prueua, y el juez legitimamente le amenaza con la muerte, sino se casa con ella, haze verdadero matrimonio casandose con ella. En esto conuienen todos los Doctores. Prueua se lo primero del derecho Ciuil en el qual se determina esta verdad.

l. cõtinet, §. sed vim ff. de eo, quod metus causa.

Addit.

Lo segundo se prueua, porque muchas vezes la Iglesia con censuras, y penas grauissimas fuerça al desposado para que se case: luego si el tal matrimonio se haze por este miedo, valido sera el tal matrimonio.

Desto se sigue, que quando el juez justamente condena vno a muerte, y no le quiere perdonar, sino es que se case con hermana o parienta del muerto, y el por miedo de la muerte se casa con ella, valido es el tal matrimonio. Acerca destas conclusiones, quando vno trata con vna donzella, y los parientes le cogen con ella y le dizen, que sino se casa con ella, que iran a la justicia, y le acusaran, la duda es, si el tal matrimonio es valido, no auiendo otra fuerça alguna. El Padre Maestro Soto enseña que el tal matrimonio no sera valido, porque le parece que el miedo, que le ponen con la justicia es miedo graue, y que puede caer en varon constante.

A esta dificultad mi parecer es que es muy mas probable que el tal matrimonio es valido. La razon es, porque en el tal caso no se le haze injuria alguna, y el miedo es justo: luego valido es el matrimonio: y assi se responde a la razon de dudar.

Quinta conclusion. El miedo graue, que pone la causa libre injustamente: no annula y irrita el matrimonio, sino es, que con el tal miedo se pretenda, que consienta en el matrimonio. El exemplo es, quando los enemigos entran en vna Ciudad, y vno por miedo de la muerte, y porque no le maten, se casa con vna captiua, el tal matrimonio es valido. Lo mismo es, si por miedo de los ladrones se casasse vno, con vna hija de vn hombre muy valiente, para que le defendiesse de los ladrones. Tambien si vno tiene enemistad con algunos hombres valientes, y que teme que le han de matar, si este tal se casasse con vna parienta de los tales por miedo de la muerte, valido es el matrimonio. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores. Prueuase porque el voto, que hazen los que estan entre los Turcos, valido es, aunque le hagan por el miedo graue de la muerte injusta, que puedẽ causar los tales: luego lo mismo sera del matrimonio. Lo segundo, porque aquel miedo graue no es causa del consentimiento, quanto es de parte de aquellos, que causan el miedo: porque ellos no pretenden el tal consentimiento: luego el tal matrimonio valido es.

Sexta conclusion. El matrimonio celebrado por miedo graue, que cae en varon constante, quando el miedo se causa por injuria, preredidẽdo, que consienta en el matrimonio, es irrito y nullo, por fuerça y virtud del derecho positiuo. Esto se prueua del derecho, en el qual esta determinada esta verdad. La razon, porq̃ el tal matrimonio se irrita y annula estando en derecho positiuo es, porque el vinculo de matrimonio de su naturaleza, es perpetuo: luego cosa conuenientissima fue, que el consentimiento fuesse muy libre y no violẽto. Esto se significa en el Capitulo, *cum locum*. Esta conclusion se ha de entender, aunque tenga consentimiento.

Cap. cum locum, c. ueniẽs 2, c. consultauit. de sponsa, & matrimo.

De suerte, que el tal matrimonio irrito es, y nul lo, aunque el tal consienta, si el consentimiento nacio del tal miedo.

Desta conclusion se sigue, que si el miedo no es graue, sino ligero, y facil, aunque sea injurioso, no irrita ni annula el matrimonio, como cõsta de los capitulos citados.

La duda es, que es la razõ porque los demas contractos hechos cõ el tal miedo son validos, y el matrimonio no es valido.

A esta dificultad se responde facilmente de todo lo dicho, que los demas contractos facilmente se puedẽ deshazer por otro camino, por que de su naturaleza tienen el poderse deshazer: pero el contrato del matrimonio de su naturaleza es vinculo perpetuo, por lo qual el derecho quiere que sea muy libre.

La segunda dificultad es, si el tal matrimonio le juran y confirman con juramento si sera valido, por lo menos en razon de desposorio de futuro. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el tal matrimonio jurado es valido en razon de matrimonio, o por lo menos en razon de desposorio de futuro. Esta sentencia refiere Couarruuias, y por ella refiere tambien al Abbad. La razon es, porque este tal puede cũplir el juramento, sin peligro ninguno de su alma como es cosa notoria: luego esta obligado a cumplir el tal juramento: porque como se dize en derecho el juramento, que se cumple sin peligro del alma, se deue cumplir.

Couar. sup. 4. decret. p.2. ca.3. §.5.nu.3. Cap. si vero de iure iurand.

A esta dificultad se responde, que el tal matrimonio assi confirmado, no es valido en razon de matrimonio, ni en razon de desposorio. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, en el articulo tercero, Palude, y Ricardo en la misma distinction, y la Glossa, y comunmente todos los modernos Theologos. Que no sea matrimonio se prueua claramente, porque de otra suerte, la Iglesia no vuiera proueydo suficientemente a las violẽcias, que puede auer en los matrimonios, porque era facil cosa hazerselos jurar. Que no sea valido en razon de desposorio se prueua, porque este tal nunca pretendio hazer contrato de matrimonio: luego no tiene fuerça de desposorio.

Palude in 4. dist. 29. Glos. in c. significauit de eo, qui duxit in matrimonium quam polluit in adulterio.

A la razon de dudar se ha de responder, que el juramento de su naturaleza obliga sino es quando la Iglesia irrito y annulo el matrimonio: porque en el tal caso consiguientemente irrito, y annulo el juramento, con que se confirma el tal matrimonio.

La tercera dificultad es, si los desposorios hechos por miedo graue, que caya en varon constante, sean validos. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que los tales desposorios son irritos, y nullos. Esta sentencia tiene Soto en el lugar citado, en el articulo tercero. La razon desta sentencia es, porque como queda dicho, el tal matrimonio coacto de la manera dicha es irrito, y nullo. Luego lo mismo sera del desposorio de futuro: porque es la misma razõ: y porque los desposorios no son otra cosa, sino vnos principios antecedentes al mismo matrimonio. Esta sentencia es bien probable.

A esta dificultad se ha de responder, que es mas probable, que los tales desposorios no son irritos, y nullos. Esta sentencia tiene el mismo Maestro Soto San Buenauẽtura, Cayetano, Syluestro, Ricardo, y Palude. La razon es, porque en todo el derecho no ay lugar donde se irrite y annulen los tales desposorios. Esto se confirma: porque no es la misma razon del desposorio, y del matrimonio: porque el desposorio de su naturaleza es vn contrato, que se puede deshazer por muchas causas: luego no es la misma razon del desposorio, que del matrimonio: y assi se responde a la razon de dudar.

Sot. 8. de iust. q. 1. art. 7. Bonau. in 3. dist. 30. Caiet. ver. periuriũ. Sylues. ver. spons. q. 6. §. 8. Palud. in 4. d. 29. q. 1. ar 3. Ricar. eadẽ d. art. 1. q. 2.

Pero hase de aduertir, que si el desposorio fue jurado, es necessario guardarle, o dar orden en relaxar el juramento: y los tales juramentos los puede relaxar el Obispo, aun sin consentimiento de la parte, que hizo la fuerça y violencia: y qualquier confessor por virtud de algun priuilegio podra relaxar el tal juramento, aunque diga el priuilegio, sino es en perjuyzio de tercero: porque en el tal caso, no se haze cosa alguna en perjuyzio de tercero.

La quarta dificultad es, si en el caso, que irrita, y annula el derecho el matrimonio, que se haze por miedo, si pecan mortalmente pronunciando aquellas palabras. Yo te recibo por mi muger. En esta dificultad virtualmente ay dos dudas. La primera es, si el tal miente pronunciando aquellas palabras. La razon de dudar es, porque aquellas palabras significan, que se casa con la tal muger, lo qual no es verdad.

A esto digo lo primero, si el tal pronuncia aquellas palabras, no teniendo consentimiẽto, y las pronuncia formalmente peca mintiendo: porque dize contra lo que tiene en la mente: la tal mentira no es pecado mortal, porque en el tal caso, no es perniciosa a la otra parte.

Digo lo segundo, que si el contrahente pronuncia aquellas palabras tan solamente materialmente, no miente, porque no dize cosa ninguna contra lo que tiene en la mente: y el tal no esta obligado a pronunciar las palabras conforme a la mente del que le hizo fuerça, para que se casasse.

Digo lo tercero, que si el tal forçado pronuncia las palabras en sentido formal, y quanto es de si pretende hazer lo que puede, no miente, porque no va contra su mente.

Toda la dificultad es en lo segũdo, si este tal peca pecado de sacrilegio contra la reuerencia deuida al sacramento, porque no pone la forma del sacramento sobre materia no deuida, porq̃ en realidad de verdad no es valido el sacramento del matrimonio.

En esta dificultad se ha de suponer, que si el tal pronuncia aquellas palabras materialmente, y como sino fueran significatiuas no es pecado de sacrilegio pronunciarlas. La razon es: porque por las tales palabras no pretende hazer verdadero sacramento. El exemplo es, en el que pronuncia aquellas palabras. *Hoc est corpus meum*, sin animo ni proposito de hazer sacramento.

Tambien

Tambien se ha de suponer, que si el tal pronuncia las palabras formalmente, y con proposito de hazer todo lo que fuere de su parte, si lo haze con ignorancia inuincible, y con buena fe, no peca pecado de sacrilegio, porque se escusa con la ignorancia inuincible. Esto supuesto, entre los Doctores ay dos sentencias. La primera es, q̃ en tal caso no peca pecado de sacrilegio, aunque pretenda hazer matrimonio, y esta sentencia tienen algunos discipulos de Sãcto Thomas.

La razon es porque el tal, quanto es de su parte, pretende hazer matrimonio, y como no lo puede hazer no haze matrimonio. Esto se cõfirma, porque de otra suerte estaria vno obligado antes a morir, que a dezir aquellas palabras, en caso que le forçassen, porque antes ha de morir el hombre que hazer sacrilegio ninguno. Esto se confirma lo segundo, porque las tales palabras no tienen razon de forma del sacramento, sino es en personas habiles y quando el matrimonio es valido, y en el tal caso el matrimonio no es valido. La segunda sentencia es, que el tal pronunciando aquellas palabras peca pecado de sacrilegio. Esta sentencia tienen los discipulos de Sancto Thomas. La razon es la dicha, porque el tal pone la forma sobre materia no deuida.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias son probables, y mas probablemente parece, que no es pecado de sacrilegio. Todo esto se conuence con las razones hechas por ambas sentencias.

La quinta dificultad es, si en el mismo caso, que fuerçan a vno a que se case, y es irrito y nulo el matrimonio, si pecara mortalmente consumando el matrimonio, forçandole a que consume el matrimonio. En esta dificultad solia auer diuersos pareceres antes del Concilio Tridentino: porque podia tener la copula con afecto marital, y hazer verdadero sacramento de matrimonio: pero despues del Concilio Tridentino no tiene tanta dificultad.

A esta dificultad se ha de respõder, que el tal caso peca mortalmente consumando el matrimonio, aunque lo haga forçado y con grã miedo. La razon es, porque el tal matrimonio en ninguna manera es valido: luego la copula siẽpre sera illicita.

La vltima dificultad es, si el matrimonio hecho delante del Parrocho y testigos, pero por violẽcia, quãdo no es valido, si despues se haze en oculto, sin Parrocho y testigos, si sera valido. La razon de dudar es: porque el tal matrimonio ya se celebro delante del Parrocho y testigos, y in facie Ecclesiæ, luego es valido.

A esta duda se ha de responder, que el tal matrimonio no es valido. La razon es, porque quãdo se celebro el matrimonio delante del Parrocho, y de los testigos no fue valido, ni vuo legitimo consentimiento: y despues, quando se celebro sin violencia, y fue valido, no vuo Parrocho y testigos: luego el tal matrimonio no fue valido. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Addit.

En este lugar se pudiera disputar, y tratar de los matrimonios, que se hazen con consentimiento condicional: pero estos tales matrimonios no se vsan en la Iglesia, o vsanse poco. Por lo qual no me parecio tratar dellos en la Suma. Quien quisiere ver esto muy extensamente lo puede ver en mi tratado de matrimonio, en las Addiciones question 47. articulo 5. adonde se trata extensamente.

Ca. VIII. Del matrimonio de los hijos, si los pueden compeler los padres.

PRimera conclusion, el consentimiento de los padres no es de tal manera necessario, para el matrimonio, que no se haga verdadero matrimonio sin el. De suerte, que si el hijo se casa sin la voluntad, y cõsentimiento de sus padres, o contradiziendo, valido es el matrimonio. Esta conclusion es contra algunos Doctores, que refiere Couarruuias. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores, assi Iuristas como Theologos. Los Iuristas refiere Couarruuias en el lugar citado: los Theologos Soto, y Cordoua. Pruebase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Esto se confirma, porque en el Concilio Tridentino se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque el consentimiento es necessario en el matrimonio, porque es vinculo perpetuo: y para la perpetuidad del vinculo basta el consentimiento de los contrahentes, luego el consentimiento de los padres no es necessario.

Couar. sup. 4. decret. ca. 3. §. 8. num. 1. Sot. in 4. dist. 29. q. 1. ar. 8. Cordou. in suo quæst. q. 71. Cap. 1. de despons. impuberi. c. veniens 2. despons. impuberi. cap. sufficiat. 27. q. 2. Conc. Trid. sess. 24. ca. 2. de reform. matrim. ca. de despõs. impuberũ. ca. vnico, de despõs. impuberũ in 6. & c. sufficiat. C. aliter. 30. q. 5. & ca. nostrates, & in alijs.

Segunda conclusion. El consentimiento de los padres sin el consentimiento de los hijos, no es bastante para hazer verdadero matrimonio, de suerte que aunque los padres verdaderamente consientan, sino consienten los hijos, no hazen verdadero matrimonio los hijos. Esto se determina en derecho.

Lo segundo se prueua, porque el matrimonio es vinculo perpetuo, y indissoluble entre los mismos hijos: luego no basta el cõsentimẽto de los padres, sino que es necessario el consentimiento de los hijos. Aduiertase, que basta consentimiento tacito, o implicito, como lo aduierte Couarruuias en el lugar citado.

Tercera conclusion. Es cosa muy honesta, y cõueniente, y muy vtil a la Republica, que los hijos, y particularmente las hijas se casen con consentimiento de sus padres. Pruebase del derecho: en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque los hijos son alguna cosa del padre, de suerte que le son grandemente conjunctos: luego conuenientissima cosa es, que los hijos no se casen sin la voluntad de los padres. Esto se confirma: porque los padres son como guardas naturales de los hijos, y particularmente de las hijas: luego conueniẽtissima cosa es, que no se casen sin el consentimiento de sus padres.

Quarta conclusion. El padre absolutamente hablando, no puede mandar al hijo, q̃ se case, y tome estado de casado. Esto tienen todos los

Doctores particularmente discipulos de Sancto Thomas con el mismo Sancto Thomas. La razon es, porque el hijo de si es libre para poder ser religioso, aunque su padre no consienta en ello: luego el padre no le puede compeler cõ su precepto, y mandato, a que tome estado de casado. Aduiertase, que esta es la regla comun y ordinaria. Pero esto quita en algun caso, en la necessidad del padre, que este el hijo obligado a casarse, quando el tal casamiento fuesse medio para socorrer a la necessidad de su padre. El exemplo es, quando el hijo hallasse vn casamiẽto con vna muger muy rica, y por aquel camino pudiesse socorrer a su proprio padre: en el tal caso estaria obligado a casarse.

D. Tho. in add. q. 47 art. 6.

Quinta conclusion: regularmente hablando, si el hijo ha de casarse, se ha de casar con la voluntad de sus padres, y sino lo haze assi pecara mortalmente, principalmente si el padre persua de al hijo algun matrimonio por alguna causa razonable. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Couarruuias en los lugares citados, y Nauarro: y todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase lo primero, porque si el hijo no se casa con voluntad de su padre le haze grandissima irreuerencia en vna cosa grauissima: luego peca mortalmente: porque el hijo por el quarto precepto del Decalogo esta obligado a reuerenciar a su padre: y ansi todas las naciones por barbaras que sean, tienen por grande injuria, y irreuerencia que el hijo se case cõtra voluntad de su padre. Lo segundo, porque los padres han de proueer a los hijos de las cosas necessarias para el matrimonio, y muy particularmente de la dote: luego obligado esta el hijo a casarse con la voluntad, y consentimiento de sus padres: de suerte, que a esto le obliga la virtud de la piedad natural, con la qual esta obligado a reuerenciar a sus padres. Aduiertase, que esta es la regla comun y ordinaria: pero en algun caso podria acontecer, en el qual el hijo no estuuiesse obligado a casarse conforme a la voluntad de sus padres: como si el padre induze al hijo a casarse con alguna muger sin causa razonable: antes el hijo tiene causa razonable para no casarse con ella. En el tal caso no pecara el hijo no casandose con la tal muger: porque en el tal caso no ay causa razonable para obligar al hijo para que se case con la tal muger.

Nauar. in Man. ca. 14. n. 5.

l. 49. Ta. & l. 1. & 4. li. 5. ordi. Reguariũ Sot. in 4. dist. 29. q. 2. art. vlt. Con. sup. 4. decret. par. 2. ca. 3. §. 8 n. 5. 6. & 7. Nauar. in Manu. c. 14. n. 15.

La dificultad es, si las leyes humanas, que castigan a los hijos, que se casan contra la voluntad de sus padres, y priuan la muger de la heredad sean justas y buenas, de tal suerte, que se puedan poner en execuciõ. Esto se disputa por las leyes del Reyno, que priuan de la heredad a la muger que se casa contra la voluntad de sus padres. Destas leyes del Reyno se han de ver el Maestro Soto, y Couarruuias, y Nauarro. Entre los Doctores ay diuersas sentencias. La primera es, que estas leyes Ciuiles no tienen fuerça de ley, ni se puede poner en execuciõ de suerte que el padre no puede desheredar a la hija, que se casó contra su voluntad. Esta sentencia tiene Couarruuias, el qual cita a otros Doctores. La razon desta sentencia es, porque el matrimonio, como es vinculo perpetuo ha de ser muy libre: por lo qual se ha de permitir esta irreuerencia, que se haze a los padres, para que el matrimonio se haga con voluntad: y dize que las leyes Ciuiles no tienen fuerça de ley, y que estan irritadas por el derecho Canonico, porque los Principes seglares no puede hazer ley, que impida la libertad del matrimonio. Demanera, que segun esta sentencia el padre no puede con buena conscience quitar la heredad a la hija, que caso contra su voluntad. La segunda sentencia es, que las tales leyes son justas, y Sanctas, y se pueden poner en execucion con buena conscience. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto, y otros Doctores. La razon es, porque el casarse sin la voluntad de los padres es contra la ley natural, y es pecado que pertur ba la paz de la Republica, como se vee por la experiencia: luego justamente las leyes pueden castigar el tal pecado.

A esta dificultad se ha de dezir, que parece mas probable la segunda sentencia, por la razõ hecha en su fauor. Pero hase de aduertir, que los confessores, y hombres doctos han de aconsejar a los padres, que no vsen de todo el rigor de la ley, sino con moderacion, sino fuesse que vuiesse auido vna grandissima irreuerencia. La razon es, porque las tales leyes son rigurosas: y en alguna manera son contrarias a la libertad del matrimonio. La segunda duda es, si el juez, y el Principe pueden compeler al subdito para que se case.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ el Principe, y el juez pueden compeler al subdito, para que se case auiendo necessidad en la Republica. La razon es, porque el Principe, y juez estan obligados de justicia a procurar el bien comun: y en algun caso podria acontecer, que fuesse necessario para el bien comun, que alguno se casasse: luego en el tal caso el Principe y juez podran muy bien compeler al tal.

Digo lo segundo, que el Principe y juez pueden compeler alguna vez con fuerça, y justo miedo a que se case alguno. Como si vno por fuerça vuiesse violado vna donzella, en el tal caso el juez, y el Principe podrian compeler por fuerça al subdito, para que se case con ella. Esto esta determinado en el derecho Ciuil. Pero aduiertase, que en todos los demas casos mãda el Concilio Tridentino, sopena de excomunion latæ sententiæ, que ninguno directe ni indirecte compela por fuerça a alguna persona para que se case.

L. continet. ff. de eo, quod metus fit Sess. 24. c. 9. de reformat.

Cap.

Cap. IX. Qual ha de ser el consentimiento de los contrahentes.

PRimera conclusion. El consentimiento necessario para el matrimonio es el consentimiẽto en la substancia, y essencia del matrimonio. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y los Doctores con el Maestro, y Couarruuias. La razõ es, porque el consentimiento es necessario para el matrimonio, como queda determinado: luego el tal consentimiento ha de ser en la substancia, y essencia del matrimonio.

D. Tho. in add. q. 4. art. 1. Doct. in 4. dist. 28. Cou. sup. 4. decret. p. 1. ca. 1. n. 1. & c. 3. n. 1.

Segunda conclusion: para el matrimonio no es necessario consentimiento explicito en la copula carnal, sino basta implicito. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el poder, que se da en el matrimonio para la copula carnal no pertenece a la essencia del matrimonio, sino es propria passion, que se encierra en ella: luego no es necessario consentimiento explicito y formal, sino basta consentimiento implicito, y virtual.

Acerca desta conclusion, ay vna grauissima duda, si el consentimiento necessario para el matrimonio, es contrario al voto de castidad. Esta dificultad no es tan moral, y por esta razon no la pongo aqui. Quien la quisiere ver muy a la larga, puede ver mi tratado de Matrimonio donde se trata esta disputa muy extensamente.

Tercera conclusion. Si vno pretende el vinculo conjugal, y tiene consentimiento en el, aunque tenga peruersidad acerca de otros fines extrinsecos al matrimonio, valido es el matrimonio como si ordenasse el matrimonio como a fin extrinseco a hurtar, o matar o otra cosa semejante. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente S. Buenauentura, y Syluestro. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso se hallã todas las cosas necessarias para el matrimonio, y la intencion bastante: luego hazese verdadero matrimonio.

Quarta conclusion. Para recebir digna y fructuosamente el sacramento del matrimonio, es necessaria recta fe, y pia intencion a los bienes del matrimonio por lo menos virtual. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercero, y con el todos sus discipulos. La razon es porque en todos los demas sacramẽtos son necessarias estas dos cosas: luego esto mismo sera necessario en el sacramẽto del matrimonio. Pero aduiertase, que no es necessario, que formalmente quiera tener hijos, sino basta que virtualmente pretenda los bienes del matrimonio, y que pretenda lo que pretende y quiere la Sancta Iglesia en el matrimonio.

D. Tho. in loco cita. art. 2. Bonauen. in 4. dist. 30. Sylu. ver. matrim. 4. q. 3. ca. solet. 32. q. 2.

La dificultad es, quando vno tuuiesse tã peruerso fin, quando se casa, que no busca el matrimonio, sino deleyte, y riquezas y no muger: si en el tal caso sera verdadero matrimonio. En esta dificultad San Buenauentura enseña, que en el tal caso no seria verdadero matrimonio y cita por esta sentencia a Sylueitro, y a la Summa Angelica. La razon es, porque la tal intencion es contra la verdad del matrimonio: luego no se haze verdadero sacramento. *Bonauen. in 4. d. 30. Sylu. ver. matrim. 4. q. 30.*

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, que se haze verdadero matrimonio. Esto enseña Sylueistro en el lugar citado. La razon es, porque es imposible, que vno pretenda deleyte o riquezas por el matrimonio, sin que pretẽda el matrimonio: porque el matrimonio toma como medio para estos fines. De lo qual se puede responder a la razon de la contraria sentencia. Pero aduiertase que en el tal caso es pecado mortal.

Quinta conclusion. Si vno tiene tan peruersa intencion en el matrimonio, que es contraria al matrimonio, o a los bienes del matrimonio, no haze verdadero matrimonio deduziendo el tal fin en el pacto y cõcierto. El exemplo es, si vno se casasse con intencion de apartarse del matrimonio, o de no guardar lealtad en el, o de no tener hijos, o con otras semejantes intenciones: este tal no haze verdadero matrimonio. Esto enseña Paludano, y Sylueistro, el qual trae otros Doctores. La razon es, porque en el tal caso tiene razon de condicion contraria al matrimonio, luego destruye al matrimonio. *Palud. in 4. d. 29. q. 1. ar. 3. Sylu. ver. matrim. 4. q. 5. & 6.*

La dificultad es, quando la intencion es tan peruersa, que es cõtraria al matrimonio, o a los bienes del matrimonio, como la que ya hemos pintado, pero no se deduze en el pacto, y contracto matrimonial sino puramente se tiene en el coraçon: la duda es si la tal intencion vicia al matrimonio, de suerte que no sea valido. La primera sentencia es, que la tal intencion ni vicia el matrimonio ni lo annula. Esta sentencia tiene Sylueistro en el lugar citado, y por ella cita a Panormitano, y a Innocencio, y dize, que es comun sentencia de los Canonistas, y esta sentencia tienen muchos Theologos. La razon es, porque la causa proxima del matrimonio es consentimiento declarado con señales exteriores, o con palabras, luego la intencion peruersa, y contraria al matrimonio, o a sus bienes, sino se declara con palabras, o señales exteriores, no annula el matrimonio.

La segunda sentencia es, que la tal intencion annula el matrimonio. Esta sentencia tiene Palude, y Panormitano, como lo cita Sylueistro, y Ricardo, y otros muchos Doctores. La razon es, porque la tal intencion es contra la substancia del matrimonio, o contra los bienes del. Luego destruye el matrimonio. Esto se confirma, porque no se puede bien entender, como el tal tenga legitimo consentimiento, teniendo tan peruersa intencion: luego deshazese el matrimonio con la tal intencion: porque sino ay legitimo consentimiento, no puede auer verdadero matrimonio. *Palud. in 4. dist. 29. q. 2. ar. 3. Ricar. dist. 31.*

Digo lo primero, q̃ si la tal intẽcion destruye el legitimo consentimiẽto no se haze verdade-

ro matrimonio. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque para el matrimonio es necessario legitimo consentimiento. El consentimiento necessario para el matrimonio es consentir formalmente en la substancia del matrimonio, y en los bienes del matrimonio, por lo menos virtual y implicitamente. Por lo qual si aquella peruersa intencion destruyesse este consentimiento, no seria valido el matrimonio: y destruyrle ha en algunos casos: como si quisiesse vno contraher y tuuiesse intencion de no passar el dominio, y poder de su cuerpo, o si pretendiesse casarse por algũ tiẽpo limitado, o si pretendiesse no se obligar a la copula carnal. En todos estos casos la intencion destruye el legitimo consentimiento, y por consiguiente no se haze verdadero matrimonio. En este sentido tiene verdad la segunda sentencia.

Digo lo segundo, que si la tal intencion no destruye el legitimo consentimiento, valido es el matrimonio. La razon es, porque ay legitimo consentimiento, y en esto han de conuenir todos los Doctores. Y puede acõtecer, que aya legitimo consentimiento. El exemplo es, si vno consintiesse en el vinculo matrimonial, y quisiesse entregar el dominio de su cuerpo, y hazer vinculo perpetuo, y obligarse a la copula carnal, y pretende todos los bienes del matrimonio, pero puede tener peruersa intencion acerca de la substancia, y bienes del matrimonio. Como si pretendiesse no guardar aquello que se obligo, o si pretendiesse apartarse del matrimonio, y tuuiesse intencion de no guardar la fe, o pagar el debito conjugal, o tuuiesse intencion, de euitar los hijos. El exemplo es en aquel, que tiene intencion de hazer profesion en la religion: y que se quiere obligar a todas las cosas de religion: pero tiene peruersa intencion de no guardar las cosas, que promete: en este caso tiene peruersa intencion acerca de la religion, y con todo esso vale la profession. De la misma suerte es en nuestro proposito.

Quinta conclusion. Si alguno principalmente pretende algun fin, impertinente, para el matrimonio, guardando el recto orden, y vso del matrimonio, no peca mortalmente, sino venialmente. El exemplo es: si vno se casasse principalmente por el deleyte, o riquezas. Esto enseña Sã Augustin. Prueuase, que sea pecado, porque peruierte los fines, y el menos principal lo haze mas principal. Que no sea mortal, se prueua, porque no obstante esta desorden se guarda la substancia, y essencia del matrimonio: luego no es pecado mortal.

Augustin. de bono coniugali, ca. 10.

Sexta conclusion. Si alguno quiere casarse por alguna cosa humana, de suerte, que es motiuo para aplicar su intencion al casarse, no es pecado: como si vno se mouiesse de las riquezas, o de la hermosura. Prueuase, porque aunque tiene este motiuo se guarda el fin deuido del matrimonio: luego no es pecado el casarse. Esto se confirma, porque si vn sacerdote tuuiesse proposito de no dezir Missa, y se aplicasse a dezirla, porque ha venido vn amigo suyo, no pecaria: luego lo mismo es en nuestro proposito.

Sexta conclusion. Quando el fin de los contrahentes es malo, y peruerso mortalmente es pecado mortal el contraher. Como si vno se casasse para poder cometer mas facilmente algun pecado mortal. Como suele acontecer de algunas mugeres, que se casan para poder mas facilmente tratar con otros hombres, sin que la justicia pueda conocer de su delicto. Lo mismo es de otros casos semejantes. De suerte, que en el tal caso ay dos pecados, o dos razones formales de pecado. El vno es el sacrilegio, que comete recibiendo indignamente el sacramento del matrimonio. El segundo, porque le ordena a mal fin. En esta conclusion cõuienen todos los Doctores. La razon es manifiesta.

Septima conclusion. Casarse con fin contrario al matrimonio, o excluyendo los fines del matrimonio, es pecado mortal. Esto se prueua, porque en el Derecho los tales matrimonios se llaman stupros. La razon es, porque es sacrilegio, no ordenar el sacramento a su proprio fin: y el que pone contrario fin o excluye los fines del matrimonio, no tiene el deuido fin en el sacramento: luego el tal peca mortalmente. De lo qual se ha de ver Cayetano, y Sylueſtro.

Cap. 32. quæſt. 2. cap. ſolet, & ca. alia quando.

Caiet. ver. matrim. Sylu. ver. matrim. 4. q. 4.

Cap. IX. De los bienes del matrimonio con los quales se honesta el, y el vso del.

PRimera conclusion. Los bienes del matrimonio son tres, los hijos, la fidelidad, y la razon de sacramẽto. Estos tres bienes son los que en alguna manera hermosean el matrimonio. Tres daños ay en el matrimonio. El primero es, vna manera de seruidumbre perpetua, con la qual deue assistir siẽpre a las cosas pertenecientes al matrimonio. El segundo es, el demasiado deleyte, que sobrepuja la razon, y en alguna manera queda fuera della. Lo tercero es, la solicitud, que ay en el matrimonio. Estos tres detrimentos en alguna manera resarcen, y compensan aquellos bienes.

Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad, y en el Concilio Florentino en el tratado de Matrimonio se dize lo mismo. Es necessario declarar esto mas en particular. El primer bien del matrimonio es los hijos. En esto se ha de entender todo lo antecedente, y consiguiente, como es la generacion, y educacion, y buena crianza de los hijos, y otras cosas semejantes.

D. Thom. in addit. q. 49. art. 1. & 2. DD. in 4. d. 31. 27. q. 2. cap. omnia.

La duda es, si los hijos es fin y bien necessario del matrimonio, parece que se sigue, que el matrimonio, en el qual no ay hijos, no sea licito sino pecado, qual es el matrimonio de los esteriles: lo qual es falso como consta del vso de la Iglesia: luego.

A esta duda se respõde, que para que sea bueno

no y licito el tal matrimonio baſta que pretenda tener hijos. Y para eſto baſta que hagan el cõtrato del matrimonio, el qual de ſu naturaleza ſe ordena a eſte fin.

El ſegundo bien es, la fe, y como dize Santo Thomas, ſoltando el ſegundo argumento, fe, en eſte lugar no ſe toma por la virtud Theologica, con la qual creemos los myſterios ſobre naturales de la fe, ſino por la fidelidad, que es vna parte de juſticia por la qual los contrahentes eſtan obligados a guardar las leyes de caſados y pagar el debito conjugal, y ſino lo hizieſſen pecarian contra eſta virtud de juſticia.

Acerca deſte bien es la primera duda, ſi pertenece a eſta virtud no ſolamente pagar el debito, pero tambien no tener copula carnal con otro. En eſta dificultad Sylueſtro enſeña, que el eſſencial bien a eſta virtud de la fidelidad, es no negar el debito conjugal al compañero, y aceſſorio, y acidental no tener copula con otro. Eſto miſmo enſeña Ricardo, y la ſuma Angelica, como lo dize Sylueſtro. La razon es, porq̃ por fuerça y virtud del contrato matrimonial, ſolamente eſta obligado a pagar el debito conjugal, y es coſa, que eſta dentro del miſmo matrimonio: luego lo demas acidentario es el matrimonio.

Sylu. ver. matrim. 4. q. 6. Ricard. diſtinct. citata.

A eſta duda ſe reſponde, ſer tambien eſſencial a la fidelidad del matrimonio el no tener copula carnal con otro. Eſto enſeña Santo Thomas en la ſolucion del tercero, y Cayetano, Sylueſtro en el lugar citado, y el Maeſtro Soto, y todos los Theologos, y Iuriſtas. Prueuaſe del derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. La razon es, porque por la fe dada en el matrimonio, y por virtud del contrato entrega el poder de ſu cuerpo a otro: luego contra la fidelidad es tener copula carnal con otra perſona fuera de aquella, a quien dio el poder de ſu cuerpo. Eſto ſe confirma porque de otra ſuerte el adulterio no ſeria eſpecial pecado, que tuuieſſe eſpecial deformidad. Lo qual es contra todos los Theologos. De lo qual ſe reſponde facilmẽte a la razon de dudar, diziendo, que a la fidelidad deuida en el matrimonio, pertenecen eſſencialmente dos coſas. La vna es, pagar el debito conjugal. La ſegunda es no tener copula carnal con otro.

Caye. ver. matrim. peccata. Sot. in 4. d. 31. q. 1. art. 2. Cap. omne. 27. q. 2

La ſegunda dificultad es, qual deſtas dos coſas es mas principal en la fidelidad deuida al matrimonio.

A eſta duda ſe reſponde, que mas principal coſa es reſpecto de la fidelidad, pagar el debito conjugal, que no lo ſegundo, que es no tener copula con otro. Eſta es doctrina de Santo Thomas, en aquella ſolucion del tercero, y la ſiguen todos ſus diſcipulos. La razon es, porque de la poteſtad que ſe da en el matrimonio mas principalmente ſe ſigue el pagar el debito conjugal: porque el no tener copula con otro ſe ordena a lo primero. El exemplo es en la charidad, a la qual mas principalmente pertenece el amor a Dios, que no, no le aborrecer.

Todauia queda dificultad, y muy graue, qual es mayor pecado, y mas contrario a la fidelidad no pagar el debito conjugal al proprio varon, o tener copula carnal con otro. La razon de dudar es, porque coſa mas principal es a la fidelidad el pagar el debito conjugal, como queda determinado, luego mayor pecado ſera contra eſta fidelidad no pagar el debito conjugal. En eſta dificultad, y por eſta razon algunos modernos Theologos enſeñan ſer mas graue pecado el no pagar el debito conjugal, que el tener copula carnal con otro.

A eſta duda ſe ha de reſponder, que es certiſſimo, que es mas graue pecado tener copula carnal con otro, que no pagar el debito conjugal. La razon es, porque mayor pecado es reſpecto de la charidad el aborrecer a Dios, que no el no amarle quando corre el precepto de la charidad, luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder deſto miſmo, que aunque es mas principal a la charidad el amar a Dios, que no el no le aborrecer, y con todo eſſo es mas graue pecado el aborrecerle, q̃ no el no amarle, porque tiene mayor opoſicion, y repugnancia con la charidad, el aborrecer a Dios, aſsi tambien ſe ha de dezir en nueſtro propoſito.

El tercer bien ſe llama ſacramento, y tomaſe aqui ſacramento por el efecto del ſacramento, que es la perpetuydad, y indiſſolubilidad como conſta del derecho. La razon eſta clara. Porque el ſacramento que da gracia paſſa, y el matrimonio con ſus cargas, y detrimentos perſeuera ſiempre, luego el bien que ſe llama ſacramento ha de perſeuerar ſiempre con el matrimonio, y por cõſiguiente es la indiſſolubilidad del miſmo matrimonio.

Cap. omne. 27 q 2 Cap. quanto de diuortijs.

Segunda concluſion. Eſtos tres bienes del matrimonio de tal ſuerte eſcuſan el acto matrimonial, que lo hazen licito, y ſin culpa ninguna. En el acto matrimonial ay vn detrimento grande, y es, que la carne en alguna manera preualece contra la razon, y queda el hombre en el tal acto como fuera de razon. Eſte detrimento ſe honeſta, y como ſe eſcuſa con los bienes del matrimonio. Eſta concluſion es de Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos. La razon es, porque ſi el acto matrimonial no fueſſe licito, ſeguirſeya, que el matrimonio, y el contracto matrimonial que ſe ordena al tal acto no ſerian licitos, lo qual es contra la fe.

D. Tho. in addit. q. 49. art. 4.

Tercera concluſion. Quando los caſados tienen copula carnal para engendrar hijos de bendicion, o para pagar el debito conjugal, en ninguna manera pecan. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas en el lugar citado, en el articulo quinto. La razon es, porque en el tal caſo el matrimonio ſe ordena entonces a ſu proprio fin. Añade Santo Thomas, que quando no lo hazen por eſtos fines ſiempre es pecado por lo menos venial.

Para declaracion de otras coſas, que pertenecen a eſta materia, ſe deue aduertir, que por muchos fines puede el marido llegar a la muger, y tener copula con ella, o la muger con el marido. Lo primero, quando tiene copula por engẽ

drar hijos de bendicion. Lo segundo, quando la tiene para pagar el debito conjugal. Lo tercero quando tiene copula para euitar la fornicació en si mismo, o en su compañero. Lo quarto, puede tener copula por la delectacion. Cierta cosa es de lo dicho, que es licito, y sancto tener copula carnal los casados para tener hijos de bendicion, o para pagar el debito conjugal. Sera necessario declarar lo que resta.

Quarta conclusion, certissima cosa es, que es licito tener copula para euitar la fornicació en el compañero. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del segundo, y el Maestro Soto. La razon es, porque en el tal caso virtualmente, y interpretatiuamente el compañero pide el debito conjugal: luego licito es tener copula en el tal caso y por el tal fin. Esto principalmente tiene verdad en la muger, la qual muchas vezes de verguença no osa pedir el debito conjugal.

Sot. in 4. dis. 31. q. 1. art. 3. & 4.

Quinta conclusion. En el tal caso, si el marido aduirtiesse el peligro de la muger, estaria obligado de justicia, y fidelidad a pedir el debito conjugal. Esto tienen muchos grauissimos Doctores. La razon es, porque el marido de justicia esta obligado a mirar por el bien de la muger, particularmente en lo que toca a este punto. Esto se confirma, porque la muger en el tal caso virtualmente, e interpretatiuamente pide el debito conjugal, como queda dicho, luego el varon de justicia, y fidelidad esta obligado a pagar el debito conjugal. Esto se entiende, quando el marido aduierte el peligro que ay en la muger, porque sino lo aduierte escusarse ha.

La dificultad es, quando el casado pide el debito coniugal, para euitar su propria fornicacion, si en el tal caso seria licito. En esta dificultad, la primera sentencia es, que es licito, y que no es pecado ninguno. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y Altisiodorense, y Escoto, y Syluestro, que cita a Cayetano, y tiene la Nauarro, y muchos discipulos de Sancto Thomas. El fundamento primero desta sentencia es, porque S. *Paul. Corint.* Capitulo septimo enseña, que es licito casarse para euitar la fornicacion, luego tá bien sera licito vsar del matrimonio para este fin. El segundo fundamẽto es, porque el matrimonio despues del estado de la innocencia, se ordena no solamente a la generacion, sino tambien para remedio de la concupiscencia: luego vsar del matrimonio para remedio de la concupiscencia no es illicito, sino bueno y sancto.

Sot. in 4. dis. 31. q. 1. art. 4. Altisio. 4. sua Sum. ca. 3. q. 2. Sco. in 4. d. 26. Duran. 3. q. 4 Syluest. ver. debitum coniug. §. 6. Caiet. in sum. c. de vsu matri. mon. Nau. in manu. c. 16. nu. 32. D To. addit. q. 49. art. 5.

La segunda sentencia es, que es pecado venial. Por esta sentencia cita el Padre Maestro Soto a San Augustin. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y otros muchos discipulos suyos. Esta sentencia se prueua lo primero, porque el matrimonio, y el vso del matrimonio de su naturaleza se ordena a tener y criar hijos de bendicion, y a guardar la fidelidad deuida en el matrimonio: luego pecado venial es ordenarle a euitar la fornicacion. Lo segũdo se prueua porque en el tal caso la copula carnal, y el vso matrimonial no tiene los bienes, que escusan al acto matrimonial. luego pecado es venial. Estas dos sentencias son bien probables, y se pueden seguir qualquiera dellas, como se declara mas extensamente en el tratado de Matrimonio en el lugar citado de Sancto Thomas. *Pag. 307.*

A esta duda digo lo primero, que es pecado venial vsar del matrimonio para euitar la fornicacion pidiendo el debito conjugal, quãdo ay otros medios, con los quales se puede vencer la passion. De suerte, que si se puede vencer cõ oracion, o con ayuno, o con otro semejãte medio, pecado venial es vsar de la copula carnal para este fin: porque en este caso no es medio necessario, porque ay otros medios proporcionados: y la copula carnal de su naturaleza se ordena a la generacion, y a la guarda de la fidelidad y en este sentido: se ha de entender la segunda sentencia.

Digo lo segundo, que quãdo no ay otro medio: moralmente hablando no es pecado ninguno vsar del matrimonio para euitar la fornicacion: La razon es, porque entonces es medio vnico para cõseguir aquel fin, y el fin no es malo: luego no sera pecado ninguno. Esta manera de dezir es la mas probable, y la siguen muchos modernos Theologos, y la atribuyen a Paluda no, y a Capreolo. Los argumentos, y fundamẽtos de las dos sentencias primeras facilmente se sueltan de lo dicho en esta sentencia.

Palud. in 4. d. 31. q. 7. Capreo. ibi dem.

La segunda dificultad es, si es pecado venial tener copula carnal con su propria muger para euitar alguna enfermedad corporal, o para conseguir salud, o conseruarse en ella. Cierta cosa es, que no es pecado mortal llegar a su propria muger, sino es que se ponga algũ mal fin extrinseco, y malo moralmente.

En esta dificultad, la primera sentẽcia es, que no es pecado venial, sino cosa licita. Esta sentencia tiene Alberto Magno, y Mayores, y el Maestro Cano sobre este articulo, y muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon desta sentẽcia es, porque la copula conjugal de si no es mala, y por otra parte el fin, que es la salud no es malo: luego no es pecado ninguno ni venial. La segunda sentencia es, que es pecado venial. Esta sentencia tiene Sancto Thomas, en el lugar citado en la solucion del quarto, y por esta sentencia citan algunos a San Buenauentura en la distinction citada, y esta tienen otros muchos Doctores. La razon es, porque el vso matrimonial, mas se ordena a euitar la fornicació, que no a la salud corporal: luego si segun la sentencia de algunos es pecado venial tener copula carnal con su propria muger para euitar la fornicacion, mas lo sera tener la tal copula por la salud corporal. Estas sentencias son bien probables. Pero mas probable es la sentencia, que se declara en los dichos siguientes. Digo lo primero, si el casado llega a la muger pretendiendo la generacion, y juntamente pretende la sanidad corporal, o euitar la enfermedad, no es pecado ninguno. En este dicho han de conuenir todos los Theologos. La razon es, porque en el tal caso la copula coniugal de ninguna

Alberti Mayo. in 4. d. 31. q.

parte

parte es mala: porque se pretende el fin mismo del matrimonio, que es tener hijos de bendicion. El qual fin honesta la tal copula: luego licito es.

Digo lo segundo, quando el casado llega a su muger tan solamente por la propria salud auiendo otro medio, para adquirirla, es pecado venial. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque la copula carnal mas se ordena a euitar la fornicacion, que no a la salud corporal, y como queda dicho es pecado venial, la copula para euitar la fornicacion quando ay otro medio, luego tambien lo sera en este caso.

Digo lo tercero, que quando no ay otro medio para adquirir la salud, probable es la primera sentencia, que no es pecado venial, pero mas probable es lo contrario. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores, que la tienen, y con la razon hecha en fauor de la primera sentencia. La segunda parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con la razon hecha en su fauor. La qual se confirma, porque la copula conjugal de su naturaleza se ordena a la conseruacion de la especie, y no a la conseruacion del indiuiduo: luego algun desorden es ordenarla a la sanidad, del indiuiduo, y por consiguiente es pecado venial. De lo dicho se responde facilmente a la razon de la contraria sentencia.

Sexta conclusion. La copula carnal por sola la delectacion fuera de los limites del matrimonio, es pecado mortal. Declaremos esta conclusion. Llega el marido a su propria muger con tanta passion, como si no fuera su propria muger, y como si llegara a otra qualquiera, y con efecto de llegar a otra qualquiera muger, es pecado mortal por ser fuera de los limites del matrimonio. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo sexto. La razon es, porque en el tal caso el apetito va fuera de los limites del matrimonio. Aduiertase que este pecado mortal, es pecado de adulterio, porque el que le comete es casado, y en lo que toca a la copula, es como si la tuuiera con otra muger: luego es adulterio.

La dificultad es, quando la copula se tiene dentro de los limites del matrimonio, de suerte, que no allegaria a otra muger, sino a la suya, pero llegar a ella por solo el deleyte: la duda es si en el tal caso es pecado, y que pecado es. La razon de dudar es, porque si el varon peca venialmente pidiendo el debito conjugal por sola delectacion, siguese que la muger pagando el debito conjugal en el tal caso peque venialmente: porque concurre al pecado del marido. *Sot. in 4. d. 31. q. 1. art. 1.* En esta dificultad el Padre Maestro Soto refiere tres sentencias. La primera es, que es pecado mortal. La segunda que no es pecado ninguno. La tercera es media que es pecado venial.

A esta duda se responde, que esta tercera sentencia es certissima: de suerte que en el tal caso no es pecado mortal, pero es pecado venial. Esta sentencia tiene Santo Thomas en el lugar citado, y la siguen todos sus discipulos, y todos los Doctores. Que no sea pecado mortal es cosa notoria, porque la tal copula no tiene cosa alguna de donde pueda ser pecado mortal. Que sea pecado venial se prueua, porque la copula conjugal se ordena como a fin a la generacion, y a la fidelidad deuida al matrimonio: y a esto mismo se ordena la delectacion, que esta junta con la copula carnal: luego algun desorden es el pretender la delectacion, como fin en la tal copula, y por consiguiente sera pecado venial.

De lo dicho facilmente se responde a la razõ de dudar. Porque en el tal caso la muger no cõcurre al pecado del marido, sino paga el debito conjugal, a lo qual tiene obligacion.

Septima conclusion. Pecado mortal grauissimo es, que los casados tengan copula fuera del vaso legitimo. Esto enseña Cayetano, y Soto. La razon es: porque en el tal caso es pecado contra naturaleza que impide la generacion: luego es grauissimo pecado. La dificultad es, si la tal copula es mas graue pecado entre los casados que entre los seglares, que tienen estado de solteros. La razon de dudar es, porque en todos es pecado contra naturaleza: luego en todos es igual pecado. *Cai. 2. 23 q. 154. art. 1. Sot. q. d. 51. q. vnita art. 4.*

A esta dificultad se ha de responder, que es mas graue pecado entre los casados, que entre los solteros. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y tambien lo insinua Cayetano. La razon es, porque la tal copula es contra la fidelidad deuida en el matrimonio: luego es mas graue pecado, que en el soltero. Esto se confirma, porque como dize Cayetano, la tal copula carnal no es copula de casado en razon de ser casado. Luego es contra la fidelidad deuida en el matrimonio. El exemplo claro es en el casado, que con estraña passion tiene copula con su propria muger, pero con tal afecto, que llegara a qualquiera otra muger: este tal peca contra la fidelidad deuida en el matrimonio, porque no llega a su muger, como a muger propria: luego lo mismo sera en nuestro proposito. A la razon de dudar se ha de responder, que en ambos es pecado contra naturaleza, pero en el casado es contra la fidelidad deuida en el matrimonio.

Octaua conclusion. Los casados pecan mortalmente quando derraman la simiente fuera del legitimo vaso, o se ponen a peligro moral de lo mismo. Esto se entiende, quando es derramamiento voluntario. Esta conclusion enseña Cayetano, y el Maestro Soto en los lugares citados, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque es pecado contra natura.

La duda es, si el derramar la simiente voluntariamẽte fuera de legitimo vaso sea mas graue pecado en el casado que en el soltero.

A esta dificultad se responde que es mas graue pecado en el casado, que no en el soltero. La razon es la misma, porque es contra la fidelidad deuida en el matrimonio, y porque aquel acto no es acto de casado. Pero hase de aduertir con el Padre Maestro Soto, que aunque es verdad, que el derramamiento de simiente fuera del

del vaso legitimo sea grauissimo pecado de su naturaleza entre los casados, con todo esso alguna vez podra acontecer que sea pecado venial, por ser en pequeña cantidad, como puede acontecer alguna vez auer alguna pequeña distilacion de simiente fuera del vaso legitimo, y en tal caso no seria pecado mortal.

Nona conclusion. Alguna vez puede acontecer entre los casados, q̃ aya gran derramamiento de simiente fuera del vaso legitimo, y con todo esso no ser pecado mortal. Esto enseña el Maestro Soto pone exemplo quando el varon pretende llegar a su propria muger, y derramar la simiente dentro del vaso legitimo, y con todo esso no sucedio assi, fuera de su voluntad. En el tal caso no es pecado mortal. La razõ es, porque no es cosa voluntaria, sino efecto de naturaleza. Lo mismo se ha de dezir de la muger, que en caso semejante derramasse la simiente fuera del vaso legitimo.

Decima conclusion, quando el marido tiene copula con la muger dentro del vaso legitimo puede acontecer auer pecado mortal. El exempio es, si el marido tuuiesse copula con la muger dentro del vaso legitimo, y de proposito no quisiesse derramar la simiente pudiendo: en el tal caso seria pecado mortal. Esta conclusion enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es, porque el varon no solamente esta obligado a tener copula con la muger, pero a derramar la simiente, porque de otra suerte impidese la generacion natural, a la qual se ordena la copula, y ansi es contra el fin natural della: luego es pecado mortal.

La dificultad es, quando el varon es vn hombre flaco, y que le haze mal derramar simiente porque le enflaquece si le sera licito a este tal tener copula carnal con su propria muger dentro del vaso legitimo sin derramar simiẽte. En esta dificultad algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas enseñan ser esto licito. La primera razon es, porque la copula carnal, y el matrimonio no solamente se ordenan a la generacion, sino tambiẽ para el remedio de la concupiscencia: y en el tal caso la copula tiene el segundo fin, que es ser remedio de la concupiscencia propria, y de la muger: luego la tal copula no seria illicita, o por lo menos no sera pecado mortal. Lo segundo, porque los tocamientos por feos, y obicenos que sean no son pecado mortal entre los casados, segun la sentencia de muchos Doctores. Luego la tal copula no sera pecado mortal entre los casados, porque entonces tan solamẽte tendra razon de tocamiento feo, y desseo. Lo tercero, porque de otra suerte la tal copula tambien seria pecado mortal en aquel, que no pudiesse derramar simiente, lo qual parece ser falso. Que esto se sigua consta, porque la tal copula de su naturaleza se ordena a la generaciõ. Esta sentencia en algũ tiempo me parecio muy improbable, y fuera de camino, y agora no me parece tanto, sino que tiene alguna probabilidad por las razones hechas.

A esta duda se responde, ser muy mas probable lo contrario, y es mas ordinaria sentencia entre los Doctores. Lo qual se prueua con la razon hecha por la conclusion. A la primera razõ de la contraria sentencia se responde facilmente, ser verdad, que la copula carnal perfecta y cõsumada se ordena tambien para el remedio de la concupiscencia: pero la tal copula es imperfecta, y no consumada: por lo qual no es licita, sino pecado mortal.

A la segunda razon se responde, que aunque los tocamientos deshonestos no sean pecado mortal entre los casados con todo esso la copula carnal sin derramamiento de simiente es pecado mortal: porque no tiene razon de derramamiento de simiente, sino de copula que de su naturaleza se ordena a la generacion.

A la tercera razon se responde facilmente, que el que no puede derramar simiente esta en alguna manera escusado, como lo diremos luego en la siguiente conclusion.

Vndecima conclusion. Si por alguna impotẽcia natural el varon, quando llega a la muger no derramasse simiente, porque en realidad de verdad no puede, no seria pecado, de suerte, q̃ la tal copula carnal licita es. Esta conclusion enseña Cayetano en el lugar citado, y pone exemplo en vn hombre, que se caso primero con vna muger, y tuuo hijos della, y despues se caso cõ otra, y no tenia hijos, porque no podia derramar simiente: y por cõsejo de hombres doctos tenia copula con la segunda muger, hasta que finalmente tuuo hijos della, este tal no peco teniendo copula con la segunda muger. La razõ es, porque el hazia todo lo que podia de su parte, y pretendia derramar simiente.

Duodecima conclusion. Los casados teniendo copula carnal perfecta, y derramando simiẽte pueden pecar mortalmente, si con algun arte è industria impiden la generacion. Esto enseña Cayetano en el lugar citado. El exemplo es, si hiziessen alguna diligencia a manera de medicina, para impedir la generacion. La razon es, porque la tal copula de su naturaleza se ordena, como a fin a la generacion: luego pecado mortal es impedir este fin. En este lugar se pudiera tratar de vn Motuproprio de Sixto Quinto. Que trataua desto, y ponia excomunion cõtra algunas personas: pero el tal Motuproprio, ya no tiene fuerça. Porque como he oydo a hõbres dignos de fe, el tal Motuproprio, lo reduxo Gregorio XIIII. al derecho comun.

Magist. in 4. d. 31. D. Tom. & Alber. ibid. Gabr. in sup plemen. d. 31. q. vnic. art. 2. con. 6. Sylu. ver. debitum coniu. q. 4 Nauar. in Man. ca. 16. n. 42. Victor. in sum. nu. 244.

Tercia decima conclusion. Quando en la copula carnal los casados no guardã la deuida natural postura de los cuerpos no pecan mortalmente, sino es que se impida la generacion, o se pongan a peligro de derramar la simiente fuera del vaso legitimo, pero pecan pecado venial graue. Los exemplos son faciles de entender, y los trae Cayetano en el lugar citado, donde tiene esta sentencia, y lo mismo tiene el Maestro Soto en el lugar citado, y lo mismo tiene el Maestro, y Sancto Thomas, y Alberto Magno alli, y Gabriel, y Syluestro, el qual refiere la Suma Angelica, y Rosela, y la misma tiene Nauarro, y Victoria. Que no sea pecado mortal se prueua,

prueua, porque regularmente y communmente no se impide la generacion, como lo dize Cayetano, y los medicos. Que sea pecado venial graue y digno de reprehension se prueua, porque es fuera de la orden natural, y los tales tienen copula a manera de bestias.

Vltima conclusion. Los abraços, y osculos, y otros tocamientos entre los casados, no son pecado mortal, sino es que se hagan con peligro de polucion. Esto enseña Cayetano, y el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque la copula carnal no es ilicita entre los casados: luego tampoco seran ilicitas estas cosas, que de su naturaleza se ordenan a la copula carnal. Pero quando ay peligro de derramamiento de simiente fuera del vaso natural, es pecado mortal: porque el derramar la simiente fuera del vaso natural es contra natura, e impide la generacion.

Cap. X. De los impedimentos del matrimonio en general.

PRimera conclusion. Cierta cosa es, que ay poder de constituyr, y poner impedimentos para el matrimonio, no solamente que impidan al matrimonio, sino tambien que le diriman. Esta cõclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, e yo muy particularmente en el tratado de matrimonio. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino: el qual muy en particular determina, que la Iglesia tiene poder de constituyr impedimentos, que impidan el matrimonio, y tambiẽ que le diriman. La razon es, porque el matrimonio es vn contrato natural, que de su naturaleza se ordena al bien y vtilidad de la republica: y en quanto sacramento se ordena a su bien espiritual: luego authoridad ay en la republica Christiana de constituyr semejantes impedimentos.

D. Thom. in addit. q. 50. art. 1.

Con. Trid. sess. 24. can. 3. & 4.

Segunda Conclusion. Aunque es verdad que la potestad ciuil pudiera cõstituyr, y poner los tales impedimentos justamente, la potestad espiritual, y Ecclesiastica ha reseruado esto para si, de suerte que los tales impedimentos solamente los puede poner la potestad Ecclesiastica. Esta conclusion en quanto a la primera parte enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza se ordena al bien ciuil, comun: luego si la potestad ciuil no estuuiesse limitada y restricta, bien podria poner los tales impedimentos. Quanto a la segunda parte tambien tienen esta conclusion el Maestro Victoria, y Palude, y los demas Doctores citados. La razon es, porque la potestad Ecclesiastica es mas excelente, y de mas alto orden: y el matrimonio tiene razon sobre natural de sacramento: luego justa y santamente la potestad Ecclesiastica sobrenatural reserua para si el poder de constituyr impedimentos.

Victor. in relect. de matrim. par. 2. nu. 12. Palu. in 4. d. 26 q. 6. ar. 3.

Tercera conclusion. La Iglesia justa y santamente ha constituydo impedimentos del matrimonio: vnos que tan solamente impiden, y otros que impiden y juntamente dirimen el matrimonio. Esta verdad enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque assi era necessario para el bien, y vtilidad de la republica Christiana, quanto a lo temporal, y espiritual.

Quarta conclusion. En particular el rapto despues del Concilio Tridentino es impedimẽto, que no solamente impide el matrimonio, por algun tiempo, sino tambien lo dirime. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Para lo qual se ha de aduertir, que en el Derecho antiguo el rapto impedia el matrimonio, pero no lo dirimia. Pero el Concilio Tridentino dirime el matrimonio por todo el tiempo, que la muger esta en poder del que la arrebato. De suerte que todo aquel tiempo estan inhabiles para contraher. Assi lo determina el Concilio Tridentino. De las penas que incurre el que arrebata, y de otras cosas tocantes al rapto diremos abaxo.

Capi. placuit. 36. q. 6.

Conc. Trid. sess. 24. c. 6.

Quinta conclusion. Contraher a sabiendas con impedimento qualquiera que sea es pecado. En esta conclusion cõuienen todos los Doctores. La razon es, porque los tales hazen contra ley justa y santa: luego pecan algun pecado. Dixe a sabiendas, porque si lo hiziessen por ignorancia alguna vez los podria escusar la tal ignorancia. Tambien dixe ser pecado no determinando en particular la calidad del pecado, porque algunas vezes podria ser pecado venial, y otras vezes pecado mortal: lo qual se declarara luego mas en particular.

Sexta conclusion. Contraher matrimonio cõ impedimento dirimente es pecado mortal. Esta conclusion es certissima, y de todos los Doctores. El exemplo es, si vno se casasse con parienta, o afin dentro del quarto grado, o en otros casos semejantes. La razon es, porque este tal haze contra las leyes justas, y santas: y en cosa grauissima: luego es pecado mortal.

La dificultad es, si el que se casasse con tal impedimento cometeria pecado de sacrilegio contra la santidad del mismo sacramẽto. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera es, que este tal peca mortalmente, no solamente contra las leyes justas, y santas: sino tambien contra la santidad del sacramento, de suerte que ay dos malicias, vna contra las leyes justas, y santas: y otra de sacrilegio. La razon desta sentencia es, porque este tal quanto es de su parte, irrita, y annula el sacramento. La segunda sentencia es, que este tal no peca pecado de sacrilegio, sino tan solamente contra las leyes justas. La razon es, porque la materia, y forma deste sacramento tan solamente es el consentimiento declarado entre personas legitimas, y en el tal caso las personas no son legitimas luego no peca contra la santidad del sacramento, ni es sacrilegio.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias son probables, y se pueden seguir, como consta de las razones, que se hazen en fauor de ambas sentencias.

Septima conclusion. Algunas vezes es pecado mortal contraher con impedimento, quã-

ola-

solamẽte prohibe, y no dirime el matrimonio. El exemplo es, si vno se casasse con vna muger por palabras de presente, estando desposado primero con otra por palabras de futuro. Lo mismo es, si yno se casasse teniendo voto simple de castidad. Esta conclusion es de todos los Doctores. La razon es, porque en el vn caso haria cõtra la virtud de justicia: y en el otro contra la virtud de religiõ: luego es pecado mortal: porque hazer contra estas virtudes en cosa tan graue es pecado mortal.

Octaua conclusion. Tambien es pecado mortal algunas vezes contraher matrimonio con impedimento, que tan solamente prohibe, como si vno contraxesse con el impedimẽto, que se llama prohibicion o entredicho de la Iglesia. Declaremos esta conclusion. El tal entredicho es de muchas maneras. El primero es personal, y particular, como quando ay pleyto entre algunas personas acerca de algun matrimonio: y durante el pleyto le prohiben el matrimonio. Este tal si se casasse con el tal impedimento, pecaria mortalmente: porque en el Capitulo final del matrimonio contracto cõtra interdictum, se manda, que el tal sea descomulgado, por quãto menosprecia el juyzio de la Iglesia, luego señales, que es pecado mortal. Esto se confirma porque este tal haze contra la sentencia justa del juez: luego peca mortalmente.

El segundo entredicho es general. Y hablando de este entredicho en orden a la solemnidad del matrimonio ay dificultad entre los Doctores, si es pecado mortal contraher con el tal entredicho. En lo qual ay diferentes pareceres entre los Doctores. A esta dificultad se responde diziendo, lo primero, que el matrimonio, que se haze en tiempo del entredicho local siempre es valido, si ay legitimo consentimiento. Esto se determina en el Derecho.

Can. capellanus, de feriis.

Digo lo segundo, que agora, y en el tiempo antiguo, siempre fue licito contraher matrimonio en tiempo de entredicho local. Esto se determina en la materia de entredicho, y lo tienẽ muchos Doctores, particularmente Syluestro,

Syl. v. interdict. 5. q. 7.

el qual dize que es licito contraher matrimonio en tiempo de entredicho local, aunque las personas, que contrahen esten entredichas. La dificultad es de la solemnidad de las bodas, y de las bendiciones, que se hazen en la Iglesia, si son licitas en tiempo de entredicho local.

A esta dificultad se ha de responder, que agora es licita la tal solemnidad, y las tales bendiciones en tiempo de entredicho local, guardando la moderacion del Capitulo, *Alma mater, de sententia excommunicationis in sexto.* De suerte que despues de aquel Capitulo los desposados, que tienen priuilegio de assistir a los Diuinos oficios, licitamente pueden en tiempo de entredicho local, recebir las bendiciones nupciales. Porque despues de aquel Capitulo son licitos todos los Diuinos oficios con la tal moderacion. Y antes de aquel Capitulo los desposados aunque tuuiessen priuilegio de assistir a los Diuinos oficios no podian recebir las bendiciones nupciales con aquella moderacion.

El tercer entredicho en orden al matrimonio, es en el que se señalan diuersos tiempos del año, en los quales, se prohiben las velaciones, y solemnidades de las bodas. En el tiempo antiguo estauan prohibidas en diuersos tiempos del año. Pero despues del Concilio Tridẽtino tan solamente se prohiben desde el Aduiẽto hasta la Epiphania, y desde el Miercoles de Ceniza hasta la octaua de Pascua incluſiue. En estos tiempos es pecado mortal la solemnidad de las bodas, y las velaciones. En esto conuienẽ todos los Doctores. La razon es clara porque es contra el precepto de la Iglesia en cosa grauissima.

Conc. Trid. sess. 24. cap. vlt. de reformat.

La dificultad es, que se entiende debaxo, de nombre de solemnidad de bodas.

A esto se responde con Cayetano, que se entienden tres cosas. Lo primero la bendicion nupcial. Lo segundo el entregar la desposada en casa del desposado. Lo tercero la solemnidad del combite. Todas las demas cosas son licitas en aquellos dias. Licito es desposarse por palabras de futuro, y tambien es licito contraher matrimonio de presente sin la tal solemnidad. Assi lo enseña Cayetano en el lugar citado, y Nauarro. De lo qual se sigue, que dizen mal algunos Theologos, quando dizen, que es pecado venial contraher matrimonio sin la tal solẽnidad. De todo lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio en la question cinquenta articulo primero. Tambien se sigue, que en el Derecho quãdo se dize no ser licito casarse en estos tiempos, se ha de entender de la solẽnidad del matrimonio ya dicho.

Cayet. verbo. nuptiarum pecc. cata.

Nauar. in Manu. c. 22. n. 71.

Nona conclusion, contraher con todos los demas impedimentos fuera de los dichos no es pecado mortal, aunque se haga sin dispensaciõ. Esta conclusion tiene Cayetano, y comunmente los Doctores. La razon es, porque los tales impedimentos no los tiene la Iglesia por cosa de tan gran importancia, pues no castiga a los transgressores: luego no es pecado mortal el contraher con estos impedimentos; pero sera pecado venial. Para euitar el tal pecado venial es necessario pedir dispensacion al Prelado. La tal licencia, segun la mas probable sentencia le podra dar el Obispo, quando no es mas que pecado venial contraher con estos impedimentos.

Caiet. ver. matrim. contract.

Capit. XI. Del impedimento del error.

PRimera conclusion. Conuenientissima cosa es que el error sea impedimento del matrimonio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro. La razon es, porque el error quita el conocimiento, y por consiguiente el consentimiento del qual depende el matrimonio: porque sin conocimiento no puede auer consentimiento.

D. Tho. in addit. q. 51. art. 1. Dost. in 4. d. 30.

Para declarar esto mas en particular se deue aduertir que el error, que destruye, y deshaze

el

el matrimonio ẽs aquel, que es acerca de alguna cosa, que es de essencia del matrimonio. Porque como queda dicho el error es impedimento que deshaze el matrimonio, en quanto quita el consentimiento, que es necessario para el matrimonio. Este error puede ser de quatro maneras, como consta del Derecho. El primer error es acerca de la persona, como si vno piensa, que se casa con Maria, y casase con Iuana. El segundo error es, acerca de la condicion de la seruidumbre: como si vno piensa que se casa con libre, y en realidad de verdad es esclaua. El tercer error es acerca de la qualidad de la persona, como si vno piensa que se casa con alguna muger rica, y en realidad de verdad es muger pobre. El quarto error es acerca de la qualidad de la persona en los bienes de naturaleza: como si vno pensasse que se casa con donzella, y en realidad de verdad no lo fuesse. A esta manera del error se reduze el error de la nobleza, y de la hermosura.

Capitu. 1. 29. q. 1.

Segunda conclusion. El error de la persona impide, y dirime el matrimonio, de suerte que no es valido. Esta conclusion tiene Santo Thomas, y todos sus discipulos, e yo entre ellos en el tratado de matrimonio. Prueuase lo primero del derecho. Lo segundo se prueua porque el tal error es acerca de alguna cosa, que es de essencia del matrimonio, como lo es la persona: luego impide, y dirime el matrimonio, de lo qual se ha de ver Couarruuias.

D. Tho. loco citato art. 2. 29. q. 1. c. 1.

Couar. su. 4. decre. p. 1. c. 3. §. 7. n. 1.

Tercera conclusion. El error de la persona destruye el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, y lo impide y dirime. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y Sylvestro, y Nauarro. La razon es: porque estando en derecho natural es necessario consentimiento para el matrimonio, y quando ay error acerca de la persona, no ay consentimiento acerca de la tal persona: luego estando en derecho natural no es valido el matrimonio.

Sylu. ver. matri. 8. Nauar. in Man. cap. 22. n. 32.

Acerca destas conclusiones, es la primera dificultad, porque si vno al tiempo, que baptiza a Pedro, y real y verdaderamente es Paulo, queda baptizado aunque aya error acerca de la persona: luego lo mismo sera del matrimonio. La misma dificultad se puede hazer del que ordena. Esta dificultad se declara muy a la larga en el tratado de matrimonio, en la duda primera.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda el matrimonio no es valido. Ay grandissima diferencia entre el que baptiza y ordena, y el otro. Porque el que baptiza, o ordena tiene obligacion a tener intencion de baptizar, o ordenar a aquel, que tiene presente. De suerte que sino tuuiesse la tal intencion pecaria mortalmẽte. Porque esto pide la virtud de la religion a la qual pertenece la colacion de estos sacramentos.

La razon es, porque de otra suerte se pondria a peligro de poner la forma sobre materia no deuida, lo qual es sacrilegio. Declarome. El q̃ baptiza, o ordena teniendo la deuida intenciõ, que es de baptizar, o ordenar al que tiene presente, verdaderamente baptiza, o ordena, pero si tuuiesse la intencion sacrilega, y que no deue tener no ordenara por falta de intencion, como si tuuiesse intencion limitada y determinada precisamente de ordenar a Pedro, o baptizar a Pedro, y no a otro. Pero en lo que toca al matrimonio, que es vn cõtrato de justicia, en el qual se funda la razon del sacramento, no es la misma razon, porque el tal contrato de su naturaleza se ordena a viuienda, y cohabitacion particular entre dos personas. De suerte, que la deuida intencion que ha de tener el que se casa, es de casarse con esta en particular, porque esto pide el contrato del matrimonio de su propria naturaleza.

La segunda dificultad es acerca delo mismo, porque si vno vende vna pieça de oro, a Pedro, y piensa que es Paulo, valido es el contrato, aũ en el foro de la cõciencia, luego lo mismo sera del matrimonio, que si vno piensa, que se casa con Maria, y se casa con Iuana sera valido en conciencia, porque es la misma razon. Lo segũdo porque si a vno le venden seda de Toledo, por seda de Granada, si es de la misma vtilidad, y prouecho para el que compra, que la de Granada valido es el contrato, como se dize en la materia de compras, y ventas, luego lo mismo se ha de dezir del matrimonio, que si vno piensa, que se casa con Maria, y le dan a Iuana, que es de la misma vtilidad, y prouecho, y de las mismas calidades, sera valido el matrimonio.

A esta dificultad se responde lo mismo, que el error de la persona siempre dirime el matrimonio.

A la primera razon se responde, que aquella vendicion no es valida, como parece que se significa en el derecho. Lo segundo se responde, que aunque la tal venta sea valida, no es la misma razon del contrato del matrimonio. Porque el contrato de la venta no mira principalmente la persona a quien se haze la venta: pero el contrato del matrimonio mira muy en particular la persona determinada, con la qual se haze el matrimonio. Porque el contrato del matrimonio se ordena a vida individua, y particular. A la segunda razon se responde lo mismo, que en el contrato de venta se mira mucho a la vtilidad, y prouecho del que compra: pero en el contrato del matrimonio tan solamente se tiene atencion a la persona determinada en particular.

29. q. 2. c. 1.

D. Thom. in addi. q. 51. art. 2. Sot. loc. citat. Sylu. ver. matri. mon. 8. Coua. sup. 4. decret. p. 2. c. 3. §. 7. n. 1. Nauar. in Manu. c. 22. n. 33. Greg. Lop. l. 10. tit. 2. p. 4. Lede. in 2. 2. p. q. 53. art. 1. Ledes. dif. 3.

Quarta conclusion. El error de la calidad, o de la fortuna no impide, ni dirime ni deshaze el matrimonio, si precisamente es error de calidad, o de fortuna. Como si vno pensasse, que se casa con Maria, que es rica, o donzella, y en realidad de verdad no es rica, o donzella: en el tal caso este error no impide ni deshaze el matrimonio. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, y Sylvestro, Nauarro, Couarruuias, Gregorio Lopez, Fray Martin de Ledesma, y Fray Bartoleme de Ledesma. Prueuase lo primero del derecho en aq̃l capitulo vnico veynte y nueue question primera. En el qual se determina

mina esta verdad, y se da la razon. Lo segundo se prueua, porque el error de la calidad, o de la fortuna no son acerca de alguna cosa que pertenezca a la substancia, y essencia del matrimonio, como es cosa notoria: luego no impide ni direme el matrimonio.

Pero hase de aduertir lo primero, que si vno tuuiesse animo y intencion de no contraher con Maria, sino es rica, o donzella: si realmente no lo fuesse no seria verdadero el matrimonio: pero seria la causa la intencion mala, y no deuida que tuuo el tal. Porque el que se casa ha de tener intencion de casarse con esta muger determinada en particular prescindiendo de estas calidades. De lo qual se sigue, que si vno piensa q̃ se casa con Maria rica, o donzella, y en realidad de verdad no lo es, valido es el matrimonio, como lo aduierte muy bien Couarruuias en el lugar citado.

Lo segundo se ha de aduertir, que en la conclusion deziamos, quando es precisamente error de calidad, o de fortuna: porque algunas vezes el tal error se reduze a error de la persona, y en el tal caso el tal error destruye el matrimonio, aun estando en el derecho natural. Assi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado soltãdo el quinto argumento, y Sylvestro, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso se reduze a error de persona, el qual deshaze el matrimonio. El exẽplo es, si vna hija de vn Rey, o de otro grande piensa, q̃ se casa con otro de su igual, o de igual condicion, y calidad, y la casassen con vno, que es muy inferior, en el tal caso no seria valido el matrimonio. De donde infiere Soto, que si vna teniendo intencio de casarse con Pedro mayorazgo por engaño casa con el hermano del mayorazgo, no valdra el matrimonio, aunque se halle que Pedro era muerto, quando ella se caso, y que ya su hermano era mayorazgo. La qual opinion sigue Fray Bartholome de Ledesma. La razon es, porque el tal error se reduze a error de la persona.

Sot. in 4. Dist. 30. q. 1. ar. 1.

Ledesma dif. 20.

Cap. XII. Del impedimento de la condicion de seruidumbre.

PRimera conclusion: certissima cosa es, que el error de la condicion, o la seruidumbre ignorada annula, y deshaze el matrimonio, por lo menos por fuerça y virtud del derecho humano, de suerte que si vn hombre libre se casa con vna esclaua, no entendiendo que lo es, no es valido el matrimonio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, Sylvestro, Couarruuias, y Nauarro. La razon es, porque la seruidumbre quita la facultad de pagar el debito conjugal: porque el esclauo esta subjecto al señor: luego la seruidũbre es impedimento, que annula, y deshaze el matrimonio. Esta razon es, de Sancto Thomas en el lugar citado, esto se determina en el Derecho.

D. Thom. in addit. 81. a. 1. q. 1. Sot. in 4. d. 35. q. 1. ar. 2. Syl. v. matri. 8. q. 2. Couar. sup. 4 decr. ca. 3.

La dificultad es si la seruidumbre, o esclauonia ignorada annula el matrimonio, tan solamẽte por derecho positiuo: o si lo annula tambien por derecho natural. La razon de dudar es, porque el error de la seruidumbre es contra la essencia del matrimonio: porque es contra la potestad de ambas partes, que se dan los contrahẽtes en el matrimonio para el vso del: luego por fuerça y virtud del derecho natural se deshaze el matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el error de la seruidumbre, o la seruidumbre ignorada annula el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural. Esta sentencia tiene Sylvestro.

A esta dificultad se responde, que el error de seruidumbre, o la seruidũbre ignorada no annula el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural. Esta sentencia enseña Sancto Thomas que dize, que es impedimẽto de solo de derecho humano, y lo mismo enseña Soto, y Palude y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque estando en el derecho natural las personas no son inhabiles para contraher matrimonio: y por otra parte tienen verdadero consentimiento luego estando en derecho natural, valido es el matrimonio. Pero el derecho humano lo irrito, y annulo por justas causas. A la razon de dudar se responde, que el error de la seruidumbre, o la seruidũbre ignorada absolutamente hablando no es contra la essencia del matrimonio, y assi no annula el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. Pero en alguna manera haze contradicion al poder, el dar el debito conjugal, por no ser libre, sino esclauo. Y por esta razon el derecho positiuo, irrito el tal matrimonio. De suerte, que estando en el derecho natural el esclauo puede dar el debito, pero no tan facilmente.

§. 7. nu. 1. Nauar. in Man. ca. 22. nu. 3. & 33. Cap. 2. de coniu. seruor. & in c. licet, & 29. q. 2. ca. 1. si quis libe. cap. si quis ancilla, c. si quis ingenus. Syl. ver. matrimo. 6. q. 1. v. matrimo. 8 q. 1. D. Tho. in add. q. 52. art. 1. Sot. in 4. dis. 35. q. 1. art. 2. Palu. q. 1.

Pero hase de aduertir, que el error de la seruidumbre, o la seruidumbre ignorada, annula el matrimonio por virtud del derecho positiuo quando el que es libre se casa con el esclauo ignorando la seruidumbre. Porque si vn esclauo pensando que es libre se casa, valido es el matrimonio, como lo enseña el Angelico Doctor en el lugar citado, soltando el primer argumento, y es doctrina comunmente recebida, esto se significa en los derechos citados. La razon es, porque en el tal caso no se haze agrauio a ninguno, ni injuria, porque ambos son de la misma calidad, y condicion y como el vno no puede tan facilmente dar el debito, tãpoco el otro. De lo qual se sigue, que si vn esclauo piensa, que se casa cõ vna esclaua, y en realidad de verdad, no es esclauo sino libre, valido es el matrimonio. Porque en el tal caso, el que ignora no recibe injuria ninguna, porque piensa que se casa con muger de peor condicion, y en realidad de verdad es de mejor condicion. A la otra parte no se le haze injuria ninguna porque sabe muy bien con quien se casa y lo quiere.

La segunda dificultad es, en caso, que vn hõbre libre se caso con vna esclaua pensando al principio que era libre, y en realidad de verdad

no

no lo era, en el qual caso no es valido el matrimonio: pero ignorandolo el dueño le dio libertad, y la hizo libre. La duda es, si en el tal caso el que se caso con ella ha de tener nueuo consentimiento, para que sea valido el tal matrimonio, o si bastara que llegue a ella con afecto marital, como a propria muger, aunque se este en la antigua ignorancia. En esta dificultad, la primera sentencia era, que era valido el matrimonio. Esta sentencia tenian muchos discipulos de Sancto Thomas.

Quæ. 52. art. 2. dubio. 2. conclus. 1.

A esta dificultad se responde que despues del Concilio Tridentino es certissima cosa, que el tal matrimonio no es valido. En esta conclusiõ conuienen todos los Doctores. La razon es, porque despues del Concilio Tridentino el matrimonio que no se haze delante del Parrocho y testigos, no es valido. Y este tal matrimonio no se haze delante del Parrocho y testigos, luego no es valido.

De lo qual se sigue la resolucion de otra duda, y es. Quando vn hombre libre se caso con vna esclaua ignorando el serlo, y despues sabiẽdo que era esclaua llego a ella con afecto marital, si sera valido el matrimonio. En esta dificultad estando en el derecho antiguo, auia varias y diuersas dificultades, como se puede ver en mi tratado de matrimonio.

A esta dificultad se ha de responder, que en el tal caso el matrimonio no es valido, sino es que de nueuo declaren sus consentimientos delante del Parrocho, y de los testigos. Porque esto pide el Concilio Tridentino, como necessario, para que sea valido el matrimonio.

Toda via queda dificultad acerca desta duda, quando el matrimonio se celebro al principio delante del Parrocho y testigos: pero con impedimento de seruidumbre, ignorãdo el tal impedimento el que es libre y despues sabiendo la seruidumbre quiere contraher. La duda es, si es necessario boluer a celebrar el tal matrimonio, delante del Parrocho y testigos. A esta duda se responde, que es necessario. La razõ es, porque assi lo determina el Concilio Tridentino, porque al principio no fue valido el matrimonio, y despues se celebra de nueuo. Luego para ser valido es necessario que este presente el Parrocho, y los testigos. La tercera dificultad es, quando el señor del sieruo, o de la esclaua la entrega a vn hombre libre para que se case con ella, el qual ignora ser esclaua, si sera valido el matrimonio. La razon de dudar es, porq̃ ay error de seruidumbre: luego no es valido el matrimonio.

Glos. sup. c. ad nostram, de coniugi. seru. Coua. super 4. de cre. c. 2. §. 7. Sylu. ver. matrim. 8. q. 2. d. 5. Sot. in 4. dist. 35. q. 1. ar. 2. Naua. in Manu. c. 22. n. 33. & 34.

A esta dificultad se responde ser valido el matrimonio. Esta sentencia tiene la Glosa. Couarruuias, Sylueſtro, el Maestro Soto, y Nauarro. La razon es, porque por el mismo caso que el señor entrega la esclaua a vn hombre libre, para que se case con ella, esta obligado a darle libertad, para que aya igualdad en el contrato del matrimonio: luego valido es el tal matrimonio. Y el Maestro Soto refiere de Panormitano, que si vn hombre libre se casasse con vna esclaua, sabiendolo el señor, y no contradiziendo, se entenderia que la haze libre: porque el que calla parece que consiente. Pero no es lo mismo, quando el señor casasse vna esclaua con vn esclauo. Entonces no se ha de entender que la quiere hazer libre, porq̃ sin darle libertad auria igualdad en el contrato, y no se haria injuria ninguna.

Desto infiere el Padre Maestro Soto, que si el proprio señor de la esclaua se casasse con ella, se entẽderia por el mismo caso que la hazia libre. Esto se colige por ser mas fuerte la razon. Y esto esta determinado en las leyes del Reyno. A donde tambien se determina lo ya dicho, que si sabiendolo el señor, y no lo contradiziendo el esclauo, se casa con vna muger libre: el tal esclauo queda libre: y si la esclaua se casa con vn hombre libre, viendolo su señor, y no lo contradiziendo: la esclaua queda libre. De lo qual se ha de ver Sylueſtro y Couarruuias, y el Maestro Soto, en los lugares citados.

Leg. 1. titu. 13. p. 4. & l. 5. tit. 22. p. 4.

Segunda conclusion: el esclauo con voluntad de su señor puede muy bien casarse, y entonces el señor que da la tal licencia virtualmente, y interpretatiuamente concede todas las cosas necessarias para el matrimonio, y assi el esclauo puede dar el debito conjugal. Esta conclusion es de Sãcto Thomas: y todos sus discipulos, en particular Soto, Sylueſtro, y Nauarro. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso no ay cosa alguna que irrite, y annulle el matrimonio, ni lo haga illicito.

D. Tho. in add. q. 52. art. 2. ad 3. Sot. in 4. dist. 35. q. 1. ar. 1. Sylu. ver. matrim. 6. q. 1. & verb. seruus seruitus, q. vlt. Naua. in Manu. c. 22. n. 24. cap. diuũ est 29. q. 2. c. cap. 1. de coniu. seruorum.

Tercera conclusion. El matrimonio que cõtrahe el sieruo contra la voluntad de su señor es valido. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados en la precedente, y particularmente la enseña Sancto Thomas, en el lugar citado, en el cuerpo del articulo. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio que contrahe el hijo sin voluntad de su padre es valido: luego tambien sera valido quando se casa el sieruo, contra la volũtad de su señor, porque en las cosas naturales mas derecho tiene el padre respecto del hijo que el señor respecto del esclauo.

Quarta conclusion, no peca el esclauo casandose contra la voluntad de su señor, o ignorandolo su señor. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores citados, y muy particularmẽte la enseña el Angelico Doctor. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina q̃ los tales matrimonios no se hã de prohibir: luego licito es casarse de aquella manera. Lo segũdo se prueua, porque el esclauo no esta subjecto al señor, sino es en orden a las cosas habiles, y mas en orden a las naturales, qual es el matrimonio: luego licito es casarse contra la voluntad del señor, o ignorandolo.

Cap. 1. de coniu. seruorũ, & 29. q. 2. per multa cap.

De lo qual se sigue, que el señor pecaria castigando al esclauo, porque se caso contra su voluntad, o ignorandolo el. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque el esclauo no esta subjecto al señor en esto. Verdad es, que si el señor fuesse benigno, y humano, y

trataſſe bien el eſclauo, pecaria contra la deuida obſeruãcia al ſeñor, caſandoſe ſin ſu licẽcia.

La primera dificultad es, quando el eſclauo ſe caſo contra la voluntad de ſu ſeñor, ſi ſeria licito al ſeñor venderlo en lexas tierras, adonde no pueda ſeguir la muger, o no le pueda ſeguir el tan comodamente. En eſta dificultad Nauarro enſeña que no peca mortalmente, y que eſta es comunmente de los Doctores, en el Capitulo primero de coniugio ſeruorum. Otros Doctores enſeñan, que peca cõtra charidad, y mortalmente, pero no peca contra juſticia, porque es verdadero ſeñor del eſclauo.

Digo lo primero, que es cerriſsimo que el ſeñor puede muy bien vender el eſclauo. La razon es, porque tiene dominio del eſclauo, y el eſclauo es coſa vendible.

Digo lo ſegundo, que ſi el ſeñor ſin neceſsidad alguna, vende el eſclauo en lexas tierras, donde no le pueda ſeguir la muger, peca mortalmente. Dixe ſi lo haze ſin neceſsidad, porque moralmente hablando, lo podra vender cerca, y hallara comprador. Eſto enſeña Nauarro, y Soto, y los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caſo ſin neceſsidad ninguna, el ſeñor los priua del vſo matrimonial, y eſto es enfraude del matrimonio: luego es pecado mortal cõtra juſticia.

Naua. in Man. ca. 22. n. 34.

Digo lo tercero, quando el eſclauo ſe caſo contra la voluntad del ſeñor, y el ſeñor tiene vrgente neceſsidad de venderle, probable coſa es, que lo puede vender en lexas tierras, y tambien es probable lo contrario. Dixe quando ſe caſo contra la voluntad del ſeñor porque de otra ſuerte no es licito. La primera parte deſta concluſion ſe prueua porque aunque ſe aya caſado contra la voluntad de ſu ſeñor, no quita eſſo que pueda vſar del eſclauo, y que lo pueda vender: luego probable coſa es, que lo puede vender en tierras lexas. La ſegunda parte tiene Sylueſtro. La razon es, porque el ſieruo en las coſas naturales (quales ſon las pertenecientes al matrimonio) no eſta ſubjecto a ſu ſeñor: luego no lo puede vender en tierras diſtantes. Pero haſe de aduertir, que el ſieruo con color de matrimonio no ha de faltar al ſeñor en los oficios neceſſarios. Eſto ſe determina en el Capitulo primero de coniugio ſeruorum. La razon es, porque el tal matrimonio no ha de ſer contra la ſeruidumbre que es de derecho poſitiuo: luego con color del matrimonio, no ha de faltar al ſeñor, en los ſeruicios que le deue.

Sylu. ver. ſeruus q. vltima.

Toda via queda dificultad, y es la duda ſegũda, que es lo que ha de hazer el eſclauo quando es neceſſario para ſeruir a ſu ſeñor, en los oficios deuidos en razon de ſer eſclauo, y por otra parte ſu muger le pide el debito conjugal. Si en eſte caſo ha de acudir a ſeruir a ſu ſeñor, o pagar el debito.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que quando aquellas dos coſas ſon incompatibles, y el eſclauo ſe caſo con la voluntad de ſu ſeñor, ha de acudir a pagar el debito conjugal. Eſto enſeña expreſſamente Sancto Thomas, en el lugar citado, en la ſolucion del tercero. La razon es, porque el ſeñor quiſo el matrimonio de ſu eſclauo: luego ha de querer lo que ſe cõſigue a el tal matrimonio, que es pagar el debito conjugal.

La dificultad mayor es, quando el eſclauo ſe caſo contra la voluntad del ſeñor, a qual deſtas coſas deue acudir, ſi ſon incompatibles: y la miſma dificultad es, quando ſe caſo ignorandolo el ſeñor.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que en el tal caſo eſta obligado a acudir al ſeruicio de ſu ſeñor, y no eſta obligado a pagar el debito cõjugal. Eſto enſeña Sancto Thomas en la ſoluciõ citada, y Sylueſtro, el qual alega a otros Doctores. La razon es, porque el matrimonio no ha de ſer contrario a la ſeruidumbre, ni ha de ſer enfraude della. Verdad es que en eſto no puede auer tan cierta regla. Y ſi alguna puede auer es eſta. Deueſe conſiderar, de qual parte de las dos ay mayor peligro, y de aquella parte, y por aquella parte ſe ha de pronunciar la ſentencia. De ſuerte que ſi vuiere mayor peligro de incontinencia de parte de la muger, deue acudir a pagar el debito conjugal. Y ſi fuere mayor el peligro en no acudir al ſeruicio de ſu ſeñor, deue acudir a el. Eſta regla tiene fundamẽto en aquella doctrina de Sancto Thomas.

Sylu. ver. ſeruus, q. vlt.

D. Tho. in addit. q. 17. art. 3.

Quinta concluſion: el marido deſpues de cõtrahido el matrimonio ſe puede hazer eſclauo, aunque no quiera la muger. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores citados por la concluſion paſſada. La razon es porque el varon tan ſolamente eſta ſubjecto a la muger, en las coſas que pertenecen al vſo matrimonial. Eſta concluſion eſta determinada en el derecho.

Cap. perlatũ. 29. q. 2. 1.

De lo qual ſe ſigue, que regularmente la ſeruidumbre que ſobreuiene al matrimonio, no es cauſa ſuficiente de diuorcio, como ſe determina en el Capitulo, perlatum, citado. Pero aduiertaſe, que de dos maneras puede ſobreuenir la ſeruidumbre al matrimonio. La vna manera es por violencia y fuerça, como quando rinden vna Ciudad, y captiuan los vecinos. Y en eſte caſo porque la ſeruidumbre ſobreuiene al matrimonio ſin culpa ninguna, el vno de los caſados, que no lleuaron captiuo no tiene derecho alguno ni juſticia para pedir diuorcio. Y en el tal caſo regularmente hablando, no ay obligacion de ſeguir al captiuo, y hazerſe eſclauo como el: porque no eſta obligado a pagar el debito con tanto detrimento: ſino baſta, que haga diligencias conforme a ſu poſsibilidad para libertarle. Y principalmente tiene lugar en la muger, por el peligro que auria en la caſtidad, ſi anduuieſſe muchos caminos. Puede acontecer la ſeruidũbre de la ſegunda manera por voluntad de los caſados. En el qual caſo el varõ ſe puede hazer eſclauo, pero no la muger. Verdad es, que ſi el varon ſe hizieſſe eſclauo en fraude del matrimonio, pecaria grauiſsimamẽte cõtra la fidelidad deuida en el matrimonio: y en tal caſo la muger tendria derecho para pedir diuorcio quanto a la cohabitacion. Pero ſi el varon tiene juſta cauſa para hazerſe eſclauo eſta obligada la

da la muger a esperar con paciencia como en otras ausencias justas: porque el varon como es cabeça de la muger vsa de su derecho: porque puede disponer de si mismo sin licencia de la muger, y sin voluntad suya, si ay causa razonable. Pero sino vuiesse causa razonable pecaria mortalmente por la razon dicha. Por lo qual alguna vez pecaria el varon contra la justicia, y fidelidad debida a la muger haziendose esclauo. Lo vno, por el peligro de la muger. Lo otro porque de justicia, y fidelidad esta obligado a pagar el debito. Y assi el varon sin voluntad de la muger no puede yr a las Indias a estar alla mucho tiempo.

Quinta conclusion: Segun las leyes ciuiles, el parto sigue el vientre, esto es si la madre es esclaua los hijos son esclauos, aunque el padre sea libre: y si la madre es libre los hijos son libres, aunque el padre sea esclauo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Syluestro. La razon es, porque el hijo mas certidumbre tiene de parte de la madre, que no del padre. Otras razones elegantes trae Sancto Thomas en el lugar citado. Verdad es, que en algunas tierras, que no se gouiernan por el derecho Ciuil los hijos siguen la peor condicion: de suerte que qualquiera de los padres, que sea esclauo los hijos son esclauos.

D.Tho.in add.q.52 ar.4.Syl. verb, seruus seu seruitus q.4.

La dificultad, que podria auer era si es pecado casarse la esclaua, o el esclauo. La razon de dudar es, porque se le sigue detrimento al hijo, porque nace esclauo.

A esta duda se ha de responder, que no es pecado. La razon es, porque mejor le es al hijo tener ser aunque sea siendo esclauo. Y assi se responde a la razon de dudar.

Cap. XIII. Del impedimento del voto, y de la orden.

PRimera conclusion. El voto simple de castidad es impedimento, para contraher, pero no dirime el matrimonio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Escholasticos con el Maestro, particularmente el Maestro Soto. Prueuase la conclusion, lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque el voto simple de castidad tan solamente se hizo promessa a Dios, y en el matrimonio hazese verdadera entrega: luego aun que sea pecado contraher despues del voto simple de castidad valido es el matrimonio. De suerte, que el que se casa auiendo hecho voto de castidad, peca mortalmente: pero el matrimonio es valido. Lo mismo se ha de dezir del voto de ser clerigo, o religioso, como se determina en derecho.

D.Tho.in add.q.53 ar.1. Scholast. in 4.d.33 Sot.ibi.d. ca. de voluentibus, 27.& ca. rurs. qui clerici vel vouētes.

Cap. consuluit. c. rurs. qui clerici vel vouētes.

La dificultad es, si contraher matrimonio despues del voto simple de castidad, sea siempre pecado mortal. En esta dificultad es certissimo, que el cōtraher con animo, y proposito de consumar el matrimonio, es pecado mortal de sacrilegio. Lo vno porque en los lugares citados del derecho el voto simple de castidad se pone impedimento del matrimonio. Lo segundo, porque esto es contra el voto: luego es sacrilegio.

Toda la dificultad es del que se casa despues del voto de castidad con animo de passar a la religion, si este tal peca mortalmente. En esta dificultad es la vna sentencia que este tal peca mortalmente. Esta sentencia tiene Syluestro, y Nauarro, y el Maestro Soto, y parece que la tiene Sancto Thomas en el lugar citado. El fundamēto de esta sentencia es, porq̄ en el derecho en los lugares citados, y en otros muchos el voto simple de castidad se pone impedimento del matrimonio: luego pecado mortal sera contraher con tal impedimento. Esto se confirma, porque en el matrimonio se da poder para la copula carnal, que es contraria al voto de castidad, luego siempre es pecado mortal contraher despues del voto simple de castidad, sino se haze con particular reuelacion. Esta sentencia es bien probable.

Syluest. matrim. 1.q.5. Nauarr. in Manu. c.12. nu.7. Sot. in 4. dist. 38.q.1.a. 1.

A esta dificultad se ha de responder, que no es pecado casarse despues del voto de castidad simple, y lo mismo es despues del voto de religion, si se casa con animo y proposito de passarse a la religion, y no consumar el matrimonio. Esto es lo mas probable. Esta sentencia tiene Cayetano, y otros muchos que cita Syluestro en el lugar citado, y muchos discipulos de Sancto Thomas. Esta sentencia se prueua lo primero del derecho, en el Capitulo communiter de sponsalibus, en el qual se determina, y aconseja a vno, que tenia voto de religion, que se case, para guardar la fe del juramento, y despues se passe a la religion, luego licito es casarse despues del tal voto con animo de passarse a la religion. Lo segundo se prueua porque el voto de castidad no repugna con el matrimonio, sino con el consumar el matrimonio. Y assi la Virgen Maria teniendo voto de castidad se caso, porque tenia proposito firmissimo de no cōsumar el matrimonio: luego no es pecado hazerlo assi. Que el casarse con proposito de passar a la religion no repugna al voto de castidad es cosa notoria, porque el tal no tiene voto de no casarse, sino de ser religioso: y con el tal voto muy bien cumple.

A la razon de la contraria sentencia se responde, que el voto de castidad, y religion son impedimento para contraher, como se contrahe regular y comunmente, que es con proposito de consumar el matrimonio. A la confirmacion se responde, que en el matrimonio se da poder para la copula carnal. Pero el que se casa de la manera dicha tiene animo, y proposito de no pedir el debito conjugal, ni pagarle, lo qual puede hazer teniendo proposito de passar a la religion.

La segunda dificultad es de aquel, que se casa teniendo voto de castidad, si pecara mortalmente consumando el matrimonio, aunque sea pagando el debito conjugal, que le pide el compañero, y que remedio tendra si estara

obligado a meterse religioso. En esta dificultad algunos Doctores tienen, q̃ no pecara mortalmente consumando el matrimonio, si su cõpañero le pide el debito conjugal, y que no esta obligado a entrarse en religion. Esta sentencia tiene Victoria, y Soto, y muchos discipulos de Sancto Thomas, y la atribuyẽ a Angelo, y Cordoua la tiene, y alega a Veracruz. La razon es, porque este tal no hizo voto de religion sino de castidad, luego no esta obligado para guardar el voto de castidad a entrar en religiõ, que es cosa mas alta, y excelente, y no entrando en religion, sino quedando en el matrimonio no puede dexar de pagar el debito conjugal, luego puedelo hazer, y no pecara mortalmente pagando el debito. Esta sentencia es bien probable.

Sot. in 4. d. 38. q. 2 ar. 1. Cordou. in 4. q. 136.

A esta dificultad digo lo primero, certissima cosa es, q̃ el q̃ se caso despues del voto de castidad, sino es apto y cõueniẽte para la religiõ de suerte q̃ en ningun monasterio le recibiran: este tal no esta obligado a entrar en religion para guardar el voto de castidad sino que puede pagar el debito conjugal, si el compañero lo pide. La razon es, porque en el tal caso la religion no es medio moralmente posible, y por otra parte no ay otro medio para guardar el voto de castidad, luego podra consumar el matrimonio de la manera dicha. Pero hase de aduertir, estando en la sentencia, que siguiamos en la duda passada, si este tal, que tenia voto de castidad sabia, que no era apto, y conueniente para la religion peco mortalmente, casandose: porq̃ este tal se caso con animo y proposito de cõsumar el matrimonio.

Digo lo segundo, que si el q̃ se caso despues del voto simple de castidad por algun camino puede quedar en el matrimonio sin consumarle, no esta obligado a entrar en la religion. El exemplo es si el compañero cediesse al derecho de pedir el debito, o lo uuiesse perdido por auer fornicado, o por otro camino. En el tal caso no estaria obligado a entrar en la religion. La razon es, porque fuera de la religion, tendria medio conueniente para guardar el voto de castidad.

Digo lo tercero, que aunque es probable como deziamos, que no esta obligado a entrar en religion, en el tal caso por parecer cosa durissima obligarle a ello, pero muy mas probable es que esta obligado a entrar en religion. Esta sentencia tiene el Doctor Angelico, Palude, Sylueſtro, y Cayetano, Nauarro, y muchos discipulos de Sãcto Thomas, y entre ellos Fray Pedro de Soto Mayor, Catedratico de Prima de Salamanca. La razon es, porque este tal esta obligado a guardar el voto de castidad, y no tiene otro medio para poderle guardar, sino es entrãdo en la religion, como es cosa notoria: luego obligacion tiene de entrarse en la religiõ. Esto se confirma, porque si vno tiene voto de castidad, y no lo pudiesse guardar en el siglo por los peligros que ay en el, estara obligado a entrarse en la religion para guardar el tal voto: luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque no ay otro medio para guardar el voto de castidad.

D. Tho. in add. q. 53 art. 1. Palud in 4. d. 38. q. 2 art. 5. Syluest. v. matrim. 2. §. 5. Cajet. verb. matrim. Naua. in Manu. c. 12. n. 79. & ca. 22. nu. 73.

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ este tal no hizo voto de religion, sino de castidad, con todo esso esta obligado a entrarse en la religion: porque de otra manera no puede guardar el voto de castidad.

La tercera dificultad es, si el que se caso despues del voto simple de castidad, y lo consumo la primera vez, si podra despues no solamẽte pagar el debito conjugal, sino tambien pedirle. La razon de dudar es porque en el tal caso el matrimonio es consumado y perfecto. Luego licito es, no solamente pagar el debito conjugal, sino tambien pedirle. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que este tal puede pagar y pedir el debito conjugal. Esto enseña Hostiense, y el Cardenal, y otros que cita la Glossa.

Hostien. & Card. sup. capi. rursus qui clerici. 1. voventes. Glos. sup. cap. si qui po. votũ 27. q. 1. Cap. qui dũ de conuersione coniuga.

Digo lo primero, que este tal esta obligado a pagar el debito conjugal, si el compañero le pide. En esto conuienen todos los Theologos y Iuristas. Pruebase lo primero del derecho dõde se determina esto. Lo segundo se prueua: porque el varon no tiene potestad de su cuerpo, sino la muger, y al contrario la muger no tiene poder de su cuerpo, sino el varon: luego si el vno pide el debito conjugal el otro esta obligado a pagarle, aunque tenga voto. Pero aduiertase que el pedir el debito conjugal, puede acontecer de dos maneras. La primera es, formal y expressamente por palabras claras. La segunda manera es, interpretatiuamente quando la muger es vergonçosa, y el marido siente que tiene voluntad, de qualquiera manera que pida el debito, esta obligado el marido a pagarle.

Digo lo segundo, que este tal en ninguna manera podra pedir el debito conjugal. Esta es comun sentencia de todos los Theologos y Iuristas. Tienela Sancto Thomas, y Soto Prueuase lo primero del derecho, en el lugar citado, en el qual se determina que puede pagar el debito, pero no pedirle Lo segundo se prueua, porque este tal esta obligado a guardar castidad en la mejor manera posible, y este tal puede guardar castidad, quanto a esto, que es no pedir el debito: luego esta obligado a esto. Aduiertase que este tal despues de auer consumado el matrimonio, podra pedir dispensacion para pedir el debito, como lo dize el Maestro Soto en el lugar citado: y tiene causa para pedirla por el peligro que ay: y dize que quando no ay facil camino para el Papa, puede el Ordinario dispensar para euitar el peligro de la incontinencia. Otros Doctores añaden al Papa, o al Nuncio, en el qual caso, algunos modernos dizen que el Ordinario no puede dispensar, porque es facil cosa yr al Nuncio, sino es que sea tan pobre que no tenga dinero, con que poder alcançar la dispensacion del Nuncio. Y entõces cierta cosa es, que puede el Ordinario dispensar, como lo enseña Nauarro. Si dispensa el Nũcio, o el Ordinario para pedir el debito conjugal, no por esso queda dispensado en el voto de castidad, porque solo el Papa puede absolutamente

D. Thom. loco citato Sot. in 4. d. 38. q. 2. ar. 1.

Naua. in Man. ca. 16. n. 30.

mente dispensar en el voto de castidad: por lo qual si se le muere la muger, quedara obligado a guardar enteramente castidad. A la razon de dudar se ha de responder, que aunque el tal matrimonio sea perfecto, y consumado, no puede pedir el debito conjugal, porque esta impedido con el voto.

La quarta dificultad es: quando dos se casaron y antes de casarse hizieron voto de castidad, si qualquiera dellos puede pedir el debito conjugal. La razon de dudar es, porque es verdadero matrimonio: luego licito es pagar y pedir el debito.

A esta dificultad se ha de dezir, que ninguno dellos puede licitamente pedir el debito. En esto conuienen los Theologos. La razon es porque tienen voto de castidad, el qual pueden guardar viuiendo en el matrimonio: luego obligados estan a guardarle. A la razon de dudar se ha de responder, que aunque sea verdadero matrimonio, no es licito pedir el debito, por el impedimento extrinseco del voto que tienen.

La quinta dificultad es, si en el tal caso el vno dellos pide el debito conjugal, contra la obligacion del voto, si el otro esta obligado a pagar el debito. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque el tal pidiendo el debito peca mortalmente: luego el otro no estara obligado a pagar el debito conjugal, porque de otra suerte concurriria al pecado del otro. En esta dificultad Syluestro enseña, que el otro no esta obligado a pagar el debito, ni puede pagarle.

Sylu. ver. matrim. q. 7. q. 5. dist. 6.

A esta dificultad se responde que en el tal caso licito es pagar el debito conjugal, y ay obligacion de pagarle. Esto enseñan comunmente los Theologos. La razon es, porque el otro tiene derecho de justicia, para pedir el debito conjugal. Luego aunque peque contra religion, pidiendo el debito, con todo el otro esta obligado a pagar el debito conjugal, al qual tiene derecho de justicia.

A la razon de dudar se responde, que este tal no concurre al pecado del otro, sino paga lo q̃ deue. Pero aduiertase, que a estos tales se les ha de aconsejar, que pidan luego dispensacion por el peligro que ay de incontinencia.

La sexta duda es, quando ambos los contrahentes despues de casados, hazen voto de castidad: y el vno dellos pecando mortalmente pide el debito. La duda es, si el otro estara obligado a pagar el debito. La razon es, porque aunque peque contra la religion, tiene derecho de justicia a pedir el debito cõjugal: luego el otro estara obligado a pagar el debito. A esta duda digo lo primero, que si el voto de castidad hecho despues del matrimonio, no lo hizieron de comun consentimiento, sino cada vno por si, si el otro pide el debito conjugal, el otro esta obligado a pagarle. Esto conuence la razon de dudar.

Digo lo segundo, que si lo hizieron de comũ consentimiento, probable cosa es, que si el vno pide el debito conjugal, el otro esta obligado a pagarle, pero mas probable es lo contrario. La razon de la primera parte es, porque los tales no perdieron el derecho de justicia, que tenian, sino tan solamente hizieron voto de castidad, luego si el vno pide el debito, el otro esta obligado a pagarle, porque se le deue de justicia. La segunda parte se prueua, porque en el tal caso quando haze voto de castidad de comun consentimiento, es visto ceder a su proprio derecho, luego aunque el vno pida el debito, el otro no esta obligado a pagarle. De lo qual se respõde facilmente a la razon de dudar.

Segunda conclusion. El voto simple de religion, y de recebir orden sacro quanto a algo cõuienen con el voto de castidad, en razon de impedimento de matrimonio, y quanto a algo difieren. Conuienen quanto a esto, que si despues del voto simple de religion, o de tomar estado clerical se casa vno con proposito de consumar el matrimonio peca mortalmente: pero difieren quanto a otras cosas, que luego diremos. Esta conclusion es comun sentencia de todos los Doctores. Prueuase lo primero de los derechos citados, en los quales estos dos votos se ponen impedimento del matrimonio, luego pecado mortal es cõtraher despues destos votos, con animo de consumar el matrimonio. Lo segundo se prueua, porque el que contrahe cõ el tal animo pone impedimento para no poder cũplir la promessa que hizo a Dios, como es cosa notoria: luego peca mortalmente.

Tercera conclusion. Cierta cosa es, que no es pecado mortal casarse despues de los tales votos, si se casa con animo y proposito de passar a la religion: y en esto difieren estos votos del voto de castidad. Porque como queda dicho del voto de castidad, no es esto cierto, sino que ay diferentes opiniones, pero destos dos votos, es certissimo. La razon es, porque los tales votos, no obligan mas que a ser religioso, o tomar estado clerical, y casandose con proposito de passar a la religion no se haze contra el tal voto, como es cosa notoria.

Quarta conclusion. Si despues del voto de religion, o de tomar estado clerical, vno se casa y consuma el matrimonio, licitamente puede pedir, y pagar el debito conjugal. En lo qual tambien difiere del voto de castidad: porque como queda dicho si vno despues del voto de castidad, se casa y consuma el matrimonio, no puede licitamente pedir el debito. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque estos votos no obligan agora a guardar castidad, sino a tomar estado de religion, o Clerical, lo qual por agora es imposibile: luego licito es vsar libremente del matrimonio, pidiẽdo y pagando el debito conjugal: quando consumo el matrimonio, peco mortalmente, porque se inhabilito para cumplir los tales votos, pero despues no peca.

Pero hase de aduertir, que si el que tiene vno destos votos, tuuiesse justa causa de diuorcio estaria obligado a dexar la muger, y entrarse en religion, o tomar estado de clerigo. La razon es, porque el voto obliga, y tiene oportunidad, y posibilidad de cumplirle: pero si vniesse

hecho voto de nō casarse, despues de casado no estaria obligado a cosa alguna sino esa no se bol uer a casar muerta la muger.

Quinta conclusion. El voto simple de castidad, y de Religion, y de tomar estado clerical, no dirimen, ni deshazen el matrimonio, comúmente hablando, esta es comun sentencia de todos los Iuristas, y Theologos. La razon es, porque el voto simple, y la promessa no impide la translacion del dominio que ay en el matrimonio: luego estos votos simples no dirimen, ni deshazen el matrimonio. Y esto esta determinado en derecho.

Cap. consuluit. c. rursſ. qui clerici, vel vouētes. & ca. vnic. de vot. & voti redemptio. in 6.

Sexta conclusion. En algun caso particular por derecho positiuo, el voto simple de castidad dirime el matrimonio. El caso es en la Cōpañia, en la qual el voto simple de castidad, junto con los otros dos votos simples de pobreza y obediencia, despues de dos años de la probacion cumplidos, dirime el matrimonio, y haze inhabiles las personas, para casarse. Esto se prueua porque assi lo determina Gregorio XIII, en vna constitucion que hizo el año de mil y quinientos y ochenta y quatro.

D. Tho. in add. q. 53 art. 2.

Septima conclusion. El voto solenne de la religion que antecede el matrimonio no solamēte impide el matrimonio, sino que lo annula, é irrita. De suerte, que si vn Religioso que tiene voto solene se casase, no es valido el matrimonio, y peca mortalmente casandose. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero, porque el hombre por el voto so ēne de religiō perdio el poder, que tenia sobre su cuerpo, luego no puede casarse, ni vale el matrimonio, porque no puede entregar el poder que tenia sobre su cuerpo a otro. Lo segundo se prueua: porque assi esta determinado en muchos lugares del derecho: y en el Concilio Tridentino. Hase de aduertir, que el que se casa despues del voto solenne de la religion fuera de pecar mortalmente, y no ser valido el marrimonio, incurre en descomunion latæ sententiæ, como se determina en vna Clementina de consanguinitate, & affinitate, la qual se ha declarar abaxo.

27. q. 1. per multa capit. & tit. qui cleric. vel vouentes & c. vni. de vot. & voti redēptio. in 6.

in Cōcil. Trid. sess. 24. ca. 9. D. Thom. vbi supra art. 3. Cap. 1. & 2. qui cleri. vel vouentes & in c. 2. de cleri coniug. & in Clemen. cōcilio Trid. sess. 24. cano. 9. Cou. sup.

Octaua conclusion. El orden sacro por fuerça, y virtud del derecho positiuo tiene impedir, y deshazer el matrimonio, que se haze despues. De suerte, que si vno despues de ordenado de orden Sacro, se casa, peca mortalmente, y el tal matrimonio no es valido. Esta sentencia es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y de todos los Doctores, como lo refiero en el tratado de matrimonio, en la duda primera. Prueuase lo primero del derecho, y del Concilio Tridentino, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua con vna cōgruēcia, porque es cosa conuenientissima, que los ministros de Dios que estan diputados, y consagrados para el culto Diuino, seā puros y limpios. Aduiertase, que los tales, que contrahen matrimonio fuera de que pecan mortalmente, y no quedan casados, incurren en descomunió latæ sententiæ, como se determina en la Clemētina vnica de consanguinitate, &c.

4. decret. p. 2. ca. 6. §. 3. n. 1. c. 1. & 2. qui clerici, vel vouentes. Sylu. ver. matrim. 8. q. 12. & verb. cleri. q. 4.

Tambien se ha de aduertir, que los ordenados de ordenes mayores, que contrahen matrimonio, quedan irregulares. Esto dize Couarruuias, y se prueua del derecho. De lo qual se sigue, que los que no estan ordenados de orden sacro, no estan inhabiles para contraher matrimonio. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas. De lo qual se ha de ver Sylueſtro. Prueuase del vso de la Iglesia, en la qual siempre fue licito, que se casasen los que no tienen orden sacro, y siempre fue valido el matrimonio, porque su ministerio de los ordenados de ordenes menores no es tan alto y excelente.

Tambien se sigue, que el Summo Pontifice puede dispensar para que se casen los ordenados de orden sacro. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque esto es de derecho positiuo.

Nona conclusion. El estado del Obispo, que antecede, de su propria razon no deshaze el matrimonio. Declaremos esta conclusion. El Obispo ordenado de orden sacro por razon de las ordenes esta inhabil, para casarse, pero sino esta ordenado de orden sacro, sino que esta electo, y confirmado por Obispo, si se casa valido es el matrimonio. En esto conuienen todos los Doctores. La razō es, porque en derecho positiuo, no esta determinado lo contrario, y solamente habla de los ordenados.

Decima conclusion. Quando el matrimonio antecede las ordenes sacras, y tan solamēte era rato, y no consumado el tal matrimonio, no se dirime ni se deshaze por el orden sacro, que sobreuiene. Esto tienen todos los Doctores, y lo determino Iuan Vigesimo segundo, en vna extrauagante, de voto. La razon es, porque ni en el derecho diuino, ni en el derecho humano se halla que la orden sacra dirima el matrimonio, que hizo antes. Este priuilegio tan solamēte le tiene el voto solenne de la religion.

Vndecima conclusion. Licita cosa es recebir orden sagrado, y hazerse Sacerdote despues de casado, si el matrimonio tan solamente es rato, y no consumado. Y tambien si la muger dio causa de diuorcio, como si adultero, puede el varon ordenarse, sin licencia de la muger, y passarse a la Religion. Dē suerte, que en estos dos casos es licito teniendo animo, y proposito de passarse a la religion. Esto enseña Soto, y Couarruuias, y Sylueſtro, y Nauarro. Porque assi esta determinado en derecho. De suerte, que si se ordena sin animo de passar a la religion es pecado mortal, y grauissimo sacrilegio. Porque haze grādissima injuria a la muger, y a las ordenes sagradas, como dizen estos Authores. Y tambien porque el tal quando se ordena de orden sacro, absolutamente haze voto de castidad, el qual no puede guardar sino es entrando en religion, luego peca mortalmente, por lo qual perpetuamente queda suspenso de la execucion de las ordenes. Y como dize Iuan Vigesimo segundo en la extrauagante citada, que comiença, Antiquæ, este tal no solamente no puede ministrar en el orden, que recibio,

Sot. in 4. d. 38. art. 2. Coua. sup. 4. de cret. p. 2. §. 3 nu. 3. Sylu. ver. matrim. 8. impedimento. 12. q. 12. dic. 4. Naua. in Manua. c. 22 nu. 52. c. 4. & 6. de conu. coniug.

pero

pero tãpoco puede ser promouido a los demas ordenes sacros, lo qual es ser irregular, ni puede tener oficio, ni beneficio Eclesiastico. Y como no se deshaze el matrimonio rato, que estaua hecho, la muger puede pedir el debito conjugal, y el esta obligado a pagarlo, pero no se puede pedir. Y el tal muerta la muger, y deshecho el matrimonio queda irregular

La dificultad es, quando se ordena de orden sacro despues del matrimonio rato contradiziẽdo la muger, si pecara mortalmente haziendo lo con animo de passar a la religion. La razon de dudar es, porque si fuesse pecado mortal, seria por razon del voto de castidad, que esta anexo al orden sacro, el qual tiene repugnancia cõ el matrimonio. Y es assi, que despues del voto de castidad simple, no peca vno mortalmente casandose, con proposito de passar a la religion, y no consumar el matrimonio: luego tampoco sera pecado mortal en nuestro caso.

A esta dificultad digo lo primero, que si vno se ordena de orden sacro, aunque sea despues del matrimonio consumado, verdaderamente queda ordenado, y recibe verdadero sacramento. Esto es certissimo: en lo qual conuienen todos. La razon es, porque ay legitima materia, y forma, y ministro con intencion legitima: luego hazese verdadero sacramento que imprime character.

Digo lo segundo, que ordenarse de orden sacro despues del matrimonio rato, no consumado es pecado mortal, si se haze contradiziendo la muger. La razon es, porque en los derechos citados se prohibe grauissimamente, que despues del matrimonio rato, aunque no este consumado ninguno se puede ordenar de orden sacro. De suerte que pretende la Iglesia en aquellos derechos, que el matrimonio, y el orden sacro en ninguna manera esten juntos en vna misma persona. Lo qual se colige de que la Iglesia haze inhabil para el matrimonio al que esta ordenado de orden sacro. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar: porq en nuestro caso la Iglesia tiene grauemẽte prohibidas las ordenes sagradas despues del matrimonio, aunq sea cõ animo de entrar en religiõ. Pero en el otro caso no ay repugnãcia ninguna entre el matrimonio, y voto, como queda declarado arriba.

La mayor dificultad es, si el que esta ordenado de orden sacro despues del matrimonio rato no consumado esta obligado a entrar en religion, y professar si se ordeno contra la voluntad de la muger. Dixe si se ordeno contra la voluntad de la muger, porque auiendose ordenado con su consentimiento no esta obligado a entrar en religion, y professar.

A esta duda se ha de responder, que es mas probable, que esta obligado a entrar en religiõ: como es mas probable, que el que se casa despues del voto de castidad esta obligado a entrar en religion, y professar, antes de la consumacion del matrimonio: porque es la misma razon. Pero es cosa cierta, que si este tal no quisiere entrar en la religion dentro de cierto tiẽpo, esta obligado a consumar el matrimonio, si la otra parte le pide el debito cõjugal: porque de otra suerte hariasele grande injuria a la muger. Pero muerta ella no puede exercitar las ordenes, sino es que entre y professe en religiõ aprouada.

Duodecima conclusion. Quando despues de la consumacion del matrimonio recibe orden sacro de consentimiento de la muger ambos a dos quedan priuados del vso del matrimonio. Esto enseñan todos los Doctores. El marido queda priuado por razon del voto, que hizo en las ordenes, y la muger por el consentimiento que dio. Esto se determina en el derecho. La muger en el tal caso esta obligada a hazer voto de continencia: y si fuere moça y de poca edad que se tema, que aura peligro en su continencia esta obligada a entrar en religion. Esto se determina en el derecho. Lo mismo es quando el marido se entra en religion de consentimiẽto de su muger. *Capit. sedriam dist. 31.* *Cap. 1. qẽ 6. de conuers. coniugat.*

Terciadecima conclusion. Si la muger dio causa de diuorcio, el marido sin consentimiento de la muger y contra su voluntad se puede ordenar de orden sacro, y professar religion aprouada: como si la muger viuiesse cometido adulterio. Esto se determina en el derecho. La razon es, porque en el tal caso podia quedarse en el siglo, y dexar la muger: luego mucho mejor podra passar a otro mas alto estado. En el tal caso el varon no queda priuado de la execuciõ de las ordenes. *Cap. constitutus, de conuersio. coniugat.*

Quarta decima conclusion. Si la muger era innocente, y el marido contra su voluntad recibio orden Sacro, la muger queda con derecho de pedir el debito conjugal, y el esta obligado a pagarle, pero no puede pedirle. Este se determina en aquella Extrauagante citada. Pero aduierte Sancto Thomas, que en el tal caso la muger no tiene obligacion de pagar el debito cõjugal, aunque el marido lo pida. Porque por el mismo caso, que se ordeno de orden Sacro contra su voluntad perdio el derecho, y parece que cedio a el. Pero el varõ en el tal caso, queda irregular, aun despues de muerta la muger, como se determina en la dicha Extrauagante. *D. Tho. in add. q. 53 a. 4. ad 1.*

Cap. XIIII. Del impedimento de la cõsanguinidad.

PRimera conclusion. El impedimento de la consanguinidad en el primer grado de la linea ascendiente, impide y dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural, de suerte que seria pecado mortal casarse, y el matrimonio no seria valido. El exemplo es si se casasse el padre con la hija, o el hijo con la madre. Esta conclusion enseña S. Thomas, y el Padre Maestro Soto, y todos los Theologos. La razon es, porque del vinculo matrimonial nace igualdad entre los contrahentes en orden a las cosas del matrimonio, y es assi que entre el padre y la hija, y hijo, y la madre no puede auer igualdad: porque los hijos naturalmente deuen reuerencia *D. Tho. in add. q. 54 ar. 3. Sot. in 4. dist. 40. q. 1. art. 3.*

a los padres, luego no puede auer matrimonio entre los tales.

De lo dicho se sigue, que el Summo Pontifice no puede dispensar en el tal grado. La razon es, porque no puede dispensar en las cosas, que son de derecho natural. De lo qual se ha de ver Sylueſtro.

Sylu. ver. Pa. §. 17.

La dificultad es, si en todos los demas grados de la linea recta de consanguinidad por via de ascendientes, sea irrito y nullo el matrimonio, por fuerça y virtud del derecho natural. El exẽplo es del abuelo, y de la nieta, o del nieto, y de la abuela, y de los demas ascendiẽtes y descẽdiẽte. En la qual dificultad ay varias, y diuersas sentencias de hõbres graues, las quales refiero en el tratado de matrimonio en el lugar citado.

Pa. 3. §. 4.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, que el tal matrimonio es illicito, y que no es valido estando en derecho natural. Esta sentencia tienen comunmente los Theologos, y Iuristas, y en el lugar citado le refieren muchos. La razon es, porque los ascendientes siempre son superiores respecto de los descendientes, y los descendientes les deuen respecto, como se vee claramente en los nietos, que tienen grandes respectos a los abuelos: luego entre los tales naturalmente no puede auer la igualdad, que es necessaria para el matrimonio, y por consiguiente no puede auer matrimonio.

Segunda conclusion. El matrimonio en el primer grado de la linea transuersal es ilicito, y no es valido, estando en derecho natural. Esta conclusion tienen los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Soto. Prueuase lo primero del derecho en el qual se manda, que si el matrimonio se hallare en este grado en los infieles, que se conuierten a la fe, el tal matrimonio se ha de deshazer, y se hã de apartar los tales. Luego el tal matrimonio estando en derecho natural es illicito, y no es valido. Lo segũdo se prueua del vso de la Iglesia, en la qual jamas se ha hallado dispensacion en el tal grado. Otras muchas razones traygo en el tratado de matrimonio en el lugar citado. Demanera que entre hermano, y hermana no es licito el matrimonio, ni es valido, estando en derecho natural.

Sot. in 4. dis. 40. q. 1. art. 1. Cap. gaudemus de diuertijs.

Tercera conclusion. En los demas grados de cõsanguinidad el matrimonio no es inualido, estando en derecho natural. Esta conclusion tienen comunmente todos los Doctores. Prueuase de aquel Capitulo gaudeamus en el qual parece, que esta determinada esta verdad, porque se dize, que si entre los infieles que se conuierten a la fe se hallare que ay algunos que estan casados en los demas grados de la linea transuersal, que se han de estar en el tal matrimonio. Tambien el Concilio Tridentino determina esto. De suerte, que el matrimonio entre dos primos hermanos, o primos segundos, no es irrito y nullo estando en derecho natural.

Conc. Triden. sess. 24. cap. 3.

Quarta conclusion. Estando en derecho positiuo Eclesiastico la consanguinidad, impide, y dirime el matrimonio dentro del quarto grado inclusiuamente. Esta es sentencia de todos los Doctores. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque se estienda, y dilate la amistad a mas personas con el vinculo del matrimonio. Entre los deudos dentro del quarto grado parece que ay bastante fundamento de amistad, y para que se dilate y estienda a otras personas determino el derecho, que dentro del quarto grado no sobreuiniesse el vinculo del matrimonio, para que se dilatasse la amistad a los demas, entre los quales vuiesse vinculo de matrimonio.

Capit. non debet, de consang. & affini.

La dificultad es, si puede el Papa dispensar en los grados de consanguinidad prohibidos por el derecho natural. De suerte que la dificultad es, si podra el Papa dispensar para que se casen dos hermanos, o padre y hija. La razon de dudar es, porque en el voto puede dispensar el Papa, aunque es de derecho natural, luego sera lo mismo en nuestro caso. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que no puede el Papa dispensar para que el padre se case con su hija, ni la madre con su hijo, pero que puede dispensar, para que se casen dos hermanos auiendo para ello vrgentissima causa, conuiene a saber la paz, y conseruacion de vn Reyno. Para esto trae el casamiento de Abraham, que se caso con Sara, que era su media hermana. Este Autor alega a Cayetano, y al Padre Maestro Soto, y a Fray Bartolome de Ledesma. De lo qual claramente se sigue que conforme a la sentencia destos Doctores mucho mejor podra el Papa dispensar, para que se casen dos medio hermanos. La razon es, porque en los dos medio hermanos no es tan perfecta la hermãdad, y se van ya apartando de aquel vinculo tã estrecho. Y he oydo dezir que en nuestros tiempos ha auido algun Maestro, o Maestros, que ayan sido de parecer que con dispensacion del Papa, se pueden casar dos medio hermanos.

Man. Rodrigu. in sum. cap. 224. con. 1.

Caiet. 2. 2. q. 154. ar. Sot. in 4. dis. 40. q. vnica ar. 7. Ledes. de matri. diffi. 37.

A esta duda digo lo primero, ser certissima cosa, que el Papa no puede dispensar para que se casen padre y hija, o madre y hijo. En esto cõuienen todos los Doctores citados, y todos los Iuristas, y Theologos. La razon es clara de lo dicho porque el tal matrimonio es muy inualido, y prohibido estando en derecho natural, luego no puede el Papa dispensar en el tal matrimonio. Esto se cõfirma del comũ consentimiento de todos los fieles, y del vso de la Iglesia, en la qual jamas se intento dispensacion del tal matrimonio.

Digo lo segundo, que el Papa no puede dispensar en el matrimonio entre hermanos. En esta conclusion conuienen todos los Theologos particularmente en estos tiempos. Prueuase con las mismas razones, que la conclusion passada, y consta del vso de la Iglesia, porque jamas se ha dado ni pretendido tal dispensacion. Y con ser assi que los Papas han dispensado en todos los grados, que pueden, y en los grados, y cosas que ay duda, si pueden dispẽsar, o no, con todo esso nunca han dispẽsado entre hermanos, como es cosa muy sauida: luego la tal dispensacion no es possible. Por lo qual

me

me admiro, que no aduiertan los hombres graues y doctos, a no escriuir, particularmente en romance cosas semejantes, que no son probables, como es notorio.

Digo lo tercero: que lo que queda dicho de los hermanos, se ha de dezir tambien de los medio hermanos. En esto conuienen todos Theologos, y Iuristas: porque corren las mismas razones: y verdaderamente son hermanos, aunque se desuien vn poco de lo que es hermãdad. Y assi la Iglesia jamas ha dispensado ni pretendido dispensacion entre los medio hermanos.

A la razon de dudar se ha de responder, que como consta de la materia de voto, de la qual diremos abaxo. El Sumo Pontifice, quando dispensa en el voto, no dispensa en el derecho natural, pero en nuestro caso si dispẽsase en el matrimonio dispensaria en el derecho natural.

Capit. XV. Del impedimento de afinidad.

Affinitas est propinquitas personarũ ex carnali copula, seu eius potestate prouenies omni carens parentela.

ANte todas cosas es necessario poner la difinicion de afinidad. Afinidad es vna cercania de personas, que procede de la copula carnal, o del poder, que se da para la copula carnal, sin que aya consanguinidad. En nombre de copula se entiende la copula licita, ô ilicita. En aquella particula, poder para la copula, se ha de entender el poder, que se da en el matrimonio rato, del qual procede la afinidad, aunque no sea consumado. En la vltima particula se declara, que puede auer impedimento de afinidad aunque no lo aya de consanguinidad, aunque puede auer impedimento de afinidad, y consanguinidad juntamente.

D. Tho. in add. q. 55 ar. 1. DD. in 4. d. 41 Sot. ibid. Syl. v. matrimon. in 8. q. 14. & 15. Iurist. ti. de affi. & in alijs Coua. sup. 4. decre. p. 2. c. 6. §. 7. Cap. discretionẽ, de eo qui cognouit consanguineã vxoris, & in alijs. Cap. porro. 35. q. 3.

Primera conclusion. El impedimento de afinidad se contrahe por el matrimonio rato y cõsumado. Esta conclusion enseña Sãto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente Soto, y Syluestro, y los Iuristas, particularmente Couarruuias. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de la difinicion de consanguinidad, la qual se halla aqui. Porque por el matrimonio consumado el varon, y la muger se hazen vna misma carne. Este impedimento se estiende a quatro grados de fuerte, que el matrimonio celebrado entre los tales no es valido.

Segunda conclusion. Del matrimonio rato, aunque no este consumado, nace impedimento de matrimonio, que se estiende a quatro grados, ora se llame impedimento de afinidad, o no. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas, alegados. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque por fuerça y virtud del contrato del matrimonio el varon, y la muger dan poder para la copula carnal, y se hazen como vn principio de la generacion: luego del tal contrato nace este impedimento: que se estiende a quatro grados.

La dificultad es si el tal impedimento se ha de llamar impedimento de afinidad, o de publica honestidad. En lo qual ay diferentes pareceres entre los Doctores como yo lo refiero en el tratado de matrimonio: alli los podra ver el q̃ quisiere. *Pa. 408.*

A esta dificultad se ha de responder, ser lo mas probable, que por el matrimonio rato no consumado se contrahe afinidad, no perfecta, y consumada, sino como initiatiue. Esto enseña Sylueestro en el lugar citado. La razon es, porque entonces se da poder para la copula carnal, y como en virtud, y rayz y principio esta la copula carnal, por la qual se hazen vna carne. Solamente se ha de aduertir, que este impedimento, como quiera que se llame se estiende a quatro grados, en los quales impide y dirime el matrimonio.

Tercera conclusion. Por la copula carnal, illicita se causa afinidad. Esta conclusion enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas ya citados. *D. Tho. qi cit. art. 3.*

Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segũdo se prueua: porque por la copula illicita el varon y la muger se hazen vna carne: luego de tal copula nace impedimento de afinidad. *Ca. neque cap. super eo. 35. q. 3 & ca. discretionẽ, de eo qui cognouit cõsanguineam vxoris.*

De lo qual se sigue, que si vn hombre tuuo copula ilicita con vna muger, y despues la tiene con su hermana, o prima hermana, la tal copula es incesto por razõ de la afinidad, que auia contrahido por la primera copula.

Quarta conclusion. Por la copula contra naturam en ninguna manera nace impedimento de afinidad. En esta conclusion conuienen todos los discipulos de Santo Thomas con el mismo Doctor en el lugar citado, en la solucion del tercero, y tienenla todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque la afinidad se causa, de que el varon, y la muger se hazen vna carne, y vn principio de generacion, y por la copula nefaria y contra naturam, no se hazen vn principio de generacion, como es cosa notoria: luego no nace impedimento de afinidad. *Capit. extraordinario 35. q. 5 & q. 10. c. fraternitatis de eo qui cognouit consang.*

Quinta conclusion. La copula carnal de la qual nace y procede la afinidad, es aquella, de la qual de su naturaleza se puede seguir la generacion. De suerte, que aquella copula sera bastante para causar afinidad, por la qual se derrama la simiente dentro del vaso natural de manera que aunque sea assi, como diremos despues, q̃ para ser consumado el matrimonio basta la copula, por la qual se pierde la entereza en la muger, aunque no se derrame la simiente dentro del vaso natural de la muger: pero para causarse afinidad es necessario, que se derrame la simiente dentro del vaso. Esto se entiende quando se causa la afinidad por sola la copula, y no por el contrato del matrimonio. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y Sylueestro, y el Maestro Soto en el lugar citado. Prueuase, porque la afinidad se causa de la copula, por la qual el varõ, y la muger se hazẽ vna carne, y vn principio de gene- *D. Tho. in 4. d. 41. q. 1. art. 1. gloss. 1. Syl. v. matrim. 8. q. 15. dic. 1.*

generacion. Y quando en la copula el varon no derrama la simiente dentro del vaso natural, no se haze vna carne, ni vn principio de generacion, como es cosa notoria: luego no se contrahe afinidad. Pero aduiertase, que para contraher afinidad, no es necessario, q̃ de la tal copula proceda hijo, o hija, sino que la copula sea tal, que de su naturaleza pueda proceder generacion.

Desta conclusion se sigue, que no se contrahe afinidad por solos osculos, o tocamientos, aunque sean muy deshonestos, o por la copula, por la qual la muger pierde la virginidad, sin q̃ se derrame simiente dentro del vaso. La razon es, porque no se hazen vna carne y vn principio de generacion.

La primera dificultad es, que es la razon, por que la copula por la qual la muger pierde la entereza sin que aya derramamiento de simiente, es suficiente para que el matrimonio sea consumado para efecto de no poder passar a la religion, como se dira abaxo, y no es suficiente para causar afinidad,

A esta duda se responde facilmeute, que es grande la diferencia. Porque para ser consumado quanto a este efecto basta la injuria, y agrauio que se haria a la muger en el tal caso, y Dios no quiere, q̃ el hombre se le ofrezca, y sacrifique: cõ injuria, y agrauio de nadie: pero para causar se afinidad es necessario, que se hagan vna carne y vn principio de generacion: lo qual no acontece en este caso.

La segunda duda es, quando la copula es tal, que el varon derrama la simiente dentro del vaso natural, pero la muger no derrama simiente: si en el tal caso se contrahera afinidad. La razon de dudar es, porque como dize Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo: para contraherse afinidad, es necessario, que aya mistion de las simientes: y en el tal caso la muger no derrama simiente: luego no se contrahe afinidad.

A esta duda digo lo primero. Que si el varõ, y la muger en la copula derraman simiente certissima cosa es, que contrahen afinidad. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es, porque se hazen vna carne: y vn principio de generacion.

Digo lo segundo, que si el varon tiene copula con la muger de suerte, que derrame la simiente dentro del vaso, y aya mistion de simiẽte, aunque no le quite la entereza se contrahe afinidad. Porque se hazen vna carne, y vn principio de generacion.

Innoc. in ca fraternit. Archidiaco. in ca. extraordinaria 35. q. 2.

Digo lo tercero, que si la copula es tal, que la muger derrame simiente, pero no el varon, no se causa afinidad. Esto es certissimo, y lo enseña Innocencio, y Archidiacono, y Sylueſtro, en el lugar citado, y alega otros muchos Doctores. La razon es, porque por la tal copula no se hazen vna carne, ni vn principio de generacion.

Digo lo quarto, que si la copula es tal, que derrama la simiente el varõ, pero no la muger, se contrahe afinidad. Esta sentencia es contra algunos Doctores, y la refiere Sylueſtro. Pero tiene la Panormitano, y Paludano, y otros que refiere el mismo Sylueſtro, y Innocencio tiene esta sentencia en el capitulo, fraternitatis. La razon es, porque de parte de la muger para que engendre no es necessario, que derrame simiente conforme a buena Philosophia.

A la razon de dudar se responde, que quando Santo Thomas dize, que para contraher afinidad por la copula es necessario se mezcle la simiente de parte del hombre, y de la muger, se ha de entender de parte de la muger alguna cosa, o humor, que tenga lugar de simiente.

De lo qual se sigue, que si el varon tiene copula extraordinaria con la muger, de suerte, q̃ no pierda la entereza, pero derrame la simiente acerca del vaso natural, de suerte, que entre dentro por la tal copula se contrahe afinidad, como lo dize la glosa en el capitulo, extraordinario. Porque se hazen vna carne el varon, y la muger, y se hazen vn principio de generacion.

Sexta conclusion. La afinidad, que prouiene de la copula ilicita, tan solamente tiene razon de impedimento, que dirime el matrimonio en el primero, y segundo grado. Antiguamente se estendia a quatro grados, como consta de los derechos citados: pero agora tan solamente se estiende a dos grados. Esta conclusion se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino, que puso esta restriccion. Prueuase lo segundo, porque auia grandes inconuenientes, de que el tal impedimento se estendiesse a quatro grados, como lo determina y dize el Concilio Tridentino, en el lugar citado. De suerte, que si Pedro tuuo copula carnal ilicita con Maria, si se casa con su hermana, o con su prima hermana no es valido el matrimonio, y en todos los demas grados valido es el matrimonio.

Conc. Trident. sess. 24. cap. 2. de reformat.

La dificultad es, si la afinidad que nace de la copula ilicita ya que no anula el matrimonio en los demas grados, si por lo menos le impide, de suerte, que sea pecado contraher en los demas grados, aunque el matrimonio sea valido. La razon de dudar es, porque de la ley antigua no nos hemos de apartar, sino es conforme a lo que dize la nueua, como se dize en el derecho ciuil, y la ley antigua era, que la afinidad en el tercero y quarto grado no solamente dirimia, sino impedia el matrimonio. Y el Concilio Tridentino solamente dize, que en los grados de adelante, que son tercero, y quarto no dirime: luego real y verdaderamente impide.

Ca. præcipimus, c. appellat.

En esta dificultad algunos Juristas enseñan que esta afinidad en el tercero y quarto grado aunque no dirime, impide, y estos enseñan que el ordinario no puede dar licencia en estos grados para que se casen sin pecar. Esta sentencia tiene Nauaro.

A esta dificultad se ha de responder, ser certissimo, que la tal afinidad, ni dirime, ni impide el matrimonio. Esta resolucion es de todos los Doctores. Prueuase lo primero de vn motu proprio de Pio V. en el qual determino esta verdad. Lo segundo se prueua del mismo Concilio, el qual dize, que para quitar las ocasiones de

Nauar. in Manu. cap. 22. n. 42.

pecar

pecar reſtringe eſte impedimento al primero, y ſegundo grado: y ſi fueſſe impedimento para el matrimonio, quedarſeyan las ocaſiones de pecar contrayendo en el tercero y quarto grado: luego tampoco impiden eſtos grados.

De ſuerte, q̃ por el miſmo caſo, que el Concilio quito eſte impedimento en razon de dirimẽte, le quito en razon de impediente. De lo qual facilmente ſe reſponde a la razon de dudar.

La ſegunda dificultad acerca deſto meſmo del Concilio es, ſi vn caſado deſpues de caſado, llega y tiene copula con vna parienta de ſu muger entercero o quarto grado, ſi q̃da impedido de pedir el debito a ſu muger por razon de la afinidad en tercero y quarto grado. El exẽplo claro es, ſi vno eſta caſado con Maria, y tiene copula con la prima ſegunda, o prima tercera de Maria. En eſta dificultad algunos Doctores Theologos, y Iuriſtas y entre ellos Nauarro en el lugar citado, enſeñan, que no puede pedir el debito conjugal en el tal caſo, porque la afinidad, que nace de copula ilicita en el tercero y quarto grado ſolamente ſe quito en razon de impedimento dirimente del matrimonio, que ſe naze deſpues. La razon deſtos Doctores ſe toma del miſmo Cõcilio en el derecho citado, que parece, que lo dize aſsi. Eſta ſentencia es probable.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer muy mas probable, que el tercero, y quarto grado de afinidad que nace de copula ilicita, ſe han quitado quanto a todos ſus efectos, de ſuerte, q̃ en el caſo pueſto el tal caſado licitamente puede pedir el debito conjugal. Eſta ſentencia tienen muchos Theologos y Iuriſtas. La razon es, porque la tal afinidad en el tercero, y quarto grado, no dirime ni impide el matrimonio, como ya queda determinado, luego tampocò impide el vſo del matrimonio: porque eſtos impedimentos en tanto impiden el vſo del matrimonio, en quanto dirimen, y anulan el matrimonio. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, que por el miſmo caſo que el Concilio determino, que eſta afinidad no dirimieſſe, ni anulaſſe el matrimonio, en el tercero, y quarto grado, quedo determinado, que en aquellos grados no impidieſſe el vſo matrimonial.

La tercera dificultad es, ſi vno tiene copula ilicita con vna muger, y deſpues tiene copula ilicita con vna parienta ſuya en tercero, o quarto grado, ſi la tal copula ſera pecado de ſimple fornicacion, o ſi ſera inceſto. La razon de dudar es: porque el Concilio tan ſolamente quito el tal impedimento en tercero, y quarto grado, quanto al efecto de dirimir el matrimonio: luego quanto a lo demas quedoſe en ſu fuerça. Por eſta razon algunos Doctores enſeñan, que la tal copula ſera inceſto. Eſta ſentencia tiene Nauarro en el lugar citado, y no es del todo improbable.

A eſta dificultad ſe ha de reſpondor, que es muy mas probable que tan ſolamente es fornicacion. Eſto tienen muchos Theologos, y Iuriſtas. La razon es, porque como queda determinado, el Concilio quito totalmente eſtos grados, y quanto a todos ſus efectos. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar.

La quarta dificultad es, ſi vno aya contraydo afinidad en tercero, y quarto grado antes del Concilio Tridentino, ſi deſpues del Concilio Tridentino ſe podra caſar con la parienta de aquella, con quien tuuo copula ilicita en tercero, y quarto grado.

A eſta dificultad ſe reſponde, que puede muy bien contraher matrimonio, y que el tal matrimonio ſera valido. Eſto determino Pio Quinto en el motu proprio, ya citado, declarãdo el Concilio Tridentino.

De todo lo dicho ſe ſigue, que el impedimento de afinidad, que nace de copula ilicita en tercero, o quarto grado no dirime ni deshaze los deſpoſorios de futuro. Eſto enſeñan comunmente los Doctores, y eſta declarado por la congregacion de los Cardenales La razon es, porque los deſpoſorios de futuro no ſon otra coſa, ſino vn contracto preuio, y como antecedente al matrimonio, luego ſi eſta afinidad en eſte grado no dirime ni deshaze el matrimonio, tampoco lo dirime, ni deshaze el deſpoſorio.

Septima concluſion. De los deſpoſorios de futuro no ſe cauſa afinidad, ſino vn impedimento ſemejante a la afinidad, que ſe llama impedimento de publica honeſtidad. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos. La razon es, porque los deſpoſorios de futuro no tienen razon de matrimonio, ſino ſon vnas preparaciones para el miſmo matrimonio: luego de tal deſpoſorio no procede el impedimento de afinidad, ſino otro impedimento de publica honeſtidad, que es ſemejante al impedimento de afinidad. *D. Tho. in add. q. 55 art. 4.*

Octaua concluſion. De los deſpoſorios de futuro nace impedimento de juſticia de publica honeſtidad. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, particularmẽte el Padre Maeſtro Soto, y Syluestro, y los Iuriſtas, y Couarruuias, y Nauarro. Pruuaſe, porque aſsi como el matrimonio dize vna vnion y conjuncion, que nace del contracto, aſsi tambien del contracto del deſpoſorio nace vna vnion preuia, y antecedente al matrimonio: luego conuenientiſsima coſa fue, que del deſpoſorio naciеſſe vn ſemejante impedimento. Eſto ſe confirma, porque aſsi eſta determinado en derecho. *Sot. in 4. diſt. 41. q. vnic. ar. 2 Sylu. ver. matri. 8. q. 14. Iuriſp. titu. de affini. & titu. de ſponſal. Coua. ſup. 4. decre p. 2. c. 6. 9. 2 Nauar in Manu. c. 22. n. 57. Ca. ſiquis 27. q. 2. & cap. inuenit, & cap. ad audientiam. de ſponſa.*

Pero haſe de aduertir, que en los tiempos antiguos, eſte impedimento de publica honeſtidad ſe eſtendia a quatro grados, como el impedimento de afinidad: pero deſpues del Concilio Tridentino eſte impedimento ſe reſtringio, y no ſe eſtiende mas que al primer grado. Pero la reſtriccion del Concilio ſe entiende en el primer grado, de la linea recta: y tranſuerſal. La razon deſta reſtriccion es, porque la publica honeſtidad es vinculo menor, que la afinidad: luego conuenientiſsima coſa fue, que ſe eſtendieſſe a menos grados.

La dificultad es, ſi la copula carnal, que tiene el deſpoſado cõ la parienta de ſu eſpoſa, dentro del *lib. & in*

c.vnic.1. sponsa. in 6. & c.1. de sponsatione impuberum in 6. Conc.Tri. se.34. de refor. matrim.c.3. 32.q.1.

del primer grado, si tiene razon de incesto, o si es simple fornicacion. La razon es, porque como se dize en derecho el incesto, es tener copula carnal con parienta, o afin dentro del quarto grado: luego no sera incesto la tal copula.

A esta duda se responde, que es incesto imperfecto, y se ha de declarar en la confesion. La razon es, porque por el mismo caso, que ay impedimento que irrita, y anula el matrimonio: y q tiene manera de afinidad la copula carnal entre los tales, no solamente es fornicacion simple, si no incesto: pero es imperfecto, porque la conjucion, que se haze: por los desposorios es imperfecta, y no es como la conjunction perfecta de los afines, o consanguineos.

Nona conclusion. Si los desposorios de futuro estando en derecho no fueren validos, no se sigue impedimento ninguno. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque lo que no es nada, no puede hazer ni causar algo, como se dize en derecho. Y es assi, que los tales desposorios no son validos, estãdo en derecho: luego de los tales desposorios no se sigue impedimento alguno. De lo qual se ha de ver Couarruuias, y Sylueſtro. El Concilio Tridentino expressamente determina, que de qualquier manera, que los desposorios no fueren validos, estando en derecho, que no se siga el impedimento de la publica honestidad.

D.Tho.in add.q.55 art.4. ca. si quis desponsauerit 2. 27.q.2. Cou. sup. 4. decret. p.2.ca.6. 6.2.Sylu. ve. matrimoniũ 8. 24.14.dic. 6. Conc.Tri. sess. 24.c. 3.

Acerca deste decreto es la dificultad, si los desposorios, que son inualidos por falta de consentimiento interior, siendo assi en el foro exterior, parece que ay consentimiento, si los tales desposorios causan el impedimento de publica honestidad. La razon de dudar es, porque los tales desposorios en el foro exterior son validos, luego dellos procede el tal impedimento. En esta dificultad y por esta razon algunos Doctores, aun despues del Concilio Tridentino tiené que los tales desposorios causan impedimento de publica honestidad: porque la Iglesia puso este tal impedimẽto por la publica honestidad: y siendo validos los desposorios en el foro exterior parece que es cosa conueniente, que se contraya el tal impedimento. Esta sentencia tiene Couarruuias en el lugar citado: y por esta sentencia citan a Palude, y San Antonino: y vn moderno Iurista tiene esta sentencia. Todos estos Doctores entienden que lo que dize el Cõcilio Tridentino se ha de entender, que sean validos los desposorios en el foro exterior.

Palud.in 4. d. 27. q.2. ar.5. & d. 15. a.2. ar.3. Antoni.3 p.a.1.c.1

A esta dificultad mi parecer es, que en ninguna manera se contrahe impedimento de publica honestidad. La razon es, porque el Concilio Tridentino con palabras clarissimas determina esto. Lo qual se confirma, porque esto es muy conforme a derecho natural. Porque si los desposorios estando en derecho natural en realidad de verdad no son validos, como no lo son en este caso: luego no pueden causar impedimento ninguno, porque lo que no es, no causa cosa alguna. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Verdad es, que aquella razon tan solamente conuence, que en el foro exterior se juzgara, que ay impedimento de publica honestidad: porque se juzgara, que los desposorios fueron validos.

La segunda dificultad es, si se contrahe impedimento de publica honestidad: por los desposorios de futuro hecho debaxo de condicion. La razon de dudar es, porque los desposorios hechos debaxo de condicion son verdaderos desposorios: luego de los tales desposorios procede y mana el impedimento de la publica honestidad.

A esta dificultad se responde, que si los tales desposorios suspenden el consentimiento para el tiempo, que esta por venir, dellos no procede el impedimento de la publica honestidad. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase lo primero del derecho, en el qual expressamente se dize, que para contraher este impedimento, los desposorios han de ser puros, y absolutos, y sin condicion ninguna. Lo segundo se prueua con razon. Porque si los desposorios son condicionales, no ay verdadero consentimiento, hasta que se ponga la condicion: luego de los tales desposorios no procede el dicho impedimento. Lo qual tiene verdad, aun despues del Concilio Tridentino, porque el Concilio Tridentino no determino cosa alguna contra esto.

De lo qual se sigue, que si vn hombre haze vn contrato condicional de desposorios de futuro, y estando pendiente la condicion, se casa por palabras de presente con vna parienta, en el primer grado, esto es con la hermana de la primera con quien se auia desposado condicionalmente, haze verdadero matrimonio, de suerte que es valido en conciencia. La razon es, porque estando pendiente la condicion, no ay impedimento ninguno: pero puesta la condicion, luego se sigue el impedimento de publica honestidad, porque entonces el contracto es puro, y absoluto, y no condicional. A la razon de dudar se responde, que los desposorios condicionales tienen verdadera razon de desposorios, y obligan de justicia, pero son imperfectos, y no tienen absoluto consentimiento. Y por esta razon quiso el Sumo Pontifice, que dellos no se siguiesse el impedimento de la publica honestidad.

Decima conclusion. El impedimento de publica honestidad, que nace de los desposorios de futuro absolutos, y no condicionales no solamente impide el matrimonio que se haze despues en el primer grado de ambas las lineas ascendiente, y transuersal, sino tambien dirime el matrimonio. En esto conuienen todos los Doctores citados. Prueuase esta conclusion del derecho de los capitulos citados, en los quales se determina, que este tal es impedimento dirimente.

De lo qual se sigue claramente, que este impedimento dirime los desposorios de futuro en el primer grado de ambas las lineas. La razon es, porque si dirime el matrimonio, que se sigue despues tambien dirime los desposorios, que se siguen: porque los desposorios son vn cõtracto preuio y antecedente al mismo matrimonio,

monio, luego si este impedimento dirime y deshaze el matrimonio, que se sigue despues, tambien dirime y deshaze el desposorio, que se sigue despues. Pero aduiertase, que no dirime ni deshaze los desposorios antecedentes. En lo qual se distingue este impedimento del impedimento de afinidad, porque el impedimento de la afinidad dirime tambien los desposorios antecedentes, como se determina en derecho. El exemplo es, si vno se desposa absolutamente con Maria, y despues con su hermana, no se deshazen los desposorios primeros, aunque segun el derecho antiguo por los segundos desposorios se contrahia el impedimento de la publica honestidad. Despues del Concilio Tridentino no se dirimen ni deshazen los desposorios primeros, porque los segundos no son validos: y assi no se contrahe el impedimento de la publica honestidad. De lo qual se ha de ver Syluestro en el lugar citado, en el dicho octauo.

Cap. 1. de sponsalibus in 6.

Tambien se ha de aduertir, que para que se contraya este impedimento ha de ser el consentimiento determinado, y acerca de persona determinada. La razon es, porque propriamente hablando, no ay consentimiento, si la persona no es determinada, lo qual se significa en el lugar citado del derecho, y lo trae alli la Glossa, y Syluestro en el lugar imediatamente citado. Y quanto a esto no esta abrogado por el Cócilio Tridentino.

La dificultad es, quando se mezcla la afinidad con la publica honestidad, y se pide dispensacion al Summo Pontifice, si basta declarar la afinidad, y que el Papa dispense en ella, sin que dispense en el impedimento de la publica honestidad. El exemplo es, quando despues de los desposorios ay copula carnal entre los mismos desposados, entonces ay afinidad y publica honestidad. La razon de dudar es, porque el impedimento de la publica honestidad es vna manera de afinidad, luego si se declara la afinidad, y el Papa dispensa en ella, no es necessario declarar mas. Por esta razon algunos Doctores tienen, que basta declarar la afinidad, y que el Papa dispense en ella. Esta sentencia tiene Couarruuias, y Syluestro, y citan otros Doctores. La segunda sentencia es contraria a esta que es necessario declarar ambos impedimẽtos, y q̃ el Papa dispẽse en ellos: porq̃ en realidad de verdad se puede dar afinidad sin publica honestidad, como se ve claramente en la afinidad, que mana y procede de la copula illicita, porque entonces no ay publica honestidad. Esta sentencia tiene la Glossa comunmente recebida en el arbor de afinidad, y el Abbad. Y esta sentencia tienen otros, los quales citan estos Autores.

Abb. in c. desponſ. de ſponſalibus.

Digo lo primero. Quando la publica honestidad se comprehende debaxo de afinidad, basta declarar la afinidad, y que el Papa dispense en ella. El exemplo es, si vno alcança dispensacion de casarse con la muger de vn pariente suyo en grado prohibido, y consiguientemente hizo mencion de la publica honestidad, y dispẽsando en la afinidad, quedo dispensado en la publica honestidad. En esta cõclusion han de conuenir todos los Doctorẽs. Y la razon es clara, porque el vn impedimento se comprehende debaxo del otro. Y en este sentido es verdadera la primera sentencia.

Digo lo segundo, que si la publica honestidad no se comprehende debaxo de la afinidad en la narratiua, de suerte que el Pontifice dispense en lo vno y en lo otro, no queda dispensado. Como si vno alcançasse dispensacion para contraher con Maria, que es afin de la manera dicha. Esta sentencia tiene Panormitano, y Syluestro, los quales concuerdan estas sentencias de la manera dicha.

Pan. in c. non debet de conſanguinit.

Vndecima conclusion. La afinidad si precede al matrimonio tiene fuerça y virtud de impedir y deshazer y dirimir el matrimonio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Pruebase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque el varon, y la muger por la copula carnal se hazen vna carne, y ay vna manera de vinculo entre ellos. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

D. Tho. in ad. q. 55. art. 6. Cap. non debet, de affin. 35. q. 3. & 5. in multis cap. Sot. in 4. diſ. 41. q. vni. ar. 3.

Duodecima conclusion. Si la afinidad precede al contracto del matrimonio, el matrimonio no es valido ipso iure, y en conciencia. En esto conuienen todos los Doctores Theologos, y Iuristas. La razon es, porque el derecho irrita y annula el tal matrimonio: luego no es valido en el foro de la conciencia. Porque el matrimonio si es inualido en el foro exterior lo ha de ser de necessidad en el foro de la conciencia.

La dificultad es, y grauissima: si la afinidad en algun grado impide y dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural. De lo qual se resuelue otra dificultad, y es si el Papa puede dispensar en todos los grados de afinidad. La primera sentencia es, que el matrimonio en el primer grado de la linea recta de la afinidad es irrito y nullo iure naturali. De suerte, que la afinidad en aquel grado impide y dirime el matrimonio, por fuerça y virtud del derecho natural: de lo qual claramẽte se sigue, que el Papa no puede dispensar en el tal grado. Esta sentencia tiene Palude, Victoria, Soto, Fray Martin de Ledesma, Cano, Catherino, San Antonino, Couarruuias, y otros muchos. Y esta sentencia tienen muchos discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muchos Iuristas. El fundamento desta sentencia es, porque parece que a los tales ascendientes, por via de afinidad se les deue la misma reuerencia, y respecto, que a los padres, luego como el matrimonio entre Padres y hijos no es valido, estando en derecho natural: assi tambien el tal matrimonio no sera valido estando en derecho natural. Muchas mas razones pone esta sentencia, las quales se podran ver en mi tratado de matrimonio en el lugar citado de Sancto Thomas en la dificultad segunda.

Pal. in 4. diſ. 41. q. vni. ar. 5. Victo. in relect. de matrim. p. 2. nu. 5. Sot. in 4. diſ. 41. q. vni. ar. 3. & li. 1. de iuſt. q. 3. art. 1. Lecia, de ſa. to. 2. quart. q. 57. art. 1.

La segunda sentencia es, que la afinidad aun en aquel grado no impide ni dirime el matrimonio, estando en derecho natural, sino tan solamente por fuerça y virtud del derecho positiuo:

Cathe. in Apolog. cõt. Calu. li. 5. pag.

497. *Anton. 3. p. ti. 1. 5. 11 Sylu. ver. mat. 8. q. 15. & v. Pa. 5. 17. Cou. in 4. dec. p. 2. c. 6. §. 10. nume. 6. Caie. 2. 2. q. 154. arti. 9 Abulē. sup. 1. Regū, ca. 8. q 152. & 154. Verac. in opu. cōiug. 1. p. 2. 48. 49.*

tiuo: por lo qual el Papa puede dispensar en todos los grados de afinidad. Esta sentencia tiene Cayetano, y el Abulense, y Veracruz, y esta tienen comunmente todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la suegra en realidad de verdad no es verdadera madre, ni se le deue la misma reuerencia, q̃ a la madre, luego estando en derecho natural, la afinidad aun en aquel grado no impide, y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. La tercera sentencia es, que la afinidad en el tal grado impide el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, pero no irrita, y annula el matrimonio, sino es por derecho positiuo. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos dizen que la tuuo el Padre Maestro Victoria. A esta dificultad mi parecer es por agora, que es mas probable, que la afinidad en el primer grado de la linea recta no impide ni dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural, sino por derecho positiuo. La razon es la que truximos por la segunda sentencia, de la qual se responde facilmente a la razon de la contraria sentencia. Quien quisiere ver esto mas a la larga, vea mi tratado de matrimonio en el lugar citado,

La segunda dificultad es de los demas grados de afinidad en la linea recta.

A esta dificultad se responde facilmente, que la tal afinidad tan solamente impide, y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho positiuo. La razon es porque, si en el primer grado tan solamente impide, y dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho positiuo, luego en los demas grados sera lo mismo, y esto porque es mas fuerte, y mas vrgente la razon.

La tercera dificultad es, de la afinidad en la linea transuersal, si impide, y dirime el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural, y tan solamente por derecho positiuo, de suerte que el Papa pueda dispensar en los grados de la tal afinidad. En esta dificultad algunos Doctores han tenido, que la afinidad en el primer grado de la linea transuersal impide, y dirime el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural, de tal suerte, que el Sumo Pōtifice no puede dispensar en el tal grado. El exēplo es, quando vno estuuo casado con Maria no puede el Papa dispensar, segun esta sentencia para que se case con su hermana. Esta sentencia tuuo Palude, y Syluestro: el qual cita a Archidiacono, y otros muchos, que yo alego en mi tratado de matrimonio. La razon es, porque la consanguinidad en el primer grado impide, y dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural, luego lo mismo sera de la afinidad en el primer grado. Porque como se dize en derecho igualmente se ha de abstener vno de las afines, que de las parientas.

Palud. in 4. d. 31. q. 1. ar. 4. Sylu. ver. Pap. q. 17 tract. de matrim. pag. 420. Cai. 1. de consang. & affini.

A esta dificultad se ha de responder, que la afinidad en el primer grado de la linea transuersal, no impide ni dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural, sino tan solamente por fuerça, y virtud del derecho positiuo. Por lo qual el Papa puede muy bien dispensar en el tal grado de afinidad. De lo qual se sigue bien claramente, que mucho mejor podra dispensar en los demas grados de la misma linea recta. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, assi Iuristas como Theologos: los quales yo cito muy en particular, en el tratado de matrimonio, en el lugar citado.

Prueuase lo primero del derecho en el Capitulo, gaudemus de diuortijs, en el qual se determina expressamente, que la consanguinidad en el segundo y tercero grado de consanguinidad, impide y dirime el matrimonio, tan solamente por fuerça y virtud del derecho positiuo: luego lo mismo sera de la afinidad en el primer grado, y en los mas grados: porque mayor conjunction es la de la consanguinidad en el segundo grado, que de la afinidad en el primero. Lo segundo se prueua porque no ay razon ninguna, que conuença, que la afinidad en este primer grado, y en los demas grados impida, y dirima el matrimonio por fuerça, y virtud de derecho natural.

A la razon de dudar se ha de responder, que la afinidad igualmente impide que la consanguinidad quanto a los grados, y quanto al numero de los grados, a que se estiende, pero no quanto al modo: porque la consanguinidad en algun grado no impide por derecho natural, y la afinidad en todos sus grados tan solamente impide, y direme por fuerça, y virtud del derecho positiuo.

Vndecima conclusion. Quando la afinidad antecede al contrato del matrimonio, pero siguese a los desposorios de futuro, porque tuuo copula carnal con alguna parienta de su esposa: la tal afinidad dirime, y deshaze los desposorios. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua porque este tal por la afinidad, que sobreuino a los desposorios se haze inhabil para contraher con la tal muger: luego deshaze el desposorio de futuro. Pero aduiertase, que este tal tampoco se puede casar con la parienta de su esposa, que conocio carnalmente, si es pariēta en el primer grado, y esto por el impedimento de la publica honestidad, que procedio del desposorio.

In addit. q. 55. art. 6. ca. 2. de affin. cap. ex literis de eo qui cognouit consang. uxoris.

Duodecima conclusion. Quando la afinidad sobreuiene al matrimonio contracto pero no consumado, la tal afinidad no dirime ni deshaze el matrimonio. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina, que la afinidad, que sobreuiene a los desposorios de futuro los deshaze, en lo qual claramente se significa, y da a entender: que la tal afinidad no tiene fuerça, y virtud de deshazer el matrimonio de presente. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio de su naturaleza es indissoluble: luego la afinidad, que sobreuiene al tal matrimonio no tiene fuerça, y virtud de deshazerle. Pero la tal afinidad, que sobreuiene al matrimonio impide

Cap. 2. de affini. & consang.

el

el vſo del matrimonio, como dize Sylueſtro en el lugar citado, y todos los Doctores con el. La razon es porque por la copula carnal con la parienta de la muger ſe haze afin a ſu propria muger: luego por lo menos impide el vſo del matrimonio: pero eſto ſe ha de entender, que queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal el que culpablemente dio cauſa a la afinidad. Pero queda obligado a pagar el debito cõjugal: porque el pecado del otro no ha de ſer en perjuyzio del innocẽte, ni le ha de quitar ſu derecho. Eſto eſta determinado en el derecho. Pero haſe de aduertir, que aunque es verdad, que qualquier aceſſo que tenga el varon con la parienta de la muger dentro del quarto grado, rẽga verdadera razon de inceſto: pero para cauſar afinidad es neceſſario, que el tal aceſſo, o copula ſea conſumada, y perfecta, y de otra ſuerte no cauſa afinidad.

Cap. tuæ fraternitati, & c. finali, de eo. qui cognouit cõ ſang. vxoris.

De lo dicho ſe ſigue la declaracion de algunos caſos, que es neceſſario ſaberlos. El primer caſo es, que ſi vn hombre caſado tiene copula carnal con vna parienta de ſu muger dẽtro del quarto grado, no entendiendo, que era parienta de ſu muger ſino teniendo ignorancia inuincible, que era ſu parienta, eſte tal no queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal a ſu propria muger: porque la tal priuacion de aquel derecho es pena del pecado de inceſto, q̃ ſe comete con la parienta de la propria muger, y eſte tal no cometio el tal inceſto: luego no quedo priuado del derecho, que tenia a pedir el debito conjugal, porque la pena correſponde a la propria culpa. Dixe, ſi tiene ignorancia inuincible, que es ſu parienta, porque ſi tuuieſſe ignorancia vincible, o craſſa quedaria priuado del tal derecho, porque en el tal caſo verdaderamẽte comete pecado de inceſto, y aſsi le reſponde la pena del pecado. El ſegundo caſo es, quando el varon fueſſe cauſa, que vn proprio pariente ſuyo dentro del quarto grado tuuieſſe copula con ſu propria muger repugnando ella, y haziẽdo de ſu parte todo lo poſsible moralmente, para euitar la tal copula: en eſte caſo la tal muger no queda priuada de pedir el debito conjugal. Eſto ſe determina en derecho. La razõ ſe toma del derecho, porque no es razon priuar a la tal muger de ſu derecho ſin culpa ſuya.

Cap. diſcretioni, de eo qui cognouit conſang. vxoris.

Es la duda, en caſo, q̃ dos eſten caſados, y antes de conſumar el matrimonio, el marido tiene copula con vna parienta de la muger dentro del quarto grado, de la qual copula nace afinidad. La duda es, ſi en el tal caſo el varon eſta obligado a meterſe religioſo. Y la miſma dificultad es de parte de la muger. De ſuerte, q̃ la dificultad grauiſsima es, ſi eſte tal podra conſumar el matrimonio, pidiendole la muger el debito conjugal. Dixe pidiendoſe el debito: porque cierta coſa es, que no puede conſumar el matrimonio, pidiendo el, el debito conjugal, porq̃ ſi le pidieſſe, ſeria pecado mortal. En eſta dificultad Sylueſtro enſeña, que eſte tal en ninguna manera puede conſumar el matrimonio, aunque la otra parte le pida el debito conjugal, y ſi conſuma el matrimonio, de qualquiera ſuerte peca mortalmente, y anſi el tal eſta obligado a entrarſe en religion. La razon deſta ſentencia es, porque eſte tal eſta obligado por la afinidad a euitar la copula carnal con ſu propria muger, en quanto fuere poſsible, y puede la euitar entrandoſe en religion: luego obligado eſta a entrar en religion.

Syl. ver. matrim. 8. q. 15. dict. 7.

Eſto ſe confirma, porque como queda dicho muy probable ſentencia es, que el que tiene voto de caſtidad, ſi ſe caſa eſta obligado a entrarſe en religion, antes de conſumar el matrimonio, y no puede conſumar el matrimonio, aun que la muger le pida el debito conjugal: luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo, por eſta miſma razon. Porque anſi, como eſte eſta impedido por el voto tambien el otro por la afinidad.

A eſta dificultad ſe reſpõde ſer muy mas probable, y para mi caſi cierto, que en el tal caſo no eſta obligado a entrarſe en religion, y que puede conſumar el matrimonio, ſi la otra parte le pide el debito conjugal. Eſta ſentencia es comun entre todos los Doctores. Prueuaſe lo primero del derecho, del qual ſe colige eſto manifieſtamente, como yo lo declaro en mi tratado de matrimonio. Lo ſegundo ſe prueua, porque ſeria coſa duriſsima obligar al tal, que ſe entre en religion. Confirmaſe, porque todos los Doctores anſi Theologos, como Iuriſtas enſeñan, que deſpues de caſado, eſte tal no puede pedir el debito conjugal: pero puedelo pagar, y nunca dizen que eſta obligado a entrarſe en religion: luego cierta coſa es, que no eſta obligado a entrarſe en religion. A la razon de dudar ſe reſponde, que eſte tal no eſta obligado a euitar la copula carnal qualquiera cõ ſu propria muger, ſino tan ſolamente la copula carnal, que es inceſtuoſa, y es quando el pidieſſe el debito conjugal. A la confirmacion ſe reſponde, que ay gran diferencia entre aquel, que tiene voto de caſtidad, y el que contraxo la afinidad. En el primer caſo el voto antecede al matrimonio, y anſi el matrimonio ſubſecuto, no pudo quitar la obligacion del voto: pero en eſtotro caſo precede el matrimonio, y anſi la afinidad, que ſe ſigue deſpues no pudo quitar la obligacion del matrimonio, que es pagar el debito al que le pide.

Cap. tuæ fraterni. de eo qui cognouit conſang. vxoris, & cn. fin. eod. tit. Sot. in 4. diſt. 37. q. vnica, art. 2.

Decimatercia cõcluſion. Quando la afinidad ſobreuiene al matrimonio conſumado, no puede pedir el debito conjugal: pero tiene obligacion de pagarle. El exẽplo es quando vn caſado deſpues de auer conſumado el matrimonio, llega a vna pariẽta de ſu muger dentro del quarto grado, en eſte tal caſo no puede pedir el debito conjugal: pero eſta obligado a pagarle. Eſta es comun ſentẽcia de todos los Iuriſtas, y Theologos, Prueuaſe lo primero del derecho. Lo ſegundo ſe prueua con razon, porque el impedimento de afinidad, que ſobreuino al matrimonio pudo hazer inceſtuoſo el acto voluntario, y no dicho, qual es el pedir el debito conjugal, pero no pudo hazer, q̃ fueſſe inceſtuoſo el acto obligatorio: que ſe conſigue al matrimonio. De lo qual ſe ha de ver el Maeſtro. Ha ſe de aduertir con eſte Doctor, que ſi el varõ cometio el de

licto,

licto, y el incesto, y la muger es innocente, licito es al varõ muchas vezes insinuar a la muger, si quiere la copula carnal, y en alguna manera ofrecersela. La razon es, porque las mugeres comunmente son vergõçosas, y no osan, ni se atreuen a pedir el debito conjugal: y si el varon no hiziesse esto seria muy pesado el matrimonio. En el tal caso mirando esto moralmente, no es pedir el debito conjugal, sino pagarle por la razon ya dicha. Y estas cosas no se han de mirar metaphysicamente, sino moralmente considerãdo la razon dicha.

La dificultad es, quando el incesto con la parienta de la muger, o del marido en grado prohibido procede de ignorancia inuincible, si en el tal caso impide la peticion del debito conjugal. El exemplo es claro, quando vn hombre llega a vna muger, no entendiendo que es parienta de su propria muger, y el no entenderlo, y ignorarlo era ignorancia inuincible. La misma dificultad es, quando llegasse a vna parienta de la muger, o del varon por violencia, de suerte que le forçassen a la tal copula. La razon de dudar es, porque en el tal caso en realidad de verdad se contrahe afinidad: luego no puede pedir el debito conjugal: porque los Pontifices en sus decretos determinan no ser licito el pedir el debito conjugal quando ay afinidad.

En esta dificultad digo lo primero, que en el tal caso quando ay ignorancia inuincible del incesto, no ay impedimento para pedir el debito conjugal. Dixe si la ignorancia es inuincible: porque si fuesse vincible, crassa o affectada in curriebia el tal impedimento. Esta conclusiõ tiene el Maestro Soto en el lugar citado, y comunmente los Doctores. Pruebase lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad particularmente de la razon, que trahe el Pontifice alli. Porque dize, que ninguno ha de ser priuado de aquello, a que tiene derecho sin culpa suya: y en el tal caso no se comete el pecado de incesto, por el qual queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal. Esto se confirma del mismo derecho, en el qual se dize, que si alguna cosa se hizo por ignorancia, la misma ignorancia parece que los escusa. Lo segundo se prueua, porque el tal incesto fue involuntario en razon de incesto por razon de la ignorancia, que causa involuntario, como lo dize el Doctor Angelico, luego no se causa el tal impedimento.

Cap. discretionẽ, de eo qui cognouit consang. vxoris.

Ca. si vir de cognatione spirituali. 11. q. 6.

Digo lo segundo, que quando la copula es del todo violenta y por fuerça: de suerte, que no vuo consentimiento alguno, el tal no queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y es comun sentencia de todos los Doctores. Pruebase del Capitulo, discretionem citado, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de la razon del mismo Pontifice, porque no se ha de priuar del derecho, que tiene a pedir el debito conjugal, sin culpa suya, en el tal caso no vuo culpa: luego no incurrio el tal impedimento, y en este caso seria cosa durissima obligar a la muger, a que no pudiesse pedir el debito conjugal auiendole hecho tan grande injuria.

Acerca deste dicho queda toda via vna poca de dificultad acerca del caso del Capitulo, discretionem. El caso es, que el marido de vna muger hizo que vn pariente suyo del mismo hombre tuuiesse copula carnal con su propria muger, por violencia, repugnando grandemente la misma muger, y contra toda su voluntad. En este caso es cosa cierta, y aueriguada q̃ la muger puede pedir el debito cõjugal. La dificultad es, si el varon podra pedir el debito conjugal.

Digo lo tercero, que en el tal caso, este tal no puede pedir el debito conjugal sin dispensacion. La razon es, porque en el tal caso, por culpa del varon se causo la afinidad entre el varõ, y la muger: luego el varon no puede pedir el debito conjugal.

Digo lo quarto, q̃ si la violencia no fue absoluta, sino que vuo voluntario, aũque fuesse causado por miedo, que cae en varon constante, cõ todo esso queda impedido, o impedida de pedir el debito conjugal. La razon es porque en el tal caso vuo verdadero incesto: luego queda priuada de pedir el debito conjugal.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal caso se causa afinidad, pero por no auer culpa de incesto, no tiene razon de impedimento para pedir el debito conjugal.

La segunda dificultad es, quando marido, y muger culpablemente fueron causa de la afinidad, si pueden pedir y pagar el debito cõjugal. El exemplo es, quando el varon llego y tuuo copula carnal con parienta de la muger en grado prohibido, y la muger tuuo copula carnal con pariente del varon en grado prohibido. La razon de dudar es, porque parece, que seria grauissima cosa obligar a estos dos casados, a que no puedan pedir el debito conjugal. A esto se responde, ser cosa certissima, que en el tal caso ninguno dellos puede pedir el debito conjugal, sin dispensacion. En esto conuienen todos los Doctores, de suerte que sera pecado mortal pedir el debito conjugal en el tal caso. Prueuase de los derechos arriba citados, en los quales esta prohibida la peticion del debito conjugal. Lo segundo se prueua con razon, porque ambos a dos culpablemente fueron causa de la afinidad: luego ninguno dellos puede pedir el debito conjugal.

La mayor dificultad es, si el vno dellos en el tal caso pide el debito conjugal pecãdo mortalmente, como en hecho de verdad peca, si el otro estara obligado a pagar el debito conjugal. La razon de dudar es, porque entre estos ay verdadero matrimonio, del qual nace el derecho de justicia a la copula carnal: luego aunque el otro peque pidiendo el debito por razon del impedimento de afinidad, el otro estara obligado a pagarle por razon de la justicia. Declaremos esto con vn exemplo. Si vno de los casados tiene voto de castidad, aunque peque mortalmente pidiendo el debito conjugal por razon del voto, que tiene, con todo esso el otro

de

de justicia esta obligado a pagarle: luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta duda se responde, que en el tal caso ninguno de los casados licitamente puede pagar el debito conjugal, de suerte, que aunque su cõpañero pida el debito conjugal, el otro no tiene obligacion de pagarle. Esta es comun sentẽcia de todos los Doctores. La razon es, porque ambos a dos por su culpa son afines en grado prohibido, como consta del mismo caso, y ningnno dellos tiene derecho de justicia para pedir el debito conjugal, porque esta priuado por su culpa: luego ninguno dellos esta obligado, ni puede pagar el debito conjugal: porque entonces no es pagar el debito conjugal, pues es assi, que ninguno dellos tiene derecho para pedirle. Pero ha se de aduertir, que lo que se ha dicho en esta resolucion, se ha de entender cõ esta excepcion, sino se vuiesse hecho de parte de ambos en fraude del matrimonio: porque auiẽ dolo hecho en fraude del matrimonio, licito seria pagar el debito conjugal, sino se quisiessen induzir los tales casados a que viuan continentemente.

A la razon de dudar se ha de responder, que del matrimonio nace derecho a pedir el debito conjugal, y obligacion a pagarle: pero este derecho esta impedido por el impedimento de afinidad, que sobreuino de ambas partes. Aduiertase para el exemplo, que se trae en la razon de dudar, que no es la misma razon, quando tiene voto de castidad. La differencia es clara, porque por el voto de castidad no pierde el casado el derecho de justicia, que tiene a pedir el debito cõjugal: por lo qual el tal pidiendo el debito conjugal pecara contra la virtud de religion, a la qual pertenece el voto, pero no pecara contra justicia. Pero el que por su culpa causo la afinidad, queda priuado del derecho de justicia, que tiene a pedir el debito conjugal, o el tal derecho por lo menos queda impedido, de suerte, que no tiene derecho de justicia para pedir el tal debito.

Toda via queda dificultad, si quando vno de los tales pide el debito conjugal, peca tan solamente contra la prohibicion de la Iglesia, o si peca contra justicia. La razon de dudar es, porque este tal no tiene derecho de justicia para pedir el debito cõjugal, porque esta priuado del: luego pide lo que no es suyo, y por consiguiente peca contra justicia. Por otra parte parece, q̃ solamente peca contra la prohibiciõ de la Iglesia, porque de hecho de verdad son marido, y muger, y el vso matrimonial entre ellos solamente esta prohibido, y es illicito por el mandato de la Iglesia.

A esta duda se responde, que el tal no peca cõtra justicia, sino pecado de incesto como si tuuiera copula con otro afin en grado prohibido: porque en realidad de verdad por la copula carnal, que tuuo con la pariẽta de su muger en grado prohibido contraxo afinidad con ella. Verdad es, que esto tiene principio en la prohibicion de la Iglesia, y de la prohibicion de la Iglesia nace, que sea incesto. No peca contra justicia, porque en realidad de verdad ella es su muger, y tiene derecho de justicia, aunque el tal derecho esta impedido.

Toda via queda dificultad, si este tal por la tal copula sera adultero, y por consiguiente peca contra la justicia y fidelidad deuida al matrimonio. La razon de dudar es, porque quando tiene la tal copula incestuosa, no llega a su muger, como a propria muger, sino como si fuera otra muger distincta y parienta de su muger, luego peca contra la justicia y fidelidad deuida al matrimonio. Esto se confirma, porque si vno llega a su muger con tanta passion, que tuuiera copula con otra qualquiera muger, peca contra justicia, y cõtra la fidelidad deuida en el matrimonio: porque llega a su muger como sino lo fuera: luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon.

A esta dificultad se responde, que quiẽ dixesse, que en este sentido peca contra justicia, y cõtra la fidelidad deuida en el matrimonio, no diria muy improbablemente. Esto conuence la razon hecha con su confirmacion. Aunque se podia dezir, q̃ este en realidad de verdad llega a su propria muger, y como a tal, porq̃ en hecho de verdad lo es, y ansi no peca contra justicia.

Decimaquarta conclusion. En la afinidad ay grados, como en la consanguinidad. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro Soto, y Couarruuias. Prueuase lo primero porque la afinidad de su propria razon nace y procede de la consanguinidad, es vn vinculo, que casi toca la consanguinidad: luego como ay grados de consanguinidad, tambien los ay de afinidad. Lo segundo se prueua del derecho, en el qual se determina esta verdad. De suerte, que como ay quatro grados de consanguinidad, assi tambien ay quatro grados de afinidad: pero la afinidad, nace, y procede de la consanguinidad.

D.Th. in addit. q. 55. ar. 7. & 8. Magist. in 4. d. 41. ca. 2. Sot. in ead. d. q. 1. art. 2. Couarr. sup. 4. de cret. p. 2. cap. 6. §. 7. nu. 6. Cap. porro, de affinit. 35. q. 5.

De aqui se sigue conforme a la doctrina del Doctor Angelico en el mismo lugar, que la afinidad, no es tan grande vinculo, como la consanguinidad. De suerte, que si la afinidad, y cõsanguinidad se consideren en el primer grado, y en el mismo grado, siempre la afinidad es menor vinculo. De lo qual tambien se sigue, que el tener copula con consanguinea, de su propria razon es mas graue pecado, que tener copula con afin. Porque aunque ambos son pecados de incesto, pero el vno es mas graue notablemẽte que el otro, lo qual es necessario declarar en la confessiõ. Porque como queda dicho en la primera parte de la Summa, las circunstãcias agrauantes es necessario declararlas en la confessiõ. La razon de todo esto es, porque la afinidad como nace y procede de la consanguinidad, es impedimento por ella.

La dificultad podia ser, si la consanguinidad fuesse en grado remoto (pongo exemplo en el quarto grado) y la afinidad en el primero, si seria mayor vinculo la afinidad, que la consanguinidad, y si seria mayor pecado llegar a la parienta por afinidad en el tal grado, que a la parienta por consanguinidad en el grado dicho.

A esta duda se responde, que la consanguinidad de su naturaleza es mayor vinculo, y mayor pecado es llegar a la consanguinea, que no a la afin. Pero con todo esso si los grados no son yguales, como se pinta en la duda, podriã venir a ser yguales los vinculos, y aun alguna vez a exceder algo, como en el exemplo puesto. Y podria ser tan graue pecado tener copula con la afin, como con la parienta, y aun podria ser mayor en algo. Todas estas cosas se han de mirar moralmente y con prudencia. Mayor deformidad parece, que tiene la copula carnal con vna hermana de su muger, que llegar a vna consanguinea en el quarto grado.

Sera necessario poner algunas reglas, para entender bien los grados de afinidad. Para lo qual se ha de suponer del derecho, y del padre Maestro Soto en el lugar citado, que assi como la rayz, y fundamento de la consanguinidad son el padre y la madre de donde nacen, y proceden los hijos, assi tambien la rayz, y fundamento de la afinidad son marido y muger. El marido y la muger no son afines, sino son vna misma carne; pero dellos nace y procede el vinculo de afinidad.

Cap. ad sedem. c. parẽtelæ. 39.q.5.

Primera regla. En el mismo grado de consanguinidad, que vno dista del marido, y esta apartado y distante del, en el mismo grado esta distante de su muger por via de afinidad, y en grado de afinidad. De suerte, que si vno es pariente del marido en primer grado de consanguinidad, esta en primer grado de afinidad con la muger. Lo mismo es de los consanguineos de la muger respecto del marido. Lo que deziamos de marido y muger, se ha de entender de aquellos, que tienen copula carnal illicita, y se hazen vna misma carne. Para entender esta regla se ha de suponer, que el varon y la muger, por la copula carnal se hazen vna misma carne, y son como vna misma persona, y vn principio de generacion, y por vna persona se han de cõputar. Por lo qual en el mismo grado, que vno es pariente por consaguinidad del marido en el mismo grado, es afin de la muger. Esta regla pone Sancto Thomas, y el Maestro Soto en los lugares citados, y la Glosia, la qual siguen todos los Iuristas, y Sylvestro. Y esta regla claramente se halla en el derecho, el qual se ha de ver.

Gloss. in arbore affinita. in 6. col. 2. Syl. ver. matrim. 8. q. 15. n. 25. ca. Porro. 35 q. 5. Ca. quod super de cõsangu. & affin.

Segunda regla. El vinculo de afinidad se contrahe entre los contrahentes, y entre los que tienen copula carnal, y entre los consanguineos de ambas partes, pero no se contrahe entre los consanguineos entre si. Pongo exemplo. Pedro se caso con Maria, o tuuo copula carnal con ella. Pedro contraxo afinidad con los cõsanguineos de Maria hasta cierto grado, y al contrario Maria con todos los parientes de Pedro, hasta cierto grado: pero los consanguineos entre si no contraxerõ afinidad. Esta regla se pone en el derecho, donde tambien se pone la razõ. Porque la afinidad, no engendra ni pare afinidad. De lo qual se sigue que padre y hijo se pueden casar con madre y hija, y dos hermanos con dos hermanas, porque no ay impedimento ninguno de afinidad.

Tercera regla. La afinidad tiene el mismo effecto, que la consanguinidad, quanto a dos cosas. La primera es quanto a impedir, y dirimir el matrimonio. La segunda que se consigue a la primera, quanto a esto, que el acto y vso matrimonial entre afines es incestuoso, como entre los consanguineos, aunque no es tan graue pecado tener copula carnal con la parienta por via de afinidad, como con la pariẽta por via de consanguinidad, como ya queda dicho. Tambien tiene otro efecto la afinidad, que si se sigue al matrimonio impide el vso del matrimonio, como ya queda dicho.

Quintadecima conclusion. Los que se casan de presente sin condicion, que suspenda el consentimiento, teniendo impedimento de consanguinidad, o afinidad, pecan grauissimamente contra la ley de la Iglesia, y el matrimonio no es valido, y fuera desto quedan descomulgados ipso facto. Esta misma excomunion incurrẽ los que se casan con monjas, y los religiosos, y mõjas, y los clerigos ordenados de ordẽ sacro que contrahen matrimonio. Esta sentencia tienen todos los Theologos, y Iuristas en el titulo de consanguinitate, & affinitate, y particularmente Cayetano, y Sylvestro, y Nauarro, y Couarruuias. Prueuase esta conclusion de la Clementina vnica. De consanguinitate, & affinitate, en la qual esta determinada. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion. Las personas, que se descomulgan son las que cõtrahen matrimonio en grados prohibidos de consanguinidad, o afinidad, o con monjas, y los religiosos, que se casan con qualesquier mugeres, y las monjas que se casan con qualesquier varones, finalmente los clerigos ordenados de ordẽ sacro si se casan con qualesquier mugeres. Los que estan ordenados de ordenes menores, aunque se casen no incurren descomunion. Aduiertase, que la monja, que se casa esta descomulgada, y el que se casa con la monja tambien esta descomulgado. Pero los religiosos, y los clerigos ordenados de orden sacro, si se casan incurrẽ descomunion: pero las mugeres, que se casan con ellos no incurren descomunion, aunque hagan esto a sabiendas. Esto consta manifiestamente de la misma Clementina leyda atentamente.

Cai. v. ex cõmu. ca. 47. Syl. ve. excõmun. 4. Nau. in Man. ca. 19. n. 14. Cou. sup 4. decret. p. 2. ca. 8. 7. n. 2.

La obra, por la qual se incurre la descomunion en parte es sacrilega, y en parte incestuosa porque casarse en las monjas, y religiosos, y en los ordenados de orden sacro es obra sacrilega: pero en aquellos que se casan en grados prohibidos de consanguinidad, o afinidad es incestuosa. El contraher matrimonio significa casarse por palabras de presente, segun la sentencia de todos los Doctores arriba citados, finalmente en la Clementina se dize que incurren esta descomunion los que a sabiendas se casan en los grados prohibidos, y con los demas impedimentos. De suerte, que se requiere sciencia, y saber del tal impedimento.

Desta declaracion se sigue lo primero, que aunq el varon, y la muger se casen con otros impedi-

pedimentos fuera de los dichos, no incurren la tal excomunion. El exemplo es, si vno se casasse con vna muger casada, que tiene marido viuo, ò con aquella, con la qual tiene cognacion legal, ò espiritual, ò con impedimento de publica honestidad, no incurre la tal descomunion. Porque en la tal Clementina, no se pone excomunion contra estos.

Lo segundo se sigue, que solamente incurren esta descomunion los que se casan, por palabras de presente con los tales impedimentos: porque assi lo dize la Clementina. Lo qual tiene verdad, aunque no consumen el matrimonio, como lo aduierte la Glossa sobre aquella Clementina: porque la consumacion del matrimonio no es de essencia del cõtracto matrimonial. Tambien se ha de entender de los que contrahen ilicitamente, y sin dispensacion: porque si contrahen con dispensacion del Papa no incurren descomunion: porque cessa la culpa, y consiguientemente la pena, como se dize en el Derecho. Tambien se colige, que si contrahen desposorios de futuro en aquellos grados prohibidos, no incurren descomunion: porque la tal constitucion es penal, y consiguientemente hase de restringir al matrimonio de presente conforme à las reglas de derecho. Tambien se colige, que si contrahe con alguna niña, que no tiene doze años aunque sea consanguinea, ò afin, no incurre esta descomunion: porq̃ conforme à la interpretacion del Derecho, estos tales contrahen desposorios, y no matrimonio. Lo mismo dize la Summa Angelica de vno, q̃ contrahe matrimonio con vna muger furiosa parienta, ò afin: porque en el tal caso no es verdadero matrimonio, aun en la forma exterior, porque no tiene juyzio. Esto se ha de entender, quando la tal muger no tiene algunos ratos juyzio: porque si tuuiesse juyzio, y entonces se casasse con ella incurriria en la descomunion. El padre Maestro Soto enseña que tampoco incurre esta descomunion el que tiene copula carnal con alguna parienta afin, sino ay contracto matrimonial.

Ca. 2. de constitutionibus

De regu. iur. in 6.

Cap. vnico, de sponsa. impuberum in 6.

Sot. in 4. d. 29. q. 2. ar. 2.

Lo tercero se sigue, que si vno ignora estos impedimentos, y en realidad de verdad se casa, no incurre descomunion: porque la misma Clementina dize, que ha de ser à sabiendas.

Lo vltimo se sigue, que el que se casa cõ vna muger que penso que era parienta, ò afin, o moja, y en realidad de verdad no lo es, este tal no incurre descomunion. Esto se colige del Derecho en el qual se determina claramente estaverdad. Prueuase tambien, porque este tal en realidad de verdad no se casa con parienta, ò afin, ò monja. Verdad es que comete grauissimo pecado, como si lo fueran.

Ca. si vero 21. de sent. excõmunicationis.

La primera duda acerca de esta Clementina es de los que contrahen de presente teniendo impedimento de consanguinidad, ò afinidad; pero contrahen debaxo de condicion si incurren la descomunion. Como si dos parientes ò afines dentro del quarto grado se casassen desde luego con esta condicion, si el padre della lo quisiere. La razon de dudar es, porque como dizen muchos Doctores, el tal contracto en realidad de verdad es contracto matrimonial: luego incurren descomunion.

Trat. de matrim. q. 47. a. 3.

En esta dificultad solia auer varias, y diuersas sentencias entre los Iuristas. Porque algunos tienen que el tal contracto no es matrimonial, y otros tienen que si. De lo qual en mi tratado de matrimonio.

A esta dificultad se ha de responder, que los que contrahen de aquella manera, es mas probable, y casi cierto, que no incurren en la descomunion desta Clementina. La razon es, porque el tal contracto aunque fuesse matrimonial no es absoluto sino condicionato. Como estas cosas son odiosas, hanse de restringir al contracto de matrimonio absoluto, y que no tiene alguna razon de desposorio: luego no se incurre la tal descomunion.

A la razon de dudar se responde de lo dicho.

La segunda dificultad es de los parientes, ò afines, ò otros, que tienen semejante impedimento de los contenidos en la Clementina, y contrahen en la forma, y figura externa; pero en realidad de verdad no tienen animo de contraher, si estos tales incurren la dicha descomunion. La razon de dudar es, porq̃ este en el foro exterior es verdadero contracto matrimonial, y por tal le juzga la Iglesia, luego en el tal caso se incurre la descomunion de la dicha Clementina. En esta dificultad, y por esta razõ algunos Doctores tienen, que en el tal caso en realidad de verdad se incurre la descomunion de la Clementina. Esta sentencia tiene Cayetano. La misma sentencia han de tener otros Doctores, que enseñan con Cayetano que basta ser vno herege exteriormente, aunque no lo sea interiormente para incurrirse la descomunion pues ta contra los hereges.

Cai. 2. 2. q. 11. a. 1. ad 2. & q. 94. a. 1. ad 1.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, y casi cierto, que los tales no incurrẽ descomunion. Esta sentencia tiene Couarruias, y Adriano, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad este tal contracto no es matrimonial, pues falta el consentimiento interior, luego no esta subjecto à la censura Eclesiastica puesta en la Clementina. Esto se confirma: porque el tal contracto no es completo, y perfecto, pues le falta el consentimiento interior.

Couar. sup. 4. Decret. p. 1. ca. 3. §. 2. n. 8. & §. 7. n. 2. Adria. in 4. in materia de matrimon. q. 116.

A la razon de dudar se responde, que en el foro exterior la Iglesia meritamente juzgara al tal por descomulgado; pero en realidad de verdad no esta descomulgado por la razon dicha. Como juzgara por herege, y descomulgado al que en el foro exterior pronunciasse vna heregia, aunque no tuuiesse la tal heregia en la mente; pero en realidad de verdad el tal ni es herege, ni incurre la descomunion puesta contra los hereges.

La tercera dificultad es afin à la passada, si vno de los contrahentes en estos grados prohibidos tuuiesse consentimiento interior, y animo de contraer, y no el otro, si incurririan la tal descomunion.

Cierta cosa es, que aquel que no tiene animo de contraher, no incurre la descomunion, porque no haze contracto matrimonial. Del otro que tiene consentimiento interior, y animo de contraher tiene dificultad. La razon de dudar es, porque este tal no haze contracto matrimonial, porque el contracto matrimonial dize consentimiento de ambas partes: luego no incurre la descomunion. Por esta razon algunos Doctores enseñan, que en el tal caso, el que tuuo consentimiento interior tampoco incurre la descomunion. Esta sentencia es probable. A esta dificultad se responde, ser bien probable que el tal incurre la descomunion. Esta sentencia tienen otros Doctores. La razon es, porque este haze contracto matrimonial, y pone todo lo necessario para el, quanto es de su parte, luego incurre la descomunion. Confirmase, porque el Summo Pontifice en aquella Clementina pretende castigar el pecado grauissimo de contraer matrimonio en aquellos grados prohibidos: y el tal comete el tal pecado interiormente, y exteriormente luego incurre la tal descomunion. Este argumento es tan graue, que haze muy mas probable esta sentencia. A la razon de dudar se responde, que aunque no es contracto matrimonial absolutamente, y de ambas partes, con todo esto el que tuuo cõsentimiento interior, y se caso exteriormente haze de su parte todo lo necessario para el contracto matrimonial: y esto basta para incurrir la descomunion.

La dificultad es, si algunos parientes, ò afines ò otros contenidos en la Clementina se casan de presente, sin parroco, y testigos despues del Concilio Tridentino, si incurren la tal descomunion. La razon de dudar es, porque los tales contrahentes, quanto es de su parte, hazen todo lo necessario para casarse: luego incurren la descomunion. Esto se confirma, porque el no ser valido el matrimonio Clandestino, despues del Concilio Tridentino, no quita que no se incurra descomunion: porque el matrimonio entre los contenidos en la Clementina nunca es valido: luego incurrese en este caso la descomunion.

A esta dificultad se responde q̃ en el tal caso no se incurre la descomunion. La razon es, porque para incurrir esta descomunion es necessario, que aya contracto de matrimonio, como consta de la misma Clementina, y despues del Concilio Tridentino, el matrimonio que se haze sin parroco, y testigos, no es verdadero contracto matrimonial: porque esta irritado, y anulado, como consta de lo arriba dicho, luego no se incurre descomunion. Esto se confirma grauissimamente, porque en la forma exterior no es verdadero contracto de matrimonio, porque le falta aquella condicion necessaria por el estatuto de la Iglesia, luego no se incurre descomunion: porque para incurrirse descomunion es necessario, que en la forma exterior sea verdadero contracto matrimonial. A la razon de dudar se responde, que estos tales no hazẽ todo lo necessario para contracto matrimonial: porque en la forma exterior no ponen la presencia del parroco, y testigos, que es necessario. Lo mismo se responde â la confirmacion.

La quinta dificultad es, si los cõtenidos en la Clementina, contrahen matrimonio por miedo que cae en varõ constante, en el qual caso no es valido el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho positiuo, si incurren la tal descomunió. La razon de dudar es, porque estos verdaderamente hazen contracto matrimonial, y guardã la forma del contracto en la forma exterior: luego incurren la descomunion.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso no se incurre la descomunion. Esto tiene Nauarro, Syluestro, y otros muchos Doctores. La razon es, porque la ley humana, qual es esta no obliga con peligro de la vida, como se dize en la 12. question 96 articulo quarto. Luego el matrimonio contrahido por el peligro de la vida, ò por otro semejante no esta subjecto à descomunió. En algũ caso podria estar subjecto, â descomunió: porq̃ si no ay peligro de vida, ò otro equiualente incurrese la descomunion. Y tambien se incurre alguna vez, porque la ley humana obliga alguna vez con peligro de vida, quando el miedo se pone en menosprecio de la ley Ecclesiastica, como se dize en el mismo lugar. *Naur. in Man. ca. 17. n. 141 Sylu. ver. excom. 9. dub. 5. & v. excom. 5. §. vlti. dub. 14.*

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no se incurre descomunion, porque la ley Ecclesiastica no obliga con peligro de vida.

La sexta dificultad es, de los que contrahen en grado de afinidad, que nace de matrimonio rato, no consumado, si estos tales incurren la tal descomunion. La razon de dudar es, porque aquella afinidad, no es perfecta, como queda dicho arriba. luego no se incurre descomunion. En esta dificultad es sentencia de algunos Doctores, que se incurre descomunion: porque la tal es verdadera afinidad. Y esta sentencia es biẽ probable.

A esta dificultad se responde, ser muy maspro bable, que no se incurre descomunion. La razon es, porque aunque sea assi, que del matrimonio rato no consumado se cõtraya afinidad, pero la tal afinidad, segun la mas probable sentencia no es consumada, y perfecta, sino inciatiua: luego no se incurre esta descomunion, porque la Clementina, como sea riguro sa, se ha de restringir â los grados de afinidad consumada. De lo qual se responde à la razon de dudar.

La septima dificultad es, si los parientes, ò afines, que se desposan por palabras de futuro, y despues de ellas tienen copula carnal con afecto marital, incurren esta descomunion. La razon de dudar es, porque los desposorios de futuro, sobreuiniendo la tal copula hazen matrimonio: luego incurren la tal descomunion.

A esta dificultad se responde, que despues del Concilio Tridentino, no se incurre la tal descomunion. Esto enseña Nauarro. La razon es, por que la descomunion esta puesta contra aquellos que en estos grados prohibidos contrahen matri- *Naua. in Man. ca. 17. n. 141*

matrimonio de presente, y despues del Cōcilio Tridentino los desposorios de futuro con la tal copula no hazen verdadero matrimonio, como queda dicho arriba: luego no se incurre esta descomunion. De lo qual se responde a la razon de dudar Cayetano, y Sylvestro, que tiene lo contrario se entienden antes del Concilio Tridentino.

Cai. ver. excommunicat. ca. 47. Sylu. loc. citat. dub. 6.

La octaua dificultad es, si se incurre descomunion, quando se contrahe con afin ignorantemente. La razon de dudar es, porque el que ignora vinciblemente vna cosa, comete el mismo pecado, que si lo hiziesse à sabiendas: luego incurrese la excomunió, aunque aya de por medio ignorancia. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que la ignorancia del hecho escusa de la tal excomunion, como quando no sabia, que era parienta, ò afin, ò monja; pero la ignorancia del derecho no se escusa de la tal excomunion. Esta sentencia tiene Cayetano en el lugar citado, Sylvestro, y la Glossa sobre aquella Clementina, y otros que refiere Nauarro en el lugar citado. El qual dize que en algun tiempo tuuo el esta sentencia. Esta sentencia no es del todo improbable.

Digo lo primero, que es muy mas probable, que qualquiera ignorancia de hecho, ò de derecho escusa de la excomunion.

De suerte, que si vno se casa en estos grados prohibidos con ignorancia, aunque sea vincible, y crassa, como no sea afectada, no incurre la descomunion. Esta sentencia tiene Nauarro, y la tienen comunmente los Doctores particularmente san Antonino, Cayetano, y Sylvestro. La razon es, porque la Clementina descomulga à los que à sabiēdas se casan en estos grados, y pone aquella particula, scienter, y esta descomunion es irriguroſa: luego no se ha de restringir, sino estenderse à qualquier ignorancia. Esto se confirma: porque como enseña santo Thomas, y los Doctores, la ignorancia ora sea del hecho, ora del derecho, desminuye el pecado: luego razon es que no este subjecto à la misma pena.

Anto. 3. p. tit. 24. c. 36. n. 13. Cai. 1. 2. q. 79. a. 9 Syl. v. ignorantia, dict. 4. D. Tho. 1. 2. q. 74. art. 1.

Digo lo segundo, que si la tal ignorancia es afectada, ora sea del derecho, ora del hecho, se incurre la tal descomunion. Esta sentencia tiene Sylvestro, Cayetano, y la Glossa sobre la misma Clementina. La razon es, porque lo que se haze con ignorancia afectada, es como hazerse à sabiendas: luego incurrese descomunion. Esto se confirma: porque como dize santo Thomas, la ignorancia afectada en alguna manera agraua el pecado, porque le quiere ignorar por hazer aquel hecho, y porque el saberlo no le impida el hazerlo: luego incurrese descomunion.

A la razon de dudar, se responde, q̄ aunque es verdad, que el pecado que se haze con ignorancia vincible, y crassa, sea de la misma especie; pero no es tan graue, como el que se haze à sabiendas. Y por esta razon la Clementina castiga con descomunion à aquellos, que lo hazen à sabiendas, y no à aquellos que lo hazen con ignorancia, sino es afectada.

La nona dificultad es, quando vno al principio del contracto matrimonial, en aquellos grados prohibidos ignoraua el impedimento, y despues vino à entēderle, y saberle, y con todo esso perseuero en el tal matrimonio, ò por mejor dezir amancebamiento. La duda es, si se incurre en este caso la descomunion. Y la razō de dudar es, porque estos tales perseuerādo no cōtrahen de presente: luego no incurren descomunion. En esta dificultad Cayetano en el lugar citado enseña, que en este caso se incurre la descomunion, porque aquel perseuerar à sabiendas en el tal casamiento encierra en si el contracto de matrimonio. Sylvestro en el lugar citado en la question segunda pone duda, si vno se caso con ignorancia, y despues viene la ciencia, y con todo esso cohabitan, y trahe diuersas sentencias. La primera de Iuan Andres, que dize, que en este caso no se incurre descomunion, porque la Clementina no castiga con descomunion la cohabitacion, sino el contracto matrimonial. Y esta sentencia tiene el Cardenal. Verdad es, que pone vna excepcion, sino es, que de nueuo se cassen. La segunda sentencia es, que si cohabitan con afecto marital, incurren esta descomunion, porque parece, que contrahen de nueuo. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores. Estas sentencias concilia Sylvestro, el qual se ha de ver.

A esta dificultad se ha de responder, que despues del Concilio Tridentino, sino bueluen à contraher de nueuo delante del parroco, y testigos, no se incurre la tal descomunion. La razon es, porque no guardan la forma del contracto matrimonial, q̄ esta por el Concilio Tridentino, y assi el perseuerar à sabiendas no tiene razon de contracto matrimonial: luego no se incurre la descomunion. A la razon en cōtrario, y à todas las demas razones de la sentēcia, se responde facilmente de lo dicho.

La dezima dificultad es, si los que contrahen en estos grados, el vno de ellos tan solamente tiene ignorancia, y el otro no, si en el tal caso se incurre la descomunion. La razon de dudar es, porque no contrahen matrimonio à sabiendas: luego no incurren descomunion.

A esta dificultad se responde, q̄ el que tiene ignorancia del tal impedimento, no incurre la descomunion; pero el q̄ contrahe à sabiendas la incurre. Esta es comun sentencia de los Doctores, y assi lo enseña Sylvestro en el lugar citado. La Clementina que explicamos se ha de entenderdesta manera. De lo qual se respōde muy facilmente à la razon de dudar.

La vndezima dificultad es, si el que à sabiendas celebra estos casamientos prohibidos, incurre la tal descomunion.

La razon de dudar es, porque el sacerdote, q̄ assiste à celebrar el matrimonio, no haze nada, segun la mas probable sentencia: luego no incurre descomunion.

A esta dificultad se responde, q̄ sin duda ninguna incurre la descomunion. Esta sentencia tiene Cayetano, y Sylvestro en los lugares

citados, y otros Doctores. Pero hase de aduertir, q̃ debaxo de nõbre de celebrante se entiende el q̃ pone la solẽnidad Ecclesiastica: para lo qual basta que el sacerdote diga las palabras acostũbradas, ô que assista al matrimonio autorizando el matrimonio cõtra derecho. Esto se colige del Derecho en este capitulo citado, al qual se refiere esta Clementina. A la razon de dudar se responde de lo dicho.

Cap fin. de clande stina de sponsat.

La vltima dificultad es, si estos tales se casassen por procuradores, ò por sus parientes, si los procuradores, ò parientes incurririan la descomunion.

A esta dificultad se responde, que no la incurririan. La razon es, porque en aquel lugar tan solamente se descomulgan los contrahentes en aquellos grados prohibidos: y los procuradores no son contrahentes: luego no incurren la descomunion. Esto se ha dicho acerca de aquella Clementina,

Todauia queda vna grauissima dificultad acerca destos impedimentos, y es, si dos se casan entendiendo, que tienen impedimento dirimẽte, como si son afines, ò parientes, si el tal matrimonio sera valido, si en realidad de verdad no tienen tal impedimento. Declaremos esta dificultad con exemplo. Pedro, y Maria se quieren casar, y en realidad de verdad ellos no son parientes, ni afines, ni tienen otro impedimento dirimente, pero ellos creen que le tienen.

La dificultad es, si en el tal caso se casassen, si seria valido el matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que en el tal caso no es valido el matrimonio, porque no puede auer legitimo consentimiento. Esta sentencia tiene Sylueestro, y cita à Hugo, y Archidiacono, y otros, y entre ellos la Summa Angelica. La misma sentencia tiene Nauarro. La razon de esta sentencia es, porque en el tal caso juzga, y tiene por cierto que no es valido el matrimonio, y que es imposible entre ellos el matrimonio por auer impedimento dirimente: luego no puede tener legitimo consentimiento. Porque la voluntad no puede querer lo que el entendimiento juzga ser imposible. A esta dificultad digo lo primero, que si los contrahẽtes piensan, que tienen algun impedimento dirimente, pero no lo piensan ciertamente, sino con duda, bien pueden tener legitimo consentimiento, y hazer legitimo matrimonio. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, La razon es clara, porque en el tal caso no tienen por cierto, que el matrimonio es imposible, y que no es valido: luego pueden tener legitimo consentimiento.

Sylu. ver. matri. 8. q. 13. dicto 5.

Naua. in Man. c. 22. n. 43.

Digo lo segundo, que aunque la sentencia citada tenga alguna probabilidad, mucha mayor probabilidad tiene la contraria sentencia. Esta sentencia tiene la Summa Rosela, y Couarruuias, el qual cita al Maestro Soto. Pruebase lo primero del Derecho, en el qual se determina, que de los desposorios puros, y ciertos, aunque aya impedimento de consanguinidad, ò afinidad, ò por otro camino, no sean validos, como no sea por defecto de consentimiento, nace eficaz impedimento, estando en derecho antiguo. En lo qual claramente se significa, que puede auer legitimo consentimiento, aunque aya de por medio impedimento dirimente, y aunque se entienda ciertamẽte, que lo ay. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio, que se haze por miedo, que cae en varon constante es inualido por derecho positiuo, como queda resuelto arriba, y puede auer legitimo consentimiento entre los tales: porque sino pudiesse auer consentimiento, en el tal caso seria inualido el matrimonio, por fuerça, y virtud del derecho natural, luego no obstante, q̃ tengan por cierto, que tienen impedimento dirimente, pueden tener legitimo consentimiento. De lo qual se responde à la razon de dudar, que aunque es verdad, que juzgan, y tienen por cierto, que tienen impedimento dirimente, con todo esso pueden tener consentimiento, el qual de si es suficiente para hazer matrimonio, desuerte que quanto es de su parte le quieren celebrar, si es posible, por lo qual el cõsentimiento no va à lo imposible. El exemplo es claro, en lo que deziamos acerca de la Clemẽtina, *de consanguinitate, & affinitate*, que puedẽ dos quererse casar en grados prohibidos, y incurren la tal descomunion. Estos tales tienen el consentimiento, que de su naturaleza es suficiente.

Cou. c. 3. §. 7. n. 2. Sot. in 4. d. 17 q. 1. a 3. & d. 29 q. 2. a. 2. & 1. 35 q. 7. ar. 2. ad 3.

Cap. 1. de sponsalib. & matri. in 6.

Dezimasexta cõclusion, para deshazer el matrimonio celebrado entre parientes, ò afines, se ha de proceder por via de testigos. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y entre ellos el Maestro Soto, Sylueestro, y Couarruuias. La razon es, porque en todas las demas causas, se procede por via de testigos: luego en esta causa se ha de proceder por via de testigos, porque es la misma razon.

D. Tho. in addit. q. 56. a. 10. & 11. Sot. in 4. d. 41. q. vnic. ar. 5. Syl. v. matrim. 9 & 10. Cou. tom. 4. p. 2. c. 8. §. 12.

Acerca desta conclusion es la primera dificultad, si se puede reuelar el sigilo de la confession en el juyzio exterior para probar, que es matrimonio, ò que no lo es. Sea el caso, que ay dificultad en el foro exterior de vn matrimonio, si es valido, ò no es valido. La dificultad es, si podra vno que sabe algo desto en confession reuelarlo en el juyzio exterior. La razon de dudar es: porque muchas vezes acontece, que en el foro exterior se da por matrimonio el que no lo es, y al contrario: luego para euitar este grauissimo mal, que toca en la conciencia licito sera reuelar el sigilo de la confession. En esta dificultad Couarruuias en el lugar citado en el §. no refiere algunos Canonistas, que afirman que en el tal caso se puede reuelar en el juyzio exterior el secreto de la confession, y trahen vna glossa.

Cap. tuanos, de sponsalib.

A esta dificultad se ha de responder, que en ninguna manera es licito. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, como lo diximos en la primera parte de la Summa en la materia de confession. La razon es, porque lo que sabe el sacerdote en la confession no lo sabe como hõbre sino como Dios, luego no es licito reuelarlo en el juyzio exterior en el tribunal de hom-

hombres. A la razon de dudar se responde facilmente, que para euitar aquel mal no se ha de hazer otro mayor, qual es reuelar la confesion.

De lo qual se sigue lo primero, que si el sacerdote en el foro exterior delante del juez reuela el sigilo de la confesion en aquel tribunal, no se le ha de dar credito ninguno. Esto enseñan muy graues Doctores Iuristas, q̃ cita Couarruuias en el lugar citado. La razon es, porque la ciencia que tiene este sacerdote de lo q̃ oyo en confesion, y el tribunal humano son de diuersa orden, y de diuersa razon: luego en el tal tribunal humano no se le ha de dar credito â lo que sabe, no como hombre, sino como Dios, desuerte, que el tribunal de la confesió, y el exterior no tienen ningun orden, y connexion entre si, ni del vno, se ha de acudir al otro.

Sigue se lo segundo, que el confessor, que sabe en confesion algun impedimento, que dirime el matrimonio, aunque mas le pregunte el juez, no ha de responder. Antes se auia de indignar contra el juez, que preguntasse de lo q̃ sabe en confesion, y reprehenderle grauemente. Si es el proprio parroco, y sabe en confesió el impedimento que ay que dirime al matrimonio, si sus subditos le piden que los case, y no tiene orden ni remedio otro alguno ha de assistir al matrimonio, y velarlos, porq̃ como queda dicho en ninguna manera puede reuelar el impedimento, que sabe en la confesion.

Sigue se lo tercero, que en las causas matrimoniales, y en otras causas no se ha de proceder del foro exterior al foro de la conciencia ni al contrario. Los juezes en el foro exterior han de juzgar segun lo alegado y probado no teniendo atencion a otra sciencia alguna, sino es a la sciencia publica. En lo que toca a lo que suelen hazer los juezes Ecclesiasticos en las causas matrimoniales, que mandan a las partes, o alguna de las partes, que se confiessen con tal, o tal confessor docto, y prudente seria mal hecho, si los tales juezes pretendiessen de la confesion sacar algo, que perteneciesse al foro exterior, para pronunciar la sentencia: porque no tienen connexion ninguna, como ya queda dicho. Pero si los tales juezes tan solamente pretenden, que las partes se pongan bien con Dios, y que miren por su conciencia, y mirando por ella digan su dicho verdaderamente, no es mal hecho, antes es buen consejo. Solamente tiene vn inconueniente, y no pequeño, que es dar ocasion à los penitentes para que cometan muchos sacrilegios en la confesion, y que mientan en ella.

A la razon de dudar se responde, que no es inconueniente que en el foro exterior se de por matrimonio el que en realidad de verdad no lo es, ô al contrario. Porque por el mismo caso, que el juez deue seguir los testimonios de los nombres, que son falaces, se sigue este inconueniente.

La segunda dificultad es del matrimonio, el qual segun lo alegado, y probado en el foro exterior se sentencia por valido, no lo siendo en realidad de verdad.

La duda es, si los tales q̃ juzgan por casados no lo siendo, podrã estar al matrimonio, y â sus leyes, y tener copula conjugal. La razõ de dudar es, porque como enseña S. Thomas, licito es matar al innocente quando en el foro exterior segun lo alegado, y probado se juzga mal hechor: luego licito es en el tal caso vsar del matrimonio, porque es la misma razon. *D. Tho. 2. 2. q. 67. art. 2.*

A esta dificultad digo lo primero, que los tales que en el foro exterior, segun lo alegado, y probado juzgan por casados, no lo siendo en realidad de verdad en ninguna manera pueden tener copula carnal, y si la tienen sera pecado mortal. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque no ay verdadero matrimonio entre los tales, como lo suponemos: luego la tal copula es ilicita. Esto se confirma, porque en realidad de verdad la tal sentencia es injusta, aunque segun lo alegado y prouado sea justa: luego no haze valido el matrimonio, y por consiguiente la copula es ilicita.

De lo quel se sigue, que aunque se ponga en la sentencia pena de descomunion latæ sententiæ, no es licito tener copula carnal. La razon es, porque como dizen los Theologos, en la materia de descomunion, si es injusta en realidad de verdad, aunque este puesta segun lo alegado, y aprobado no tiene fuerça ninguna. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, Cayetano, y Syluestro. *Sot. in 4. d. 22. q. 1. a. 3. Caiet. in 2. 2. q. 70. art. 4. ad 2. Syl. v. matri. 8. dub. 3.*

Digo lo segundo, que despues de la sentẽcia del juez dada segun lo alegado, y probado los tales dados, y juzgados por casados en la forma y figura exterior, se han de auer como si lo fueran, en quãto fuere possible, sin ofensa de Dios, morando juntamente, y haziendo otras cosas, que pertenecen â la forma exterior del matrimonio. Pero todo esto han de hazer sin ofensa de Dios. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque si estos no obedeciessen à la sentencia del juez, que manda esto so pena de descomunion latæ sententiæ, seguir seia gran escandalo: luego obligados estan à guardar la tal forma.

A la razon de dudar se responde, que no es la misma razon del vn caso, que del otro. La razon de diferencia es, porque para la paz de la Republica es necessario matar al innocente en el tal caso; pero para la paz de la Republica no es necessario, que los tales casados tengan copula conjugal: porque la copula conjugal se tiene en oculto, y en secreto, y el matar al innocente se ha de hazer en publico. Por lo qual basta para la paz de la Republica, que los tales sentenciados por casados en la forma exterior, se ayan como tales.

Acerca desta resolucion es la dificultad, quãdo el juez manda so pena de descomunion latæ sententiæ, que hagan vida maridable, y que paguen el debito conjugal, y en el tal caso se siguen muchos inconuenientes sino tienen copula conjugal: luego licito sera tenerla.

A esta dificultad se ha de responder, que aun que lo mande el juez so pena de descomunion latæ sententiæ, no han de obedecer à la tal sentencia. Porque la tal copula intrinsecamente es ilicita, y fornicaria: y aunque se sigan grandes inconuenientes no es licito tener la tal copula. Porque para euitar inconuenientes no se han de hazer cosas que sean intrinsecamente malas.

Otra dificultad puede auer acerca desto mismo, que se deue hazer, quando vuiesse peligro moral de incontinencia de cohabitar juntamẽte, y por otra parte el juez mãda so pena de descomunion latæ sententiæ, que cohabiten: porque si en el tal caso no cohabitan seria grande el escandalo. Luego estan obligados à cohabitar.

A esta dificultad se responde, que no estan obligados à cohabitar, ni pueden viuir juntamente: porque la cohabitacion junta con el peligro moral de llegar à la muger que no es suya, es intrinsecamente mala: luego en el tal caso en ninguna manera es licito que viuan juntos: porque el que ama el peligro perecera en el. En este caso el remedio sera yrse muylexos, y si esto no puede hazer, deue sufrir con paciẽcie la descomunion, y parecer descomulgado en el foro exterior, antes que cohabitar: y en el tal caso el no es causa del escandalo.

Finalmente de la resolucion desta dificultad se resuelue otra duda, y es quando el matrimonio en realidad de verdad es valido, y en el foro exterior, segun lo alegado, y probado lo dã por ninguno.

A esta dificultad se ha de dezir como à la passada. En este caso es muy mas facil el remedio: porque pueden consentir de nueuo in facie Ecclesiæ, y assi quedaran casados.

Cap. XVI. Del impedimento de la publica honestidad.

D. Tho. in 4. d. 41. q. 1. a. 4. Sot. ibid.

DESTE impedimento se ha de ver à santo Thomas, y al Maestro Soto, y yo dixe algunas cosas en el capitulo passado, desde la conclusion septima, por algunas Conclusiones.

Primera conclusion. El impedimento de la publica honestidad dirime el matrimonio, que se contrae. El exemplo es. Desposose vno por palabras de futuro con vna muger, y antes que se casse murio ella, ô el: en este caso por razon deste impedimento, quedando el viuo no puede casarse con las parientas della, hasta cierto grado, ni ella quedando viua, con los deudos del en cierto grado. Esto enseña santo Thomas y Soto en el lugar citado, y Couarruuias, y fray Martin de Ledesma, y fray Bartolome de Ledesma. Prueuase del Derecho en el capitulo, ad audientiam, de sponsalibus, en el qual se determina esta verdad. La razon desta conclusiõ es la publica honestidad como lo dize el nombre del impedimento. Esta conclusion se entiẽde, aunque no aya auido entre ellos copula carnal: porque si la vuiesse auido, de la tal copula naceria impedimento de afinidad.

Couar. 2. p. de sponsa. c. 6. §. 2. Mart. de Ledes. in 2. p. 4. 4. 57 art. 5. Ledesma diffi. 43.

Segunda conclusion. Este impedimento de la publica honestidad nace de los desposorios legitimamente contrahidos: desuerte, que sino son contrahidos legitimamente no son desposorios, y assi no nace el tal impedimento. Esto enseña santo Thomas, y los Doctores comunmente que enseñan que quãdo los desposorios son nulos no nace dellos impedimento. Prueuase esta conclusion, lo primero del Concilio Tridentino, que determina que de los desposorios, que no son validos no nace el tal impedimento. La razon es clara, porque el derecho solamente determina, que de los desposorios nace impedimento: y quando no son legitimamẽte contrahidos, en realidad de verdad no son verdaderos desposorios: luego dellos no nace el impedimento de la publica honestidad.

D. Tho. in 4. d. 4. q. 2. ad 3. Con. Tri. sessi. 24. cap. 3.

De lo qual se sigue, q̃ si los desposorios son invalidos por falta de edad, ò por no tener los desposados vso de razon no causan impedimẽto alguno, pues no valen por defecto de consentimiento.

La dificultad puede ser, quando se desposan dos parientes, ò afines dentro del quarto grado, con condicion si el Papa dispensare. La dificultad es, si de los tales desposorios nace, y procede impedimento de publica honestidad. La zon de dudar es, porque conforme à vna sentẽcia muy probable, los tales son verdaderos desposorios: luego dellos se contrahe impedimento de publica honestidad.

A esta dificultad se responde, que de ninguna manera se contrae impedimento de publica honestidad. La razon es, porque son desposorios condicionatos, y no absolutos: luego no nace dellos el tal impedimẽto. Lo qual esta declarado muy à la larga en el capitulo passado.

La segunda dificultad es de los desposorios, que en la forma exterior son verdaderos desposorios, pero por falta del consentimiento interior no son validos: si los tales desposorios causan el impedimento de la publica honestidad. La razon de dudar es, porque la Iglesia no puede juzgar de lo oculto, luego presume ser verdadero desposorio, y que tuuo verdadero consentimiento. Esto se confirma, porque de otra suerte, si el tal desposado se casasse con vna hermana de aquella, con quien estuuo desposado en la forma exterior, se causaria grande escandalo: luego el tal desposorio causa publica honestidad. En esta dificultad Sylvestro, fray Bartolome de Ledesma, y Paludano tienen, que de los tales desposorios procede la publica honestidad, Lo mismo tiene el Padre fray Manuel Rodriguez. El qual dize, que quando el Concilio Tridentino determina, que de los desposorios de futuro, que no son validos no nace impedimento de publica honestidad no se ha de entender de los que no son validos por falta de consentimiento, sino por otros impedimentos de derecho.

Syl. verb. affinitas Led. diffin. 43. Palu vbi su. Rod. in sum. tom. 1. c. 231.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ de los tales desposorios en ninguna manera procede el

Conc. Triden. sess. 24. c. 3. el tal impedimento. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, como queda dicho arriba. Prueuase del Concilio Tridentino, en el qual se determina, que de los desposorios, que son inualidos no procede impedimento de publica honestidad, y ningunos ay tan inualidos como los que son inualidos, por falta de consentimiento: luego de los tales desposorios no procede el impedimento de la publica honestidad. Lo segundo se prueua, porque si el matrimonio tan solamente rato fuesse inualido por falta de consentimiento en realidad de verdad del tal matrimonio no procederia impedimento alguno: luego si los desposorios son inualidos por falta de consentimiento dellos no procede impedimento de publica honestidad. Esto se confirma, porque estos tales no son verdaderos desposorios, sino fingidos: luego dellos no puede proceder tal impedimento, como del matrimonio fingido no puede nacer impedimento ninguno. Son tan fuertes razones, que la contraria sentencia no me parece probable.

A la razon de dudar se responde, que la Iglesia en el foro exterior juzga ser verdaderos desposorios, y por consiguiente auer impedimento de publica honestidad: pero en hecho de verdad no ay desposorios, ni tal impedimento. A la confirmacion se responde, que es verdad que causaria escandalo en el foro exterior el casarse con vna hermana de aquella con quien se desposo sin consentimiento: porque en lo exterior todos juzgan ser verdadero desposorio.

Tercera conclusion. El impedimento de publica honestidad, que nace de los desposorios de futuro absolutos, y no condicionados no passa del primer grado, de suerte que no impide ni dirime en todos los demas grados, sino tan solamente en el primero. Esta conclusion se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino. De suerte que la desposada, que queda viua no se puede casar con tres maneras de personas, y si se casa no vale el matrimonio, conuiene a saber, con el padre, hijos, y hermanos, del desposado, que estan en primer grado, y con los demas licito es el matrimonio y valido.

La dificultad podria ser, si este impedimento en los demas grados, a que se estendia antes del *Conc. Trident. sess. 24. ca. 3.* Concilio Tridentino, ya que no dirime el matrimonio, si lo impide.

La razon de dudar es, porque parece, que el Concilio Tridentino solamente quito el tal impedimento en los demas grados, quanto al dirimir.

A esta dificultad se ha de responder, que en los demas grados de qualquiera linea, que sean no impide de suerte, que licitamente se pueden casar en el tal grado, o grados, porque el Concilio Tridentino totalmente quito el tal impedimento en los demas grados. De lo qual se responde a la razon de dudar.

La segunda dificultad es, si los padres prometen casamiento por sus hijos, si de la tal promessa nace impedimento de publica honestidad.

A esta dificultad digo lo primero, si los padres prometen casamiento por sus hijos, quando son menores de siete años no nace desta promessa impedimento de publica honestidad, ora sepan la promessa los hijos, ora la ignoren. La razon es, porque entre los tales no puede auer verdadero desposorio, pues no tienen la edad necessaria para contraher desposorios, luego no nace impedimento de publica honestidad, porque el impedimento de publica honestidad tan solamente nace y procede del verdadero desposorio de futuro. Esto enseñan comunmente los Doctores.

Digo lo segundo, que si los padres, prometen casamiento por sus hijos mayores de siete años, que tienen vso de razon estando ellos presentes, y no contradiziendo, nace este impedimento. Esto se prueua, lo primero del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua con razon: porque en el tal caso es verdadero desposorio, porque no contradiziendo los hijos consienten: luego del tal desposorio procede el impedimento de la publica honestidad. Lo mismo es, quando otros deudos responden por ellos estando presentes, y no contradiziendo, o estando ausentes y notificandoles, como estan desposados, o hecha promessa por ellos, y y no contradiziendo. Esto enseña Syluestro, y es la misma razon. Pero aduiertase, que sino se acordaren los padres auerlo notificado a los hijos, y no saben si lo han sabido por otra via, entonces deuen ser preguntados los hijos con cautela. Y si dixeren que si, hasele de dar credito: principalmente, si muerto vno dellos, el que queda viuo dessea casar con la hermana de la difunta. Porque en este caso ya que habla contra si, se le deue de dar credito, como lo enseñan comunmente los Doctores. Todo lo demas tocante al impedimento de la publica honestidad, q̃da dicho muy a la larga en el capitulo passado.

Cap. vnico. de sponsa. impub. lib. 6.

Syl. ver. matrim. p. 7.

Doctores in cap. attestante, de sponsalibus.

Cap. XVII. Del impedimento dela cognacion espiritual.

PRimera conclusion. Cognacion espiritual es vn vinculo, contrahido entre los fieles del recibimiento de los sacramentos, que tiene fuerça de la institucion de la Iglesia. Esta difinicion se colige de la doctrina de Santo Thomas, y tienenla todos sus discipulos, y muy particularmente Syluestro. Declaremos esta difinicion, aduirtiendo con la doctrina de Santo Thomas, que bien assi, como por la generacion carnal se recibe el ser natural: assi tambien por los sacramentos se recibe el ser de la gracia. Por lo qual como se contrahe vinculo carnal por la generacion carnal, assi tambien por el recebir los sacramentos, se contrahe vinculo espiritual: y por razon deste vinculo nace respecto de superioridad, y interioridad y amistad entre ellos. Y por esta razon la cognacion espiritual es impedimento para contraher matrimonio: de suerte que se causa este vinculo, y impedimento del recebir los sacramentos.

Cognatio spiritualis, est vinculum ex susceptione sacramentorũ inter fideles contractũ ex Ecclesiæ institutione vim habens. D. Tho. in add. q. 65. art. 1. Syl. ver. cognatio spiritual.

De lo qual se sigue, que si vno por error, o de

induſtria ſe boluieſſe a baptizar, en el tal caſo no reſultaria eſte vinculo y impedimento, porque en realidad de verdad no recibe verdadero ſacramento: porque el ſacramento del baptiſmo no es iterable, como queda dicho arriba en la primera parte de la ſuma. Aduierraſe: que bien aſsi como el vinculo de la conſanguinidad no ſe halla ſino entre perſonas, que tienen el fundamento del origen carnal, aſsi tambien eſte vinculo, y lazo no ſe halla, ſino entre los fieles baptizados, y engendrados por Chriſto, mediante el ſacramento. De lo qual ſe ſigue, que ſi vn infiel, o algunos fieles catechumenos baptizan, aũ que deſpues ellos miſmos ſe baptizen no tienẽ impedimento entre ſi. Eſto enſeña Santo Thomas, y Syluestro, y el Maeſtro Soto. Tambien ſe ha de ver Couarruuias, y Nauarro, y Cayetano. Verdad es, que no ay texto, que diga eſto, pero todos eſtos Doctores trahen la miſma razon: y es que el que no tiene vida eſpiritual, no puede participar parenteſco eſpiritual. Tambien, porque eſte es impedimento hecho por fuerça, y virtud de la Igleſia: luego no puede obligar a aquellos, que eſtan fuera de la Igleſia, y anſi ſe declara aquella particula, entre los fieles baptizados.

D. Thom. ar. 3. ad 3. & ar. 4. ad 4. in q. cita. Syluest. ver. matrim. 8. dict. 1. Sot. in 4. d. 41. q. 1. Couar. sup. 4. Decre. ca. 6. §. 4.

En la vltima particula ſe declara, que eſte impedimento es de derecho poſitiuo Eccleſiaſtico, que tiene algun fundamento en el diuino. Y deſta inſtitucion ſe ponen algunas razones en mi tratado de matrimonio. De lo qual ſe colige, que el Papa puede diſpenſar en eſte impedimento,

Nauar. in Man. ca. 22. au. 41 Caiet. ver. matrim. Tract. de matrim. pag. 475.

Segunda concluſion. Si la cognacion eſpiritual antecede al matrimonio, impide y dirime el matrimonio, de ſuerte que el matrimonio, que ſe haze deſpues no es valido. Eſta concluſion tienen todos los Doctores citados. Prueuaſe del derecho, en el qual ſe determina eſto.

Cajet. ver. de cognatione ſpirituali &c. 1. 30. q. 1.

Tercera concluſion. Si la cognacion eſpiritual ſobreuiene al matrimonio, ya contrahido, no dirime el matrimonio: pero el que tiene culpa no puede pedir el debito, pero eſta obligado a pagalle, como queda dicho de la afinidad. Eſta concluſion tienen todos los Doctores citados. Prueuaſe de los miſmos derechos alegados en la concluſion paſſada, en los quales ſe determina eſta verdad.

Quarta concluſion. La cognacion eſpiritual, que ſe contrahe en caſo de neceſsidad deſpues de cõtrahido el matrimonio no impide el acto matrimonial. El exemplo es, quando el padre baptiza al hijo en el articulo de la muerte, y no ay otro que le baptize. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, en el lugar citado, y Syluestro y el Maeſtro Soto en el articulo primero, y Nauarro. Prueuaſe lo primero del derecho en el qual ſe determina eſta verdad. La razon es, porque el no poder vſar del matrimonio deſpues de legitimamente contrahido es vna manera de pena: luego no ſe ha de impedir el vſo del matrimonio ſin culpa. Y en el tal caſo no vuo culpa alguna, como es coſa notoria: luego no impide el vſo del matrimonio. De ſuerte q̃ en el tal caſo libremente puede no ſolamente pagar el debito conjugal, ſino tambien pedirle.

Nauar. in Man. ca. 16. n. 34. Cap. ad limina. 30. q. 1.

La primera duda es, quando vno baptiza a ſu hijo en caſo de neceſsidad, el qual vuo de fornicacion, ſi ſe podra caſar con la madre del tal hijo (hablo de la neceſsidad, quando no ay otro, que le baptize, eſtando en el articulo de la muerte.) La razon de dudar es, porque eſte eſtaua obligado por precepto diuino a baptizar el tal niño: luego por baptizarle no le han de priuar del derecho, que tenia para caſarſe con ſu madre. Eſto ſe confirma: porque, ſi el padre baptiza a ſu hijo auido de ſu muger, puede muy bien pagar, y pedir el debito conjugal, y no queda priuado del vſo matrimonial: luego tampoco en nueſtro caſo quedara priuado del derecho, que tenia a caſarſe con la madre. En eſta dificultad el Maeſtro Soto en el lugar citado en el articulo primero queda como dudoſo: y dize, que muchos Iuriſtas dudan en lo que toca a eſte punto, y que ſe auia de conſultar el Sumo Pontifice.

A eſta dificultad ſe reſponde, que en eſte caſo no ſe puede caſar con la madre: y ſi ſe caſa el matrimonio no es valido. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y el Maeſtro Soto parece que inclina en eſta ſentencia, y cita por ella a Paludano. Prueuaſe lo primero del derecho capitulo primero de cognatione eſpirituali in ſexto, adonde ſe determina que la cognacion eſpiritual impide, y dirime el matrimonio, que ſe contrahe deſpues: y no ſaca otro caſo, ſino quando vno en caſo de neceſsidad baptiza a ſu hijo, y de ſu muger, como conſta del capitulo, ad limina, luego fuera de eſte caſo impide y dirime el matrimonio. Eſto ſe confirma de la razon de aquel capitulo: porque dize, que no ſe ha de priuar del derecho, que tiene al vſo matrimonial el caſado por obra buena: y en nueſtro caſo no corre eſta razon como es notorio, porque aun no eſtan caſados: luego en el tal caſo no vale el matrimonio.

Nauar. in Man. ca. 22. n. 34. art. 2.

A la razon de dudar ſe reſponde: que aunque eſte obligado de derecho diuino a baptizar a ſu hijo, con todo eſſo pudo la Igleſia quitarle, que no ſe caſaſſe con la madre: como puede quitar al juez que no ſe ordene, quando mata a alguno aunque eſte obligado debaxo de precepto, a quitarle la vida. Y eſto hizo la Igleſia para que la amiſtad ſe eſtendieſſe a otros muchos. A la confirmacion ſe reſponde, que ay muy grande diferencia entre el vn caſo, y el otro. Porque deſpues de auer contrahido el matrimonio tiene derecho para pedir el debito conjugal, del qual derecho no le han de priuar ſin culpa ſuya: y en aquel caſo no ay culpa ninguna, ſino merito. Pero antes de contrahido el matrimonio no tiene derecho ninguno para contraher con eſta muger, o con aquella: por lo qual ſin culpa ninguna ſuya pudo la Igleſia impedir y dirimir el tal matrimonio, para que ſe eſtendieſſe mas la amiſtad.

Toda via queda vn poco de dificultad acerca de eſto meſmo, ſi el tal hombre, que baptizo a ſu hijo auido de la muger por fornicacion, ſi

boluieſſe

boluieſſe a tener copula carnal con ella ſi ſeria inceſto,o ſimple fornicacion.

A eſta duda ſe reſponde,que ſin duda ninguna ſeria inceſto:porque la tal muger tiene cognacion eſpiritual con el,luego la copula carnal ſera inceſtuoſa.

La ſegunda dificultad es, ſi el varon baptiza el hijo de ſu muger, y no ſuyo en extrema neceſsidad ſi puede vſar del matrimonio,no ſolamente pagando el debito conjugal, ſino tambien pidiendole.La razon de dudar es, porque contrahe cognacion eſpiritual con ſu muger: luego no puede pedir el debito conjugal.

A eſta duda ſe reſponde,que puede muy biẽ pedir el debito conjugal. Eſto tiene el Maeſtro Soto, y Nauarro en el ſegundo lugar citado. Prueuaſe de la razon de aquel capitulo, ad limina: porque no ſe ha de priuar del derecho, que tenia a pedir el debito conjugal ſin culpa ſuya: y en el tal caſo no vuo culpa ſino merito:luego no queda priuado del tal derecho.

A la razon de dudar ſe reſponde,que aunque contrahe cognacion eſpiritual no queda priuado de pedir el debito conjugal,por la razon dicha.Y aunque eſte caſo no eſte exceptado en el capitulo,ad limina formalmente, eſta exceptado virtualmente,porque es la miſma razõ, que del caſo,que ſe pone alli.

La tercera dificultad es,ſi la cognacion eſpiritual ſe contrahe fuera del caſo de neceſsidad: pero por ignorancia de la obra de que ſe contrahe,ſi puede no ſolamente pagar el debito conjugal, ſino tambien pedirle. El exemplo es, ſi vno baptiza el hijo ſuyo,y de ſu muger, e ignora ſer ſuyo,o de ſu muger, la duda es, ſi podra pedir el debito conjugal.La razon de dudar es, porque en el derecho ſe difine, que los que recibieron ſus proprios hijos del baptiſmo ignorãdolo no han de boluer al proprio vſo matrimonial,luego lo miſmo ſe ha de dezir ſi baptiza ſu proprio hijo ignorando.

Cap. peruenit ad nos 30. q. 1.

A eſta dificultad,digo lo primero,que ſi la ignorancia es inuincible,de ſuerte que hizo toda ſu diligencia para no baptizar ſu proprio hijo, no queda priuado del derecho que tenia de pedir el debito conjugal,ſino que puede muy biẽ pedirle.Lo miſmo ſe ha de dezir ſi con la miſma ignorancia recibieſſe del baptiſmo a ſu proprio hijo.Eſto enſeña el Maeſtro Soto,y Syluеſtro en los lugares citados, y todos los Iuriſtas, particularmente Nauarro,el qual cita a Paludano. La razon es: porque eſto eſta determinado en derecho,y la razon da el miſmo derecho por que no ſe ha de priuar del derecho que tenia a pedir el debito conjugal,ſin culpa ſuya, y en el tal caſo no vuo culpa ninguna pues vuo ignorancia inuincible:luego, &c.

Nauar. in Man. ca. 16. n. 33. cap. ſi vir de cognatione ſpirituali.

Aduiertaſe,que ſi en eſte caſo los pueden induzir a que guarden continencia,es bien induzirlos y amoneſtarlos, como lo dize el capitulo,ſi vir. Digo lo ſegundo. Si la ignorancia es culpable, aquel por cuyo acto ſe contrahe la cognacion eſpiritual queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal: de ſuerte, que no puede pedir, pero eſta obligado a pagar el debito conjugal.Eſta concluſion ſe prueua del miſmo capitulo,ſi vir. En el qual ſe dize,que ſi lo hizieron por ignorancia,la ignorancia los eſcuſa.En lo qual ſe vee claramente,que habla de la ignorancia que eſcuſa,y no de la culpable.Eſto ſe confirma porque auiendo ignorancia culpable,hay pecado, y por conſiguiente por el tal pecado le pueden priuar del derecho de pedir el debito.

A la razon de dudar ſe puede reſponder que aquel texto eſta reuocado por el capitulo ſi vir, o tambien ſe puede dezir, que habla quando la ignorancia es culpable.

La quarta dificultad es. Si la cognacion eſpiritual ſe contrahe de malicia fuera de caſo de neceſsidad,ſi puede pedir el debito a aquel por cuya obra ſe contrahe. El exemplo es, ſi vno por malicia baptiza ſu proprio hijo, o lo recibe del baptiſmo.

En eſta duda,en nombre de malicia ſe entiende quando ſe haze en fraude del matrimonio. La duda es,ſi el tal puede pedir el debito. La razõ de dudar es porq̃ en aquel capitulo, ſi vir, ſe determina,que ſi lo hazen de malicia, no les ha de fauorecer la fraude y engaño:luego en el tal caſo,no quedan impedidos,para pedir el debito conjugal.

A eſta duda ſe reſponde, que el que de malicia en fraude del matrimonio haze alguna obra,de la qual ſe contrahe cognacion eſpiritual pierde el derecho de pedir el debito conjugal; de ſuerte, que eſte tal no puede pedir el debito conjugal.Eſta reſolucion es contra algunos Iuriſtas:pero tienenla comũmente todos los Doctores,particularmente Santo Thomas, Syluеſtro,Nauarro,Palude.Prueuaſe, lo primero del derecho, en el qual ſe determina, que eſte tal queda priuado del derecho de pedir el debito,y tambien pierde el derecho de caſarſe con ſegũda muger, ſi muere la primera. Lo ſegundo ſe prueua del miſmo derecho,adonde ſe determina,que ſi el marido en fraude del matrimonio hizo que vn pariente ſuyo tuuieſſe copula con ſu muger,queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal:luego lo miſmo ſera en nueſtro propoſito:porque es la miſma razon. Pero aduiertaſe, que eſta obligado a pagar el debito conjugal,ſi ſe lo piden como ſe dize en el capitulo, ſi vir, porque la parte inocente no ha de quedar priuada de ſu derecho,por la malicia de la otra parte.

D. Tho. in addit. q. 36. ar. 1. Sylu. ver. matrimo. 8. q. 7. Nauа. in Manual. cap. 16. n. 33. Palud. in 4. diſt. 32. q. 1. ar. 1. cap. de eo, 30. q. 1. Cap. diſcretione, de eo, qui cognouit conſan. vxoris.

A la razon de dudar ſe reſponde, que al tal no le fauorece la malicia, porque eſta obligado a pagar el debito.

De lo qual ſe ſigue, que ſi ambos a dos por malicia en fraude del matrimonio hizieron alguna obra,de la qual ſe contrahe cognacion eſpiritual,ambos a dos quedan priuados del derecho de pedir el debito conjugal:pero quedan obligados a pagar el debito conjugal.

Cap. 1. de cognatione ſpirituali, in 5. 32. q. 1. ca. ſi quis filia ſuam

Quinta cõcluſion. Eſta cognacion eſpiritual tan ſolamente ſe contrahe por el baptiſmo,y cõfirmacion. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas,y ſus diſcipulos en la queſtion citada,en el articulo ſegundo,y todos los Theologos, y Iuriſtas

ristas citados, y todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho. La razon es, porque el baptismo es vna manera de generacion, y el sacramento de la confirmacion no es otra cosa, si no vna confirmacion desta regeneracion.

La duda es, si por el catechismo se contrahe cognacion espiritual. A esta dificultad se ha de responder, que del catechismo no nace impedimento de cognacion espiritual, que dirima el matrimonio, pero impide. Esto se determina en el derecho. La razon es, porque el catechismo es vna profesion del baptismo futuro: y bien assi como en los desposorios ay promission del matrimonio, y por esta razon en los desposorios no se contrahe impedimento de afinidad, sino otro afin, que es publica honestidad, assi tãbien en el catechismo no se contrahe impedimento de cognacion espiritual, sino otro impedimento afin a este, que impide.

Cap. per catechismũ de cognatione spirituali, in 6.

Toda via queda dificultad, si impide el matrimonio debaxo de pecado mortal.

A esta duda se responde, que quiça no impide el matrimonio debaxo de pecado mortal, como lo dize Cayetano in suma, verbo matrimonium. De lo qual infiere Couarruuias, y otros muchos, que si se pide dispensacion de algun impedimento, que irrita el matrimonio, auiendo juntamente impedimento de catechismo, y no se haze mencion del tal impedimento de catechismo la dispensacion es irrita, y nulla. La razon es, porque se juntan dos impedimentos, el vno dirimente, y el otro impediente, y no se haze mencion al Papa, sino tan solamente del vno.

Couar. loco cita. n. 12.

La segunda dificultad es, si se contrahe cognacion espiritual por otros sacramentos, que dirima, o impida.

A esta duda se responde, que no. Esta doctrina, es de Santo Thomas, y todos sus discipulos. El exemplo es de vn hijo de vn sacerdote, el qual puede contraher con aquella, que confesso su padre. Prueuase, porque assi se determina en derecho. Lo segundo se prueua, porque ningun otro sacramento es generacion, o confirmacion della: luego por ningun otro sacramento se induze cognacion espiritual. Esto se confirma: porque no ay derecho ninguno, que diga que de los demas sacramentos nace impedimẽto de cognation espiritual

Cap. quãuis nõ pateres, de cognat. spirituali, in 6.

La tercera dificultad es, si del sacramento de la penitencia nace algun vinculo, o cognacion espiritual, por razon del qual sea especial pecado el tener vn confessor copula carnal con la hija de confesion. En esta dificultad se ha de suponer, como cosa cierta, que si la copula carnal, o el solicitar a la copula carnal, se haze en la cõfesion, o proximamente a la confesion, entonces tiene particularissima deformidad, y es grãdissimo sacrilegio. En esto conuienen todos los Theologos, y Juristas, porque este pecado es injurioso al sacramento de la penitencia, y contra su pureza, y santidad, y contra su seguridad: y es tan grande sacrilegio, que los que le cometen son sospechosos en la fe. Por lo qual con grandissima razon los juezes de la fe castigan a los tales confessores. Porque los tales confessores la medicina de la vida, conuierten en veneno mortifero. Desto no ay duda. Toda la dificultad es, quando acontece, que la copula carnal con la hija de confesion, o el solicitar a la tal copula, se haze muchos dias despues de la confesion. De suerte que la duda es, si tan solamente, por ser hija de confesion, aya alguna especial deformidad en el pecado. En esta dificultad ay dos diuersas sentencias. La primera es, que es particular, y especial pecado, y que es necessario declarar esta deformidad en la confession. Esta sentencia tienen muchos Doctores, aun discipulos de Santo Thomas, y el mismo Santo Thomas parece que la tiene: y tiene fundamento en el derecho, en el qual parece, que se dize esto, y se pone pena al que comete semejante delicto. La razon es, porque esto es contra la pureza, y seguridad deste sacramento, y el confessor de proprio oficio parece que esta obligado a mirar por la hija de confesion. Y deste pecado en particular se dize esto, que si el confessor solicitasse la hija de confesion a otros pecados, no tendria esta deformidad. El pecado de deshonestidad en particular es contra la pureza del sacramento. La segunda sentencia es contraria a esta: la qual tienen muchos Doctores, aun discipulos de Santo Thomas. El fundamento desta sentencia es, que en todo el derecho no se halla, que se contraya impedimento alguno, o algun vinculo, por el sacramento de la confesion: luego no es especial pecado. Muchas mas razones y mas graues se pueden ver en mi tratado de matrimonio.

D. Tho. in add. q. 56 art. 2. ad 8. Capit. omnes 30. q. 1. & cap. siquis.

Tract. de matrimo. p. 485.

A esta dificultad se ha de responder, que ambas sentencias son muy probables, y se pueden seguir.

Sexta conclusion. La cognacion espiritual se contrahe entre el baptizado, y el que baptiza, y el que recibe del baptismo. Esta conclusion enseña Santo Thomas en la question citada en el articulo tercero. La razon es, porque bien assi como en la generacion carnal se contrahe parẽtesco entre el hijo, padre, y madre, assi tambien en la generacion espiritual entre el baptizado, que es el hijo, y entre el que baptiza que tiene lugar de padre, y entre el que lo recibe del baptismo, que le recibe en nombre de la Iglesia, que tiene lugar de madre. Lo que se dize del baptismo, se ha de dezir tambien del sacramento de la confirmacion.

Con. Trid. sess. 24. de reformatio. matri. cap. 2.

Pero para declarar esta cognació espiritual, es necessario aduertir el decreto del Concilio Tridẽtino, q̃ dize desta manera. El Santo Concilio determina, que tan solamente vno, ora sea varon, ora muger, o a lo sumo vno y vna, reciban al baptizado del baptismo: entre los quales, y el baptizado, y el padre y la madre del baptizado, y entre el que baptiza, y baptizado se cõtraya la cognacion espiritual. El parrocho antes que llegue a baptizar deue con diligencia auer, quien o quienes son los escogidos para que reciban el baptizado del baptismo, y aquel, o aquellos tan solamente admita para recebille, y esto escriua en vn libro, y enseñelos como

contra-

contrahen cognacion eſpiritual. Y ſi otros fuera de los ſeñalados tocaren el baptizado en ninguna manera contrahen cognacion eſpiritual. Lo miſmo ſe determina del ſacramento de la confirmacion. Por lo qual por fuerça, y virtud deſte nueuo derecho ſe quitan todas las demas cognaciones eſpirituales.

La primera duda acerca deſte decreto es, ſi los que auian contrahido otras cognaciones eſpirituales, que quito el Concilio antes del meſmo Concilio, ſi ſe pueden caſar deſpues del miſmo Concilio.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi: y que ya no tienen razon de impedimento. Eſto determino Pio Quinto en vn motu proprio, que dio el año de mil y quinientos y ſeſenta y ſeys, a veynte y vno de Agoſto.

Todauia queda mas graue duda. Suponga-mos, que antes de la confirmacion del Concilio Trident no tuuieron muchos el miſmo niño en el baptiſmo, o confirmacion. La duda es, ſi deſpues de la confirmacion del Concilio quedo en todos la cognacion eſpiritual, que impida y dirima el matrimonio. La razon de dudar es, porque en el tal caſo no ay razon para que quede mas en vno, que en otro.

A eſta duda ſe reſponde, que en el tal caſo la cognacion eſpiritual queda en todos deſpues de la confirmacion del Concilio Tridentino. La razon es porque el Concilio Tridentino no quito la cognacion eſpiritual, que ſe contrahe de recebir el baptiſmo, o confirmacion, ſino reſtringiola a vna, o dos perſonas: y en el tal caſo no ay mayor razõ de la vna perſona, que de las otras: luego en todas queda la cognacion eſpiritual, como impedimento dirimente. De lo qual ſe ha de ver mi tratado de matrimonio.

Trat. de matrim. p. 489.

La ſegunda dificultad es, ſi por culpa del parrocho, o del que baptiza en neceſsidad no ſe ſeñalan padrinos, ſi todos, y ſolos los q̃ tocan el baptizado cõtrahen cognacion eſpiritual. La razon de dudar es, porque el Concilio dize, que no ſe contrahe cognacion eſpiritual entre los que tocan el niño, ſino fueren ſeñalados por el parrocho: luego ſiendo aſsi, que eſtos no ſon ſeñalados por el parrocho, no contrahen cognacion eſpiritual. En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez en la ſuma tomo primero capitulo ducientos y veynte y quatro, cõcluſiõ primera enſeña q̃ no contrahen cognacion eſpiritual.

A eſta duda lo mas cierto es, que todos los q̃ tocan el niño, y ſolos los que tocan el niño contrahen cognacion eſpiritual. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y otros muchos varones doctos, que eſtuuieron preſentes en el Concilio. La razon es, porque el derecho antiguo en ninguna manera ſe puede apartar, ſino es quanto a lo exceptado en el nueuo, como ſe dize en el derecho ciuil. Y en el derecho nueuo del Concilio Tridentino no ſe determina coſa alguna, en caſo que no ſeñalen los padrinos, como conſta de todo el contexto: luego en el tal caſo todos los que le tocan contrahen cognacion eſpiritual.

Nauar. in Man. ca. 22. n. 39.

Lege præcipimus, C. de appellationibus.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el Concilio ſolamente determina, que quando el cura ſeñala los padrinos, los demas que tocan el muchacho no contrahen cognacion eſpiritual: pero no determina que quando no ſeñala padrinos no ſe contraya cognacion eſpiritual en los que le tocan como padrinos.

La tercera dificultad es, quando el ſacerdote que baptiza, o el Obiſpo que confirma, o el que ſaca de pila al niño tiene copula carnal con alguna muger, ſi la cognacion eſpiritual, que ſe contrahe entre el que baptiza, o confirma, o el que le recibe del baptiſmo, y el muchacho ſe paſſa a la muger. La razon de dudar es porque ſe hazen vna miſma coſa, y vna miſma carne: luego la tal cognacion eſpiritual ſe paſſa a la tal muger, de ſuerte que ſea impedimento para caſarſe con el muchacho. En eſta dificultad algunos hombres doctos aun de aquellos que eſtuuieron en el Concilio dudan deſte punto.

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer certiſsimo que la tal cognacion eſpiritual no ſe paſſa a la tal muger. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y es comun entre los Doctores. La razon es, porque los impedimentos deſta cognacion eſpiritual totalmente quita el Concilio Tridentino en aquel decreto, ſino es quanto a aquellas perſonas, que declara alli el Concilio, y ninguna dellas es la tal muger con quien ſe tiene copula carnal: luego eſta no contrahe cognacion eſpiritual. Eſto declara Pio Quinto en vna bula, que promulgo el año de mil y quinientos y ſeſenta y ſeys. De lo qual ſe ſigue, que la muger con quien tuuo copula carnal, el que baptizo algun muchacho, o fue ſu padrino, ſe puede muy bien caſar con el baptizado.

Nauar. in Manu. c. 22. n. 39.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque ſe hagan vna carne, el Concilio no quiſo que la muger contraxeſſe cognacion eſpiritual.

La quarta dificultad es, ſi deſpues del Concilio Tridentino ſe contrahe algun impedimento por el catechiſmo, que impida, y no dirima el matrimonio, o ſi el Concilio quito eſte impedimento que pulimos arriba. En lo qual ſe ha de ſuponer, que quando el muchacho ſe baptiza en caſa por neceſsidad: y deſpues le catechizan en la Igleſia, y hazen los exorciſmos, y le vngen con la Chriſma, la cognacion eſpiritual que impide, y dirime el matrimonio ſe contrahe, quando le baptizan, y no quando le lleuan a la Igleſia, y hazen los exorciſmos, y catechiſmos como lo dize Nauarro en el Manual capitulo veynte y dos numero quarenta.

Nauar. in Manu. c. 22. n. 40. & 72. Ledeſm. dif. 45. Couar. de ſponſ. 2 p. ca. 6. §. 4.

La dificultad eſta, ſi vna cognaciõ eſpiritual menor, que nacia del cathechiſmo, que tan ſolamente impidia, quede deſpues del decreto del Concilio. En eſta dificultad es la ſentencia de algunos Doctores, que deſpues del Concilio Tridentino queda eſte impedimento, que impide. Eſto tiene Nauarro, y Fray Bartholome de Ledeſma, y Couarruuias, y otros Doctores. La razon es, porque no nos hemos de apartar del derecho antiguo, ſino es en quanto eſta reuocado por el derecho nueuo: y el derecho nueuo del Concilio Tridentino en el dicho decreto no parece, que determina nada deſto, ni quita eſte impedimento: luego eſte impedimento ſe queda en

do en pie. Esta sentẽcia es probable. Aduiertase, que segun esta sentencia este impedimento se restringe a vno, y a vna, como el impedimento, que nace del baptismo, o de la confirmacion. La razon desto se ha de ver en el tratado de matrimonio. Para contraher esta cognacion que nace del catechismo es necessario que tenga niño, y no basta sino que ha de responder por el en la confession de la fe, y en los demas.

A esta dificultad se ha de dezir, que es muy mas problable, que en el catechismo no se contrahe cognacion espiritual, que impida el matrimonio, hablando despues del Concilio Tridentino. Esta sentencia tienen muchos discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque el Concilio Tridentino quita todas las cognaciones espirituales, sacando las que cuenta en aql decreto: y en aquel decreto en ninguna manera cuenta esta: luego esta no queda. De lo qual se responde a la razon de dudar.

La quinta dificultad es, porque obra contrayan cognacion espiritual los padrinos. Aduiertase que el Concilio Tridentino en el lugar citado parece que pone dos. La primera es, recebir el baptizado del baptismo. La segunda, tocarle quando le recibe. Esto consta del tenor del Concilio, en el qual claramente se determina, que para contraher la cognacion espiritual en los señalados por el parrocho, es necessario tocar al niño, o al baptizado. Esto supuesto es la dificultad, quando la madrina no toca al infante, hasta que el padrino despues de baptizado el niño, le pone en las manos de la madrina, de suerte que la madrina no toca el baptizado, hasta despues de auerle sacado de la fuente baptismal. La duda es, si la madrina contrahe cognacion espiritual con el baptizado y con sus padres.

A esta duda se responde, que no contrahe cognacion espiritual. Prueuase del Concilio Tridentino, en el qual claramente se significa esto, como se puede ver en el decreto citado, en el qual se dize ser necessario recebir el baptizado de la fuente baptismal, y recebirle tocandole. Lo segundo se prueua, porque assi lo respondio la congregacion de los Cardenales del Cõcilio Tridentino al Obispo de Auila Don Pero Fernandez Temiño, el qual pregunto esta duda, por ser cosa que se vsaua en su Obispado, y yo mismo vi la resolucion.

La sexta dificultad es, quando los Principes, y grandes pretenden ser padrinos de vn niño absente: y quieren recebille por sus procuradores: los quales embian a hazer este oficio. La duda es, si en este caso contrahen cognacion espiritual los Principes, y grandes, o los procuradores. En esta dificultad Sylueſtro dize muchas cosas, y trahe muchos Doctores, por ambas partes. El Maestro Soto en el articulo segundo citado pone esta duda, y la resuelue muy bien.

Sylu. ver. matrimo. 8. q. 8. §. 14.

A esta duda se responde, que los Principes, y grandes no contrahen cognacion espiritual, sino los procuradores, que reciben el baptizado. Pone exemplo el Maestro Soto, si el Papa da facultad a vn sacerdote simple, que confirme, y de hecho confirma, la cognacion espiritual contrahe el sacerdote, que confirma, y no el Papa que le dio tal facultad. Lo mismo tiene Nauarro. La razon es, porque como consta del Concilio, y de la declaracion de los Cardenales, para que el padrino contraya cognacion espiritual, es necessario, que toque al baptizado, y en el tal caso los Principes, y grandes no tocan al baptizado, sino tan solamente los procuradores: luego los procuradores solos contrahen cognacion espiritual.

Naua. Hi 4. consil. tit. de cog natione spirituali cons. 2. Archi. in ca. 1. de cognat. spirituali.

La septima dificultad es, si los padres del que se quiere baptizar nombran, y señalan tres padrinos, y el parrocho admite los tres padrinos, si todos tres contrahen parentesco espiritual. En esta dificultad cierta cosa es, que el parrocho peca mortalmente admitiendo los tres padrinos a sabiendas. La razon es, porque haze contra vna ley justa, y santa del Concilio Tridentino. La duda es, si admitiẽdolos, o pecando mortalmente, o por ignorancia contrayan cognacion espiritual. La razon de dudar es, porque el Concilio en aquel decreto expressamente manda que no aya mas que vn padrino, y que a lo sumo aya vn padrino, y vna madrina señalados por el parrocho: y que, si vltra destos señalados tocaren el niño baptizado no contrahen cognacion espiritual: luego tan solamente dos puedẽ contraher cognacion espiritual.

A esta duda se responde, que en el tal caso si todos tres tocan el baptizado todos contrahen cognacion espiritual. Esto enseña Nauarro. La razon es, porque aunque es verdad, que el Concilio manda, que no admita el parrocho a tocar el niño, sino fuere vno, y a lo sumo vno y vna: pero si lo admite y es de los señalados por el parrocho, no dize el Concilio, que no contrahen conganacion espiritual: porque tan solamẽte dize que los que no fueren señalados por el parrocho no contrayan cognacion espiritual. Esto se confirma, porque del derecho antiguo no nos hemos de apartar, sino es en quanto el derecho nueuo le repugna: y en el derecho antiguo estos contraiã cognacion espiritual, y el derecho nueuo del Concilio Tridentino no dize lo contrario: luego en este caso se contrahe cognacion espiritual. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

Naua. Hi 4. consil. tit. de cog nat. spirituali consilio 4.

La octaua dificultad es, si entre el padrino, y la madrina se contrahe cognacion espiritual. La razon de dudar es, porque en el decreto del Concilio parece que se significa, que se contrahe cognacion espiritual: porque dize despues de auer nõbrado los padrinos, que entre ellos, y el baptizado se contrahe cognacion espiritual: luego ellos entre si la contrahen.

A esta dificultad se responde, que no se contrahe cognacion espiritual. Esta sentencia tiene Nauarro, Prueuase, porque assi lo declara Pio Quinto en vna constitucion, que comiença, *cum nullus vitæ, &c.* De lo qual se sigue, que si el marido y su muger son padrinos de algun baptizado, no quedan impedidos de pedir, y pagar el debito conjugal: porque no

Nauar. in Man. ca. 22. n. 37.

contrahen parenteſco eſpiritual entre ſi.

A la razon de dudar ſe reſpõde, que en aquellas palabras del Concilio, no ſe ſignifica, que entre los miſmos padrinos ſe contrahe cognacion eſpiritual, ſino que entre ellos de vna parte, y el baptizado de otra, y los demas que nombra alli el Concilio.

Septima concluſion. El que no eſta baptizado no puede ſer padrino, ni ſacar de pila. Eſto enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque el tal no es miẽbro de la Igleſia, y el padrino que ſaca de pila es figura de la Igleſia: luego no es coſa conueniente que ſea padrino el que no eſta baptizado.

D. Thom. in add. q. 5. art. 3. ad tertium.

De lo qual ſe ſigue, que eſte tal, que no eſta baptizado no puede contraher alguna cognacion eſpiritual: porque la cognacion eſpiritual ſe contrahe por ſer padrino, y ſacar de pila: y el tal no lo puede ſer: luego no contrahe eſte parenteſco eſpiritual. Eſto ſe confirma, porque el tal impedimento es de derecho poſitiuo de la Igleſia, al qual no eſta ſubjecto el no baptizado.

Sigueſe lo ſegundo, que vn infiel que no eſta baptizado, y de la miſma manera vn fiel catechumeno no contrahe cognacion eſpiritual, de ſuerte que aunque deſpues ſe baptize no tiene impedimento ninguno. Y ſi la perſona baptizada fueſſe muger ſe podria muy bien caſar con ella. Eſto enſeña Santo Thomas en el lugar citado, y en el articulo quarto ſiguiente, en la ſolucion del tercero, y Sylueſtro y el Maeſtro Soto. Las razones ſon las meſmas, porque el que no tiene vida eſpiritual, no puede contraher parenteſco eſpiritual.

Syl. verb. matrim. 8. q. 7. §. 1. Sot. in 4. diſ. 41. q. 1. ar. 3.

La duda es, ſi vn baptizado baptiza vn hijo de vn infiel, ſi contrahe cognacion eſpiritual cõ el padre infiel.

La razon de dudar es, porque es coſa cierta, que contrahe cognacion eſpiritual con el baptizado, luego tambien la contrahe con el padre del baptizado. Eſto ſe confirma, porque el que baptiza es capaz de la cognacion eſpiritual, aũque el padre del baptizado no lo ſea, por ſer infiel: luego el que baptiza contrahe cognacion eſpiritual no ſolamente con el baptizado, ſino con el padre del baptizado. En eſta dificultad Sylueſtro en el lugar citado capitulo doze tiene, que el que baptiza contrahe cognacion eſpiritual, no ſolamente con el baptizado, ſino con el padre del baptizado, aunque ſea infiel: y cita otros Authores. Lo miſmo tiene la Gloſſa.

Gloſſ. in ca. 1. 30. q. 1.

A eſta duda ſe reſponde, que no contrahe cognacion eſpiritual con el padre infiel. Eſto tiene el Maeſtro Soto en el lugar citado, y otros muchos Doctores. La razon es, porque no ay texto, que lo diga, y por otra parte el parenteſco eſpiritual es relacion de ambas partes, y que ha de tener termino, al qual ſe refiera: luego ſi el infiel no es ſu pariente eſpiritual, ni el fiel tampoco.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el hijo baptizado es capaz de cognacion eſpiritual, pero no el padre.

A la confirmacion ſe reſponde, que aunque es verdad, que el que baptiza es capaz de cognacion eſpiritual, abſolutamente hablando, pero no es capaz de cognacion eſpiritual en orden al que no eſta baptizado. Es el exemplo. El fiel baptizado capaz es del ſacramento del matrimonio, pero no es capaz del ſacramẽto del matrimonio en orden al no baptizado, y caſandoſe con el.

La ſegunda duda es, ſi es neceſſario, que el padrino que ha de contraher cognacion eſpiritual con el baptizado, ſi es neceſſario, que ſea de mayor edad, que el baptizado. La razon de dudar es, porque el tal ſe encarga de enſeñar al baptizado, y hazer oficio que haze la Igleſia, que es enſeñar los fieles: luego neceſſario es que ſea de mayor edad, y el miſmo nombre de padrino parece que lo ſignifica. En eſta dificultad Archidiacono en el lugar citado por Nauarro, enſeña que es neceſſario, que ſea mayor en edad, y que de otra manera no ſe contrahe la cognacion eſpiritual.

A eſta dificultad ſe reſponde, no ſer neceſſario que el padrino ſea mayor en edad, que el baptizado, y lo miſmo ſe ha de dezir de la madrina. Y anſi, aunque ſea menor en edad, contrahera la cognacion eſpiritual. Eſto enſeña Nauarro en el lugar citado. Prueuaſe, porque no ay texto, que diga ſer eſto neceſſario, ni razon ninguna, que lo conuẽnça. A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que aunque ſea menor en edad el padrino, puede muy bien enſeñar al baptizado, y hazer el oficio de la Igleſia.

Nau lib. 4. conſil. tit. de cogna. ſpirituali conſilio 3.

La tercera dificultad es, ſi el muchacho, que no tiene vſo de razon, ni puede pecar podra ſer padrino, de ſuerte, que contraya cognacion eſpiritual con el baptizado. La miſma dificultad puede auer de la madrina. La razon de dudar es, porque para contraher la cognacion eſpiritual no es neceſſario, que ſe cometa pecado, ſino que haga oficio de padrino recibiendo el baptizado del baptiſmo: luego aunque el tal muchacho no tenga juyzio baſtante para poder pecar podra hazer oficio de padrino, y por conſiguiente contraher cognacion eſpiritual.

A eſta duda ſe reſponde, que los tales no contrahen cognacion eſpiritual, porque propriamente, y en rigor no pueden hazer oficio de padrino. Eſta reſolucion es del Padre Fray Manuel Rodriguez, y da por razõ, porque los que no tienen vſo de razon no pecan quebrantando las leyes Eccleſiaſticas. Eſta razon no es muy a propoſito, porq̃ ſin quebrantar las leyes Eccleſiaſticas ſe puede contraher cognacion eſpiritual. Tambien trahe otra razon, porque el que no tiene vſo de razon no puede contraher matrimonio, ni aun deſpoſorios de futuro, y por la miſma razon no ſe podra obligar a hazer las coſas, que pertenecen al oficio de padrino, enſeñando, y amoneſtando al que ſe baptiza. Eſta razon tampoco conuiene. La razon fuerte es, porq̃ eſte, que no tiene vſo de razõ no puede tener obra ninguna humana: luego no puede contraher parenteſco eſpiritual: porque el parenteſco eſpiritual ſe ha de contraher por obra humana.

Man. Rodrig. in ſum. to. 1 cap. 224. conc. 1.

na, y voluntaria: porque es parentesco del orden sobrenatural de la gracia: y tambien porque aquel oficio de padrino se ordena a enseñar la fe, lo qual no puede hazer el que no tiene juyzio. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Sigueſe tambien, que los locos, que no tienen juyzio, ni discrecion no pueden ser padrinos, ni contraher esta cognacion espiritual: porque es la misma razon dellos que de los niños, que no tienen vso de razon, y aun es mas fuerte.

La quarta dificultad es, si el que baptiza en extrema necesidad sin solenidad ninguna el niño, que esta para morir si contrahe parentesco espiritual que impide y dirime el matrimonio. La razon de dudar es, porque el padre que baptiza el hijo en semejante necesidad, no queda priuado del derecho de pedir el debito a su muger, como queda determinado arriba: luego en nuestro caso tampoco es impedimento para el matrimonio.

A esta dificultad se responde, que se contrahe parentesco espiritual, que impide, y dirime el matrimonio. Esto enseña Nauarro, y fray Bartholome de Ledesma. La razon es, porque en derecho absolutamente se dize, que el que baptiza contrahe parentesco espiritual con el baptizado, y con los demas que estan nombrados en el Concilio Tridentino: luego en el tal caso el que baptiza contrahe cognacion espiritual.

Nau. li. 4 consil. tit. de cognat. spirituali consil. 3. n. 40. Ledes. diffi. 44.

A la razon de dudar se responde, que ay gran diferencia entre el vn caso y el otro: porque quando esta ya hecho el matrimonio, no quiere el derecho quitar al casado el derecho, que tiene a pedir el debito conjugal, sin que aya culpa, y en el tal caso no ay culpa ninguna. Pero antes de hecho el matrimonio no tiene derecho a casarse con esta, o con aquella, y ansi puede muy bien contraher el parentesco espiritual, de suerte que quede impedido para contraher matrimonio, y si le contrahe que no sea valido.

La sexta dificultad es del que tiene el infante quando baptizan en necesidad, sin solenidad ninguna, si el tal incurre cognacion espiritual. La razon de dudar es, porque el tal verdadera mente es padrino: luego contrahe cognacion espiritual.

A esta duda se responde, que el tal no contrahe este impedimento. Esta sentencia tiene fray Manuel Rodriguez, y otros Doctores. Prueuase, porque el Concilio Tridentino en aquel decreto segundo, quando habla de los padrinos, que contrahen este impedimento siempre habla quando el baptismo se haze con solenidad, y en el tal caso no ay solenidad ninguna, luego no se contrahe cognacion espiritual. Que el Cõcilio hable quando se haze con solenidad consta: porque dize, que el cura ha de preguntar quien, o quienes son los padrinos. Lo segundo se prueua, porque quando no ay solenidad, el que tiene el niño en el baptismo no se dize propriamente susceptor porque a la solenidad del baptismo pertenece el sacar de pila: y el señalar los que le han de sacar lo ha de hazer el parrocho: luego este tal no contrahe este impedimento. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Man. Rodrig. in sum. to. 1. c. 124. concluſ. 1.

Aduiertase, que no es necessario para contraher este impedimento que los padrinos respondan por el baptizado, y en su nombre, sino basta, que le tengan, o saquen de pila. Esto enseña Couarruuias, y Soto. La razon es, porque el Cõcilio tan solamente pide de parte del padrino que toque el niño, y le saque de pila.

Couar. de sponsa. 2. p. c. 6. §. 4. n. 7. Soto in 4. d. 42. q. 2. art. 2.

Capit. XVIII. Del impedimento de la cognacion legal, y parentesco legal.

PRimera concluſion. Muy bien se difine. La adopcion, que sea tomar legitimamente por hijo, o nieto, o de ay adelante vna persona estraña. Esta concluſion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores con el Maestro, y los Iuristas, y el Maestro Soto, Sylueſtro, Nauarro, y Couarruuias. La razon desta concluſion es, porque la arte imita a la naturaleza, y suple en lo que falta, luego como por la natural generacion vno engendra hijo, assi tambien por el derecho positiuo, que es vna manera de arte de lo bueno, y justo, vno puede tomar por hijo, vna persona estraña en defecto de los hijos, por lo qual es necessario, que el adoptado sea persona estraña. Esta concluſion se declara mas en la siguiente.

Adoptare est extraneæ personæ in filium vel nepotem vel deinceps legitima assumptio. D. Tho. in ad lit. q. 57. art. 1. Magist. in 4. d. 41. Iurisp. tit. de cognatio. legali Sot. d. 42. q. 2. ar. 1. Syl. uer. matrim. 8 q. 7. Nau. in Manu. c. 21. nu. 44. & 45 Cou. supe. 4. Decret. p. 2. c. 6. §. 5. l. generaliter. ff. de adopt. & inſtit. de adoptio.

Segun la cõcluſion. Dos maneras ay de adopcion, vna perfecta que se llama arrogacion, otra imperfecta, que se llama con el nombre comun adopcion. Esta concluſion enseña Santo Thomas en el lugar citado soltando el primer argumento, y todos sus discipulos con el. Prueuase esta concluſion del derecho Ciuil, en el qual se pone esta diuision de adopcion. Declaremos esta diuision. Adopcion perfecta es aquella, que perfectamente imita la filiacion, por la qual se entrega el adoptado en la potestad del q le adopta, y ansi el tal adoptado sucede al padre, que le adopto, si muere abintestato, y el padre sin culpa suya, no le puede priuar de la quarta parte de la herencia. Otra adopcion es que imita imperfectamente la filiacion natural, por la qual el adoptado no passa al poder del que le adopto. Esta adopcion es imperfecta, y como disposicion para la perfecta, y ansi el adoptado desta manera no sucede en los bienes del que le ha adoptado, ni el que le adopto esta obligado a darle algo de sus bienes, ni a mandarle algo en el testamento, si el no quiere. Entre estas dos adopciones ay muchas diferencias, las quales se hã de ver en los Iuristas, y Theologos citados, particularmente en el Maestro Soto, y en Sylueſtro, verbo, adoptio.

Pero hase de aduertir, que para la adopcion perfecta concurren quatro causas. La primera es el fin, que es suplir el defecto de los hijos naturales, porque no tiene ningunos, o si los tiene son pocos, y desea tener mas. La causa como eficiente

ciente es el adoptante, en el qual es neceſſario, que aya poder para engendrar hijos naturales, por lo menos, para conſumar el matrimonio como lo enſeña el Angelico Doctor en el lugar citado, ſoltando el quarto argumento. Lo ſegundo ſe requiere, que ſea libre, para diſponer de ſu hazienda, y para adminiſtrar ſu hazienda. Lo qual ſe dize para excluyr los menores de veynte y cinco años, que haſta eſta edad no tienen adminiſtracion dellos, ſaluo ſi tienen bienes caſtrenſes, o quaſi caſtrenſes, porque deſtos tienen la adminiſtracion. Lo tercero, que ſea de diez y ocho años, y mayor que el hijo adoptado, como ſe dize en la inſtituta, en el lugar citado. En la forma de adoptarſe requieren dos coſas. La primera es, authoridad del Principe, y no baſta licencia de qualquier inferior. Lo ſegundo, que ambos a dos el adoptante, y adoptado conſientan en la adopcion: porque de otra ſuerte no ſera legitima la adopcion. Finalmente de parte del ſubjecto que ha de ſer adoptado, ſe requiere, que ſea libre, eſto es que eſte fuera del poder del que le adopto, y que libremente quiera paſſar a ſu poder. Aduiertaſe, que por adopcio imperfecta ſe puede adoptar el que no es libre, quiero dezir, el que no eſta debaxo del poder de otro: y puedeſe hazer la tal adopcion ſin authoridad del Principe con authoridad de otro inferior, como es el Corregidor.

Tercera concluſion. De la adopcion ſe contrahe vn vinculo, que impide el matrimonio, que ſe llama cognacion legal. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado, articulo ſegundo. Prueuaſe, porque las leyes humanas ciuiles prohiben el tal matrimonio, y eſta prohibicion eſta probada con la authoridad de la Igleſia. La razon es, porque la ley diuina excluye a aquellas perſonas del matrimonio, que es neceſſario, que moren juntamente como ſon los hermanos. Y es aſſi, que el hijo adoptado es neceſſario, que more juntamente en la caſa de ſu padre: luego conuenientiſsimo fue, que a los tales los excluyeſſe la ley humana del matrimonio.

Cognatio legalis eſt propinquitas ex adoptione proueniens. Sylu. ver. matrimo. 8.q.8. Pal. in 4. d.42.q.1. art.2.

Deſta concluſion ſe ſigue la difinicion de cognacion legal. Cognacion legal es vna cercania, que prouiene de la adopcion. Eſta difinicion pone Sylueſtro, y Palude. Hemos de conſiderar, que deſta adopcion nace vna amiſtad muy ſemejante a la que nace de la filiacion natural: porque el hijo adoptiuo eſta obligado a reuerenciar al padre, y el padre eſta obligado a ſuſtentar al hijo, y darle parte de la herencia: por lo qual ay grande amiſtad entre el padre, y el, y los hijos. Por eſta razon ſe dize en la difinicio, que eſte parenteſco legal es vna cercania. Dizeſe mas, que nace de la adopcion, en lo qual ſe diſtingue del parenteſco natural. Eſte impedimento es de derecho Eccleſiaſtico poſitiuo, como lo dize muy bien Sylueſtro. De ſuerte, que la cognacion legal conforme a derecho impide el matrimonio.

La dificultad es ſi la cognacion legal impide y dirime el matrimonio. La razon de dudar es, porque en todo el derecho Canonico, que es el que puede poner los impedimentos del matrimonio, no ſe halla, que impida y dirima el matrimonio: y Santo Thomas tan ſolamente dize, que impide el matrimonio: luego no le dirime. En eſta dificultad ay varias ſentencias. La primera es, que la cognacion legal impide el matrimonio, pero no dirime el contrato: de ſuerte, que es pecado contraher, pero valido es el matrimonio. Eſta ſentencia tiene Iuan Andres, y otros Iuriſtas, que cita Sylueſtro en el lugar alegado paragrafo primero. La ſegunda ſentencia es, que toda cognacion legal impide, y dirime el matrimonio, ora ſea perfecta, ora imperfecta. Eſta ſentencia tienen algunos Doctores. La tercera ſentencia es, que la cognacion legal impide y dirime el matrimonio, ſi es perfecta: pero la imperfecta no. Eſto tienen algunos Doctores. De lo qual ſe ha de ver el Maeſtro Soto en el articulo ſegundo de la queſtion citada.

A eſta duda digo, lo primero, que la cognacion legal perfecta impide y dirime el matrimonio. Eſta ſentencia tiene Soto Palude y Sylueſtro, el qual cita a Ricardo, y Panormitano, y Nauarro, y Couarruuias, en los lugares citados, y la Gloſſa, y todos los Thomiſtas. Prueuaſe lo primero del derecho en el qual bien claramente ſe determina eſta verdad. Las razones deſte impedimento ſon la primera por el peligro de incontinencia, que puede auer por la neceſſidad de morar juntos. De ſuerte, que como el parenteſco y afinidad natural impiden, y dirimen el matrimonio por eſta cauſa: aſsi tambien la cognacion legal. La ſegunda razon es, para que la amiſtad ſe eſtienda a muchos. Todas las razones, que corren del parenteſco, y afinidad natural en ſu manera tienen fuerça hablando de la cognacio legal.

Gloſſ. cap. vnico, de cognatione legali. Capit. ita diligere. 30 q.3. Cap. vnic. de cognatione legali.

Digo lo ſegundo. La cognacion legal imperfecta, que nace de adopcion imperfecta impide el matrimonio. Eſta ſentencia tienen muchos Doctores, o todos. La razon es, porque la cognacion legal ſe pone impedimento de matrimonio: y los derechos, y Doctores en eſto hablan ſin diſtincion: luego cierta coſa es, que aunque ſea imperfecta dirime el matrimonio.

Digo lo tercero. Probable coſa es, que la cognacion legal imperfecta dirime el matrimonio: pero muy mas probable es, que no. La primera parte ſe prueua: porque aſsi lo tienen muchos Doctores, y porque la cognacion legal ſegun los derechos impide, y dirime el matrimonio, y eſto dizen ſin diſtincion ninguna: luego toda cognacion legal impide y dirime el matrimonio. La ſegunda parte tiene Sylueſtro en el §. 4. La razon es, porque los derechos, que dizen, que la adopcion legal impide, y dirime el matrimonio, ſon odioſos: luego han ſe de reſtringir a la adopcion perfecta. Eſto ſe confirma, porque la razó de los derechos es, porque es neceſſario, que el adoptado cohabite en caſa de ſu padre, y eſta razó no corre de la odop

cion imperfecta, luego la adopcion imperfecta no dirime el matrimonio. De suerte, que aunque los derechos formalmente hablen de la misma manera de la adopcion perfecta, y imperfecta, pero virtualmente, por la razon que traher hablan de diferente manera. Pero la cognacion legal imperfecta impide el matrimonio, por ser como disposicion para la perfecta.

A la razon de dudar se responde facilmente, que los derechos ponen el tal impedimento, q̃ impide y dirime el matrimonio, porque confirmaron el derecho Ciuil, o por el vso. Sãto Thomas claramente dize ser impedimento dirimente por la razon, que trahe.

Quarta conclusion. Tres maneras ay de cognacion legal. La primera es semejante a la paternidad entre el padre, que adopta, y el hijo adoptado, y el nieto, &c. La segunda es entre el hijo adoptado, y el hijo natural del padre adoptador. La tercera es, que tiene vna manera de afinidad, y es entre el padre que adopta y la muger del hijo adoptiuo, y al contrario entre el hijo adoptado, la muger del padre que adopta. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos los Doctores ya citados. La razon es, porque esta cognacion legal es semejante al parentesco natural: luego como en el parentesco natural ay especies, tambien las ay en el parentesco legal. Declaremos esto mas en particular. En la primera manera de cognacion legal, el que adopta, y tiene manera de padre no se puede casar con la hija adoptiua, ni con sus descendientes hasta el quarto grado. En la segunda manera el que adopta no puede cõtraher matrimonio, ni casarse con la muger del hijo adoptado, que es como su nuera, ni el hijo adoptado puede contraher matrimonio con la muger del q̃ le adopto, que es como padre. En la tercera manera de cognacion legal, el hijo adoptiuo no puede casarse con la hija natural, sino es que el vno dellos este mancipado del padre. Esto se determina en derecho. Pero la diferencia es entre las dos maneras primeras, y la vltima, que las dos maneras primeras de cognacion legal son impedimentos perpetuos: pero la tercera es temporal, que dura mientras los hijos permanecen debaxo del poder del mismo padre, porque se funda en la cohabitacion, que no es necessaria, sino es mientras dura el estar debaxo del poder del mismo padre: por lo qual muerto el padre, o emancipado vno dellos, podra auer matrimonio entre ellos. Estas maneras de cognacion legal se hallan en derecho. Todas ellas estan recebidas por el vso, y costumbre de la Iglesia.

Instit. de nupt. §. 5.

Cap. vnic. de cognatione legali. & cap. ita dilige re. 30. q. 3. & instit. loco citato.

La primera dificultad es, si la tercera manera de cognaciõ legal se estiende a los hijos naturales, aunq̃ no sean legitimos. De suerte que la dificultad es, si entre el hijo natural, no legitimo, y la hija adoptiua puede auer matrimonio, o al contrario. La razon de dudar es: porque el hijo ilegitimo no puede contraher matrimonio con el hijo espiritual: luego ni el hijo ilegitimo natural puede contraher matrimonio con la hija adoptiua: porque es la misma razon: y assi parece que se dize en el capitulo, ita diligere. Esto se confirma porque los hijos ilegitimos tambien estã debaxo del poder del padre y pueden cohabitar en la misma casa: luego no puede auer matrimonio entre los tales. En esta dificultad la primera sentencia es, que el hijo natural ilegitimo no puede contraher con la hija adoptiua, o al contrario el hijo adoptiuo con la hija natural ilegitima. Esta sentencia tiene Panormitano, como lo refiere Sylvestro, y la suma Angelica que dize, que el hijo ilegitimo, aunque no este debaxo del poder del padre, no puede contraher matrimonio con la hija adoptiua. Esta misma sentencia tienen otros Doctores, y entre ellos el Padre fray Manuel Rodriguez: el qual parece que acude a ambas partes. Esta sentencia es probable.

Sylu. ver. matrimo. 8. q. 8. §. 8. Manu. Rodrig. in sum. to. 1. cap. 226. conclu. 2.

A esta duda se responde, ser mas probable, q̃ el matrimonio entre los tales es valido. Esta sentencia tiene Sylvestro en el lugar citado, y en fauor della cita la suma Rosela, y esta tiene Hostiense, y Inocencio, y la Glossa, y San Antonino, y Couarruuias, y Nauatro. La razon es, porque el hijo ilegitimo no esta debaxo del poder del padre, ni cohabita en la casa del padre natural: luego falta la razon de la ley. Esto se cõfirma, porque estas leyes son odiosas: luego han se de restringir a los hijos naturales legitimos, que moran en casa de su padre, o estan debaxo de su padre.

Hostiens. Innoc. & Gloss. in cap. vnic. de cognatio. legal. Anton. 3. p. tit. 1. c. 13. Couar. in cap. citato §. 5. Nauar. in Man. ca. 22. n. 43.

A la razon de dudar se responde, que no es la misma razon del hijo espiritual, que no puede contraher con la hija natural ilegitima: porque alli es mayor la fuerça, como lo dize Sylvestro, y consta de los derechos.

A la cõfirmacion se responde de lo dicho, q̃ los hijos naturales legitimos moran en casa de su padre, y estan debaxo de su poder: pero los ilegitimos no es necessario, que moren en casa de su padre ni que esten debaxo de su poder.

La segunda dificultad es, acerca desta misma especie de cognacion legal, si entre los hijos adoptiuos puede auer matrimonio. La razon de dudar es, porque entre dos hijos espirituales puede auer matrimonio, como si vno baptizasse vn niño, y vna niña entre aquellos dos podria despues auer matrimonio: luego entre dos hijos adoptiuos del mismo padre podria auer matrimonio: porque es la misma razon. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que puede auer matrimonio entre dos hijos adoptiuos del mismo padre. Esto tiene Hugo, y la Glossa, y Archidiacono, citado por Sylvestro, y el mismo Sylvestro. Soto en los lugares citados, y otros Doctores. Esta sentencia es bien probable, porque estas leyes son odiosas, y assi es razon restringirlas.

Hug. 30. q. 3. ca. ita diligere. Gloss. cap. vnico, de cogna. legali. Syl. §. 6.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, que entre los hijos adoptiuos no puede auer matrimonio, particularmente siendo perfecta la adopcion. Esta sentencia tiene Hostiense referido por Sylvestro, y otros muchos Doctores. Prueuase lo primero del capitulo vnico de cognatione legali: en el qual parece que se determina esto. Lo segundo se prueua, porque

porque la razon de la ley es la cohabitacion del hijo natural y adoptiuo: y essa misma razon corre en los hijos adoptiuos: porque los hijos adoptiuos cohabitan juntamente: luego el matrimonio no lo puede auer entre ellos.

A la razon de dudar se responde, que los hijos espirituales no cohabitan juntamente como los hijos adoptiuos, y assi no es la misma razon de los hijos adoptiuos, que de los hijos espirituales.

De la resolucion desta duda se resuelue facilmente otra, y es si los hijos adoptiuos se pueden casar con hijos espirituales del mismo padre.

A esta duda se responde que si. Esto es certissimo, y lo tienen todos los Doctores. Prueuase porque no es necessario que los hijos adoptiuos viuan juntamente con los hijos naturales, antes esto nunca acontece, luego falta la razon de la ley, y por consiguiente puede auer matrimonio entre ellos.

La tercera dificultad es quando la cognacio legal sobreuiene al matrimonio ya contrahido, si impide el vso del matrimonio. En esta duda se habla de la cognacion legal, quãdo es perfecta adopcion, porque quando no es perfecta no impide el vso del matrimonio. El exemplo es. Vn padre natural de la muger de vn hombre adopta perfectamente a su yerno, la duda es, si es licito el vso matrimonial entre ellos. La razon de dudar es, porque son hermanos el marido y la muger, el vno natural, y el otro adoptiuo, luego el vso matrimonial no es licito entre ellos. Esto se confirma, porque si precediera al matrimonio, no fuera valido el matrimonio, luego siguiendose la tal adopcion impide el vso del matrimonio.

A esta duda se responde ser probabilissimo, que en el tal caso no se impide el vso del matrimonio. Esta sentencia tiene muchos discipulos de Santo Thomas. Prueuase, porque no ay derecho, ni Doctor ninguno, que diga, que en este caso queda priuado del vso matrimonial, luego assi se ha de dezir.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque sean hermanos no quedan priuados del tal derecho, porque estos impedimentos son de derecho positiuo, y assi tienen fuerça. En los demas casos esta declarado que priua del derecho de pedir el debito, pero en este no. La razon puede ser porque en el tal caso el morar juntos, no es cosa peligrosa respecto de los tales, porque siendo ellos marido y muger, tienen obligacion de morar juntos. Pero aduiertase, que si el yerno en el tal caso tuuiesse copula carnal con la muger del padre, que le adopto, siendo adopcion perfecta, seria pecado de incesto, por dos razones. La vna es, por ser madre de su muger, si fuesse su madre: y la otra por ser hijo adoptiuo de tal padre.

(i i)

Capitulo XX. Del impedimento de la impotencia.

PAra la inteligencia desta materia se ha de suponer, lo primero, que la impotencia no es otra cosa, sino vna impotencia para la copula carnal, como lo dizen todos los Doctores con el Maestro, y particularmente Soto, y Sylvestro, y los Iuristas, y muy particularmente Nauarro. Esta impotencia para la copula es en dos maneras, vna perfecta, otra imperfecta. Impotencia perfecta es, quando vno en ninguna manera puede tener copula carnal, ni derramando simiente, ni de otra qualquiera manera. La impotencia imperfecta es, quando vno aunque no puede derramar simiente dentro del vaso natural, pero tiene alguna fuerça, para tener alguna manera de copula. Lo segundo se ha de suponer, que no es lo mismo impotencia para copula carnal, y impotẽcia para engendrar: porque puede muy bien vno tener potencia para copula carnal, y no potencia para engendrar, por ser esteril la simiente, que derrama: como puede acontecer en los viejos. Lo tercero se ha de suponer, que como enseña Santo Thomas, la impotencia para la copula carnal, todauia es en dos maneras. Vna natural, que procede de causa natural, como quando vno por defecto de calor natural, o de edad, no puede derramar simiente. Otra es acidental, y como extrinseca, que nace y procede de algun maleficio, o por auerle cortado algun miembro. Lo quarto se ha de suponer, que la impotẽcia natural todauia es de dos maneras: vna perpetua, y otra temporal. Perpetua es aquella, que por ninguna arte se puede quitar sin peligro de vida. Dixe, que no se puede quitar por arte, por que aunque se pueda quitar por fuerça, y virtud del demonio, o por el arte magica, o por milagro, con todo esso se dize perpetua como se dize en derecho. Tambien dixe, sino es con peligro de muerte. Porque si uuiesse alguna muger tan cerrada, que no fuesse posible abrirla, si no es con peligro de muerte, en el tal caso se ha de juzgar, que no se pueda abrir. Temporal impotencia es aquella, que se puede quitar por arte humana, sin peligro de muerte. Lo vltimo se ha de suponer, que la potencia natural es en dos maneras. Vna respecto de todas las personas, ora sean donzellas ora no. Otra es impotencia natural respecto de alguna particular persona. El exemplo es, si vno pudiesse tener copula carnal con vna muger corrupta, pero no con vna donzella.

Doct. in 4 dist. 34. Sot. q. 1. art. 1. Syl. v. matri. 8. q. 16. iurisperit. tit. de frigidis Naua. in Manua. c. 22. nu. 59. & 60.

D. Tho. in add. q. 58. art. 1.

Ca. fraternitatis de frigid. & maleficia.

Primera conclusion. La impotencia natural perfecta, y perpetua totalmente deshaze el matrimonio, ora se tenga la impotencia a la copula de parte del varon, ora de parte de la muger. El exemplo de parte del varon es, quando en ninguna manera puede tener copula. Esta conclusion se entiende, aunque aya ignorancia de la tal impotencia, y aunque se sepa. Esta conclusion tienen Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados, y

Anton. 3. p. tit. 1 c. 12. toto tit. de frigi. & malefic. præcipue cap. quod sedem. cap. ex literis & ca. consultatia. Trat. de matrim. p. 513.

San Antonino. Prueuase lo primero: porque assi esta determinado en el derecho. Lo segundo se prueua con razon, porque en el contrato del matrimonio ay obligacion a pagar el debito conjugal, y se entrega el derecho para la copula carnal, y sin este no puede auer matrimonio. Y es assi, que los que tienen esta manera de impotencia, no se pueden obligar, ni dar derecho para copula carnal, como es cosa notoria: luego no puede auer matrimonio entre los tales. Mas razones desta conclusion se podran ver en mi tratado de matrimonio.

Pal. in 4. d. 43. q. 2. Anton. in 3. p. tit. 1. c. 12. §. 3. Sylu. ver. matrim. 8. q. 16. §. 5. Nauar. in Manu. c. 22. n. 60. c. 1. & 2. de frigid. & malef.

De aqui se sigue, que quando el vno de los contrahentes tiene potencia natural, y el otro es impotente, aunque sepa que lo es, el tal matrimonio es inualido, y el que tiene potencia natural puede muy bien casarse con otra, o con otro. Este Corolario es contra Palude, y contra San Antonido, que enseñan lo contrario. Porque dizen, que quando el que tiene potencia natural sabe que el otro es impotente, y con todo esso se casa es valido el matrimonio, y que à si se ha de imputar el defecto, pues lo quiso. Pero nuestra sentencia tiene Sylueestro, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon es, porq̃ en el derecho se derermina nuestra sentencia, y de las razones hechas por la conclusion se conuence, que el tal no es matrimonio: y assi se puede apartar. Lo mismo es, quando ambos fuessen impotentes y supiessen la impotencia: porq̃ el tal matrimonio no es valido.

Ricard. in 4. dist. 34 ar. 1. q. 2. ca. excommunic. ca. laudabilem de frigidis, & maleficiatis. Ca. fraternitatis de frigidis & maleficiatis.

Lo segundo se sigue, que el que supiere el tal impedimento no puede vsar del tal matrimonio, para delectacion carnal, ni se pueden besar ni abraçar libidinosamente, y si lo hiziessen seria pecado mortal, porque los tales verdaderamente no son casados, y como no casados se hã de auer. Pero si quisieren viuir ambos en vna misma casa, pueden muy bien, no se tratando como marido, y muger, sino como hermanos, y esto de consejo, y no precepto, como lo aduierte Ricardo, y el derecho, y la Glossa.

La segunda conclusion es, quando la impotencia natural es temporal, y sabida, no deshaze el matrimonio, ora se tenga la tal impotencia de parte del varon, ora de parte de la muger. Esta sentencia es de Sãto Thomas, y todos sus discipulos, y de todos los Theologos, y Iuristas en los lugares citados. Prueuase lo primero, porque assi esta determinado en derecho. Lo segundo se prueua, porque el precepto de pagar el debito conjugal no obliga por siẽpre: porque tiene modo de precepto affirmatiuo: si no obliga a su tiempo: luego aunque agora no puedan pagar el debito conjugal, si despues pueden esto basta, para que el contrato sea valido. Y ansi los moços se pueden casar, aunque entonces no tengan aptitud para pagar el debito conjugal, si despues le podran pagar. Lo mismo se ha de dezir de los enfermos, que se casan estando enfermos: y de aquellos, que tienen impedimento, el qual se puede quitar por la arte de Medicina. Quando sea impotencia natural temporal, queda dicho en el quarto fundamento. Pero aduiertase, que en la conclusiõ queda dicho, que esto tiene verdad, quando la impotencia ya dicha se sabe, y entiende.

D. Tho. in add. q. 52 art. 1. & 58. art. 4. ad 4.

La dificultad es, si la tal impotencia se ignorasse, si seria valido el matrimonio. La razon de dudar es, porque, si vno se casa con vna esclaua no sabiendo, que lo sea, es inualido el matrimonio: luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque Santo Thomas compara la seruidumbre con la impotencia temporal. Porque assi como el esclauo no puede pagar el debito conjugal siempre, sino a ciertos tiempos, porque esta impedido, con el seruir a su amo: assi tambien el que tiene esta impotencia no puede pagar por entonces el debito conjugal, sino a su tiempo. En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, q̃ si esta impotencia temporal no se supo, deshaze el matrimonio, en este sentido, que sabida la verdad de la impotencia, si la parte, que ignoro la impotencia no quiere permanecer en el matrimonio, no la han de forçar, sino queda libre. Pero si quiere permanecer, valido es el matrimonio, porque ya es voluntaria, y por otra parte no ay impedimento dirimente, porque la tal impotencia es temporal. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos con el Maestro Soto en el lugar citado articulo segundo. Y esta sentencia no es improbable.

A esta duda mi parecer es, que la tal impotencia en ninguna manera dirime ni deshaze el matrimonio, aunque se ignore. La razon es, porque por fuerça, y virtud del derecho natural no deshaze el matrimonio, como es cosa notoria, ni tampoco por derecho positiuo, porque no ay texto ninguno que tal diga, ni lo traen los Doctores: luego valido es el matrimonio. Esto se confirma porque los derechos, que ponen impedimento de matrimonio, son odiosos, luego no se han de estender, sino restringir a los casos expressados en derecho.

A la razon de dudar se responde facilmente, que lo q̃ toca a la seruidumbre esta expressado en derecho, y no lo que toca a esta natural impotencia.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas, que es necessario declararlas. La primera es, quando los que se casan saben, que tienen natural impotencia perpetua, para copula, si estos tales pueden ceder a su derecho, de suerte que se puedan casar, y hazer valido matrimonio. La razon de dudar es, porque en todas las demas cosas qualquiera puede ceder a su derecho. luego lo mismo sera en esto.

A esta dificultad se responde, que no puede ceder a su derecho, ni sera valido el matrimonio. Esto tienen todos los Doctores ya citados. La razon es, porque el matrimonio no se ordena tan solamente al bien de los contrahentes, sino al bien de toda la especie, luego no pueden ceder a este derecho. Y esto mismo prueuan las razones hechas por la primera conclusion.

A la razon de dudar se responde, q̃ cada vno puede ceder a su derecho en aquellas cosas, q̃ se ordenan

ordenan a ſu proprio bien, pero no pueda ceder a ſu derecho en aquellas coſas, que ſe ordenan al bien de otro, o al bien comun, porque entonces el derecho es del otro, o del bien comun en alguna manera, pues ſe ordena a ſu bien.

La ſegunda dificultad es, ſi el matrimonio de los capones es valido. La razon de dudar es, el vſo de la Igleſia, que ha permitido ſemejantes matrimonios. Eſto ſe confirma, porque los tales pueden tener copula carnal, aunque no pueden engendrar: luego ſera valido el matrimonio.

En eſta dificultad muchos Doctores tuuieron que los matrimonios de los capones ſon validos. Anſi lo tiene Syluestro, el qual cita otros Doctores.

Sylu. ver. matrim. 8. q. 16. dict. 4. Soto in 4. d. 43. q. 1. art. 2. Panor. in ca. quod ſedem, de frig. & maleficiatis.

A eſta dificultad ſe reſponde: ſer certiſsimo, q̃ los tales matrimonios ſon inualidos, ſi totalmẽte ſon capones. Eſta reſolucion tienen grauiſsimos Doctores, y entre ellos Soto, y Panormitano, y Syluestro en el lugar citado inclina en eſta ſentencia. Prueuaſe lo primero de la determinacion de Sixto V. en vna bula: que comiença *Sixtus Papa V.* que mando del año de mil y quinientos y ochenta y ſiete, a veynte y ſiete de Iunio, en̄ la qual determina eſto. Lo ſegundo ſe prueua, porque los tales no pueden tener copula, de ſuerte que derramen ſimiente virtuoſa para engendrar: luego ſus matrimonios no ſon validos. Quien quiſiere ver eſta bula, y reſolucion mas extenſamente vea mi tratado de matrimonio. Dixe en la reſolucion quando ſon totalmẽte capones, porque ſi lo fueſſen tan ſolamente de la vna parte, valido es el matrimonio, como lo dize Syluestro: porque eſtos tales no ſolamente puedẽ tener copula carnal, ſino que pueden engendrar. Pero aduiertaſe, que los que ſon totalmente, capones, aunque no pueden viuir como marido y muger, pero quanto a la cohabitacion, ſe pueden obligar de ſuerte, que la muger ſirua al varon, y el varon ſuſtente la muger, y eſta obligacion no es matrimonio, ſino vna obligacion ciuil. Eſto ſe determina en derecho, y en aquella bula de Sixto Quinto. Pero eſtos tales no ſe pueden abraçar, o tocar, o beſar impudicamente: porque ſe han de auer como no caſados.

Tract. de matrim. p. 517.

Cap. Conſultationi. Cap. laudabile, de frig. & maleſ.

A la razon de dudar ſe reſponde, que la Igleſia nunca tuuo por cierto, que los matrimonios deſtos capones eran validos, y como auia variedad de opiniones permitia los tales matrimonios, pero ya eſta determinado, que los tales matrimonios no ſon validos. A la confirmacion ſe reſponde, que los capones, aunque pueden tener alguna copula, es imperfectiſsima, y no pueden derramar ſimiente de la ſuerte, que los demas: y por eſta razon es valido el matrimonio.

La tercera dificultad es, ſi los que tienen potẽcia para copula, pero imperfecta de ſuerte, que puedẽ penetrar el vaſo natural, pero jamas pueden derramar ſimiente, ſi eſtos tales pueden cõtraher matrimonio, de ſuerte que ſea valido. La razon de dudar es porque con la tal copula, aunque no ſe ſalue el fin principal del matrimonio, que es la generacion, ſe ſalua el fin ſecundario, que es vitar la fornicacion propria, o de la muger. Luego valido es el matrimonio. Eſto ſe confirma, porque el matrimonio ſe inſtituyo en remedio de la concupiſcencia, y la tal copula es en remedio de la concupiſcencia: luego valido es el matrimonio. En eſta dificultad algunos Doctores tienen, que el tal matrimonio es valido. Eſta ſentencia tiene la Gloſſa, y el Maeſtro Soto cita Syluestro por ella, y la tiene Nauarro, y eſta tienen algunos modernos Theologos, que no ſon de la eſcuela de Santo Thomas.

Gloſſa in ca. is qui, 32. q. 1. Sot. d. 43. q. 1. ar. 2. Nauar. in Man. ca. 22. nu. 60. Palud. in 4. d. 43. q. 2. art. 1. Sylu. ver. matrim. 8. q. 16. dict. 3. dicto. 7. Sot. in 4. d. 34 q. 1. ar. 2. Panor. in c. quod ſedem. C. 1. cap. ex literis cap. laudabilem, de frigi. & malefic.

A eſta duda ſe reſponde, que en eſte caſo el matrimonio es inualido por la impotencia natural perpetua de derramar ſimiente: y eſto tengo por muy cierto. Eſta ſentencia tiene Palude, y Syluestro dize que es comun ſentencia, y eſta tiene Soto, y comunmente los Theologos, particularmente diſcipulos de Santo Thomas, y Panormitano. Prueuaſe, porque la impotencia perpetua, para copula carnal haze que el matrimonio ſea inualido, como queda dicho: y en el derecho la copula ſino ay derramamiento de ſimiente no es propriamente copula carnal, como lo dize Syluestro: porque el acto de generacion no conſiſte en mezclarſe los cuerpos, ſino las ſimientes, o lo que tiene lugar de ſimiente: y eſto conſta del derecho: luego el tal matrimonio es valido. Eſto ſe confirma porque el matrimonio de los capones es inualido, como queda dicho: y eſtos tales pueden tener copula carnal ſin derramamiento de ſimiente, luego la tal copula, o potencia a la tal copula no es ſuficiente para hazer verdadero matrimonio.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el fin ſecũdario del matrimonio es vitar la fornicacio̅, y eſto ſe ha de hazer por copula carnal. Y quanto a lo que toca al preſente no puede auer copula carnal, pues no puede auer derramamiẽto de ſimiẽto: porq̃ en derecho no ſe tiene por copula carnal, quãdo no ay derramamiẽto ſimiente. A la confirmacion ſe reſpõde, que el matrimonio ſe ordena al remedio de la concupiſcencia: pero ordenaſe por copula carnal, la qual no puede auer en nueſtro caſo. Quien quiſiere ver eſta duda mas a la larga, vea mi tratado de matrimonio.

Tract. de matrim. pag. 518.

Toda via queda duda acerca deſto miſmo, ſi es licito tener parte con ſu propria muger, de ſuerte que aya copula carnal, ſin derramamiento de ſimiente. Puede acontecer, que vn hombre caſado ſea flaco, y neceſsitado de ſuerte que derramando ſimiente en la copula le puede hazer mucho mal, y acabarle la virtud natural. La duda es, ſi eſte tal para euitar la fornicacion en ſi miſmo, o en ſu propria muger podria tener copula carnal con ella, ſin derramar ſimiente, y procurando no derramarla, porque no le haga mal. La razon de dudar es, porq̃ la tal copula ya que no conſigue el fin principal del matrimonio, q̃ es la generacion ni ſe ordena a el, pero cõſigue, y ordenaſe a euitar la fornicacion, q̃ es el ſecundario fin del matrimonio: luego licita es la tal copula. Eſto ſe cõfirma, porq̃ entre los caſados

ningun tocamiẽto por libidinoso que sea es pecado mortal de su naturaleza, no auiendo peligro de derramar la simiente fuera del vaso natural: luego la tal copula sin derramamiento de simiente sera licita, como otro qualquier tocamiento. En esta dificultad los Doctores, que tienen la primera sentencia de la duda passada enseñan ser licita la tal copula. Esta misma sentencia tienen algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Santo Thomas.

A esta duda se ha de responder, que la tal copula sin derramar simiente no es licita entre los casados. Esta sentencia tienen todos los discipulos de Santo Thomas: y la deuen tener todos aquellos, que tienen la resolucion de la duda passada. La razon es, porque la copula carnal sin derramamiento de simiente no es copula matrimonial, a la qual se ordene el matrimonio, como consta de lo dicho en la duda passada: luego la tal copula no es licita entre los casados, si no que es pecado mortal.

A la razon de dudar se ha de responder, q̃ el matrimonio se ordena como a fin secundario al remedio de la concupiscencia: pero ordenase por la copula matrimonial: y conforme a derecho la copula sin derramar simiente no es copula matrimonial. A la confirmacion se responde, que los tocamientos por impudicos, que sean no son pecado mortal entre los casados, porque se ordenan a la copula matrimonial, y en este caso la tal copula no tiene razon de tocamiento, sino de copula, la qual no es matrimonial: porque en ella, no ay derramamiento de simiente.

La segunda dificultad es de los viejos, si pueden contraher matrimonio, de suerte, que sea valido. La razon de dudar es, porque los viejos muchas vezes no pueden engendrar ni derramar simiente, luego el matrimonio de los tales no sera valido, como no es valido el matrimonio de los capones. En esta dificultad los Doctores citados en la duda passada dizen varias y diuersas cosas.

Digo lo primero, si los viejos tienen potencia para la copula de tal suerte, que derramen simiente, aunque no puedan engendrar, valido es el matrimonio. Esto tiene Soto, y Syluestro en los lugares citados, y la Glosa. La razon es, por que estos tales tienen potencia para la copula carnal con derramamiento de simiente: y esto basta para verdadero matrimonio, como queda ya dicho: luego pueden casarse, y el matrimonio sera valido. Esto se confirma del vso de la Iglesia, en la qual se casan muchos viejos: que no tienen potencia para engendrar.

Glos. cap. nuptiarũ 32. q. 1.

Digo lo segũdo, si los viejos estã tã acabados, q̃ no puedã derramar simiẽte, aunq̃ puedẽ tener copula imperfecta, no se podrã casar, ni sera valido el matrimonio. Esta sentẽcia tiene Soto, y alega a Panormitano, y Syluestro, y cita a Ricardo. La razõ es, porq̃ ninguno se puede obligar a lo q̃ es imposible: y en estos es imposible la copula necessaria, para el matrimonio, como cõsta del caso: luego el tal matrimonio no sera valido. De lo qual se responde a la razon de dudar.

La tercera dificultad es grauissima, si puede auer impedimento natural perpetuo en el varon, o en la muger respecto de vna persona, y no respecto de otra, de suerte q̃ anule el matrimonio. Cierta cosa es, q̃ puede auer impotẽcia respecto de vna persona, y no respecto de otra: porque puede vno tener potencia natural para copula carnal respectiua respecto de vna muger corrupta, y no respecto de vna donzella: y puede tener vno potencia para copula respecto de vna muger, que no es tan estrecha, y no respecto de otra, que lo es mucho. Lo mismo es de la muger respecto del varon. La duda es, si la tal impotencia haze inualido el matrimonio. La razon de dudar es, porque este tal tiene impotencia perpetua respecto desta muger: luego esta impotencia totalmente deshaze el matrimonio con esta: porque respecto desta no se puede obligar a la copula carnal, porque es imposible. Otros muchos argumentos se ponen en mi tratado de matrimonio. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que se da impotencia respectiua, respecto de vna persona, y no respecto de otra, de suerte, que anula el matrimonio con esta en particular, y no con todas las demas. Esta sentencia parece que tiene Syluestro, y cita a Paludano: y assi esta sentencia tienen agora muchos Iuristas, y Theologos: y miradas las razones no es del todo improbable.

Tracta. de matrim. p. 522.

Sylu. verb. matrim. 8. q. 16. dict. 6.

A esta dificultad se responde, que no ay potẽcia respectiua, que anule el matrimonio respecto de vna persona, y no respecto de otra, de suerte, que sino puede tener copula con donzella, pero puede la tener con corrupta, tal impotẽcia no anula el matrimonio, aun con la donzella. Esto enseña expressamente Santo Thomas: y esta misma sentencia tienẽ todos los Thomistas, y comunmente los Doctores. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina, que si alguno despues de auerse apartado del matrimonio, por esta impotencia, se hallare habil para otra, ha de boluer al primer matrimonio, y assi lo vsa la Iglesia. En el qual vso, y determinacion erraria grandemente la Iglesia, si el tal matrimonio no fuesse valido: porque podria vno dezir que era habil, para esta, y no para la otra: luego el tal matrimonio con la tal impotencia valido es. Lo segundo se prueua, porque la tal impotencia respectiua no es perpetua, sino temporal, que se puede quitar por el arte de la Medicina, sin peligro ninguno de muerte: luego no deshaze el matrimonio: porque la impotencia temporal no deshaze el matrimonio. Esto se confirma, porque estando en derecho solo la impotencia para copula carnal deshaze el matrimonio: y el tal no tiene impotencia para copula carnal: porque bien puede tener copula carnal absolutamente hablando: luego el tal matrimonio no es inualido.

D. Tho. in add. q. 58 art. 1. ad 5. & ar. 2. Cap. laudabile ca. Fraternitat. de frigid. & malefic.

A la razon de dudar se responde facilmente, que la tal impotencia no es perpetua, sino temporal, que se puede quitar por medicina: y no es absolutamente impotencia, sino respecto desta muger en particular.

La

La quarta dificultad es, ſi la impotencia natural perpetua para copula carnal ſobreuiene al matrimonio ya contraydo, y valido, ſi anula, y deshaze el matrimonio. La razon de dudar es, porq̃ la tal impotencia haze, q̃ el matrimonio al principio no ſea valido: luego tampoco ſe puede conſeruar deſpues con la tal impotencia. En eſta dificultad Graciano enſeña, que ſi la tal impotencia ſobreuenga al matrimonio rato antes de eſtar conſumado deshaze el matrimonio. *Graciano 33.q.2.c. 3.*

A eſta dificultad ſe reſponde, ſer certiſsimo, q̃ aunque la tal impotencia ſobreuenga al matrimonio, aun antes de eſtar conſumado, no deshaze el matrimonio. Eſto tienen todos los Theologos, y Iuriſtas. La razon es, porque el matrimonio rato, aunque no eſte conſumado no ſe puede deshazer ſin diſpenſacion, ſino es por la profeſsion ſolene de alguna religion aprobada: luego aunque ſobreuenga la tal impotencia no deshaze el matrimonio rato.

A la razon de dudar ſe reſponde, que aunque al principio no puede auer matrimonio con la tal impotẽcia: pero deſpues ſe puede conſeruar con la tal impotẽcia. Porque al principio no ſe puede hazer el matrimonio, ſin que ſe obliguen a la copula carnal: pero deſpues puedeſe conſeruar el matrimonio ſin la tal obligacion. Como ſe ve, ſi dos caſados conſumado el matrimonio de comun conſentimiento hizieſſen voto de caſtidad, o profeſſaſſen en alguna religion en tal caſo ſe conſeruaria el matrimonio, y no auria obligacion a la copula carnal.

De la reſolucion deſta duda ſe reſuelue otra y es ſi vn hombre deſpues de caſado ſe hizieſſe capon, ſi ſe desharia el matrimonio que precedio.

A eſta duda ſe ha de reſponder, que no ſe deſhaze el matrimonio, aunque no eſte conſumado. Lo qual ſe conuence con la miſma razon, y ſe colige del derecho antiguo. Y eſte derecho antiguo no eſta derogado por el nueuo breue de Sixto V. porque eſte tan ſolamente dize, que no ſe puedan caſar los tales, que tienen natural impotencia, que dirime el matrimonio. *Ca. is qui 32.q.3.*

La quinta dificultad es, ſi la impotencia natural quando dirime y anula el matrimonio haze eſte efecto por fuerça del derecho natural, porque ſi eſto es anſi no podra diſpenſar en el tal impedimento el Papa. La razon de dudar es, porque vno que tiene enfermedad mortal, o eſta herido de muerte, puede contraher matrimonio, como conſta del vſo de la Igleſia. Y eſte tal tiene perpetua impotencia natural para copula carnal: luego la tal impotencia, no dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural.

A eſta duda digo lo primero, que ſi la impotẽcia natural es perpetua, y total que en ninguna manera puede tener copula, el matrimonio es inualido por fuerça, y virtud del derecho natural. Eſta reſolucion tienen todos los diſcipulos de Santo Thomas, y todos los Iuriſtas. La razon es, porque de eſſencia del matrimonio es que los contrahentes ſe obliguen a la copula carnal, y quando ay natural impotencia perpetua no ſe pueden obligar a la tal copula, por ſer impoſsible, luego de derecho natural es que el tal matrimonio no ſea valido, y por conſiguiente el Sumo Pontifice no podra diſpenſar en el tal impedimento para que ſea valido el matrimonio.

Digo lo ſegundo: ſi la impotencia perpetua no es total, y perfecta, ſino que puede auer alguna manera de copula ſin derramamiento de ſimiente mas probable es y caſi cierto, que dirime el matrimonio por fuerça, y virtud del derecho natural. Eſta es comun ſentencia de los Doctores. La razon es, porque es de razon del matrimonio, que ſe de poder para copula carnal: y la copula imperfecta ſin derramar ſimiente no es verdadera copula, como queda determinado, luego por fuerça y virtud del derecho natural es inualido el matrimonio. De lo qual ſe ſigue, que el matrimonio de los que ſon totalmẽte capones, y de los viejos que no pueden derramar ſimiente perpetuamente, es irrito, y nulo por fuerça y virtud del derecho natural por la razon ya dicha.

Digo lo tercero, ſi la impotencia para la copula es temporal no impide, ni dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho natural. En eſto conuienen todos los Theologos y Iuriſtas. La razon es, porque eſte tal abſolutamente puede pagar el debito conjugal aunque por entonces no pueda. Eſto ſe confirma, porque el que contrahe con la tal impotencia con muger, que la ſabe, haze valido el matrimonio, luego el tal impedimento por fuerça y virtud del derecho natural no dirime el matrimonio.

A la razon de dudar ſe reſponde, que el tal impedimento puede acontecer de dos maneras. La vna es, por defecto intrinſeco natural, y deſta manera impide, y dirime el matrimonio, por fuerça y virtud del derecho natural. La ſegunda manera es acidentalmente, y como extrinſecamente: y el tal impedimento, no impide, ni dirime el matrimonio, por fuerça y virtud del derecho natural. El exemplo es, ſi vno eſtuuieſſe condenado a carcel perpetua, de ſuerte, que no pudieſſe pagar, ni pedir el debito conjugal. En eſte caſo el matrimonio que eſte tal celebraſe ſeria valido, eſtando en derecho natural, y aun eſtando en derecho poſitiuo, porque eſte tal abſolutamente es habil para tal matrimonio, y anſi en el caſo de la razon de dudar, el matrimonio es valido, porque abſolutamente es habil para verdadera copula, aunque por acidente no puede tener la tal copula.

Tercera concluſion. Si puede auer verdadera copula aunque con gran dificultad y peligro de enfermedad, el matrimonio es valido eſtãdo en derecho natural, y en derecho poſitiuo humano. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores, y particularmente del Padre Maeſtro Soto. Pruebaſe lo primero del derecho, en el qual ſe determina eſto. Lo ſegũdo ſe prueua, porq̃ en eſte caſo abſolutamente puede tener copula carnal: luego no ay natural impotencia, que dirima el matrimonio particularmẽte que *Cap. 1. de coniugio leprof. &c.*

estas leyes son odiosas, y se han de restringir a la impotencia natural, quando absolutamente es impotencia. Pero aduiertase, que puede ser tan grande el nocumento que se sigue de la copula, que este el otro escusado de pagar el debito conjugal. En lo qual el confessor ha de tener gran prudencia, y no ha de conceder facilmente la tal licencia. Porque en el capitulo citado con peligro de lepra se manda, que cohabiten, y que paguen el debito conjugal. Tambien aduierte Syluestro, que esta natural impotencia perpetua, que dirime el matrimonio se puede hallar en la muger como en el varõ: por lo qual se han de dezir algunas cosas en particular de la muger. Ante todas cosas, aquella es impotencia temporal, y no perpetua, que sin milagro y sin peligro del cuerpo se puede quitar. Ansi lo dize Inocencio III. en el derecho.

Sylu. ver. matrim. 8. q. 16. dict. 4. Cap. Fraternitat. de frigidis, & maleficiatis.

La primera dificultad, es si la muger, que se puede curar por medicina para que pueda pagar el debito esta obligada a curarse: y lo mismo es del varon.

Digo lo primero, que si el medicamento es peligroso, no esta obligada la muger a admitille, y sino ay otro remedio se ha de entender, q̃ el matrimonio es irrito y nullo. Esto se prueua. Lo primero del derecho. La razon es, porque en el tal caso la copula absolutamente es imposible: luego el matrimonio se ha de juzgar inualido. En este caso aunque la muger diga, q̃ quiere ponerse a aquel peligro, el varon no esta obligado a esperar sino dada la sentencia se puede casar con otra. Pero si se cura la muger, y queda habil para la copula el primer matrimonio fue valido y se ha de boluer a la primera muger, como lo dizen todos los derechos citados: porque en este caso es argumento grande que el impedimento no era perpetuo, pues se quito sin milagro, y sin peligro corporal.

Cap. ex literis, de frigidis, & maleficiatis,

Digo lo segundo, si vna donzella es mas cerrada que lo acostumbrado, pero de suerte, que por la medicina facilmente se puede dar remedio, el impedimento es temporal, y por consiguiente el matrimonio valido, y ella esta obligada a admitir tal medicina. Que el matrimonio sea valido consta de lo que dize Inocencio. Que este obligada a admitir esta medicina, consta, porque el medio es licito, y es necessario para pagar el debito conjugal: luego ella esta obligada a admitir esta medicina: porque para pagar esta deuda grauissima ha de sufrir algun poco de detrimento.

Digo lo tercero. Si de parte de la donzella no ay mas impedimento, que el ordinario, de suerte que no es mas cerrada, que lo son ordinariamente las mugeres, y de parte del varon ay flaqueza extraordinaria de tal suerte, que puede tener copula con muger corrupta, pero no con donzella, el tal impedimento es temporal, y el matrimonio es valido: pero la muger no esta obligada a admitir medicina ninguna, aunque por ella se pueda hazer mas habil para la copula carnal. La primera parte cõsta manifiestamente del capitulo, fraternitatis, donde se determina expressamente. La segunda parte se prueua, porque la muger no tiene defecto ninguno, ni enfermedad y quanto es de su parte es habil para pagar el debito conjugal: luego ella no esta obligada a buscar remedio, sino el.

La segunda duda es, quando la muger de tal suerte es estrecha, que aunque puede recebir la simiente y concebir, pero no puede parir sin peligro de la vida: la duda es, si el matrimonio celebrado con la tal muger es valido. En esta dificultad Victoria sobre este articulo dize, que el matrimonio no es valido. Lo mismo dizen otros Doctores: porque con tanto peligro no esta obligada a pagar el debito conjugal, ni puede, porque se pondria a manifiesto peligro de muerte: lo qual es pecado mortal.

A esta duda se responde, q̃ esta sentencia es verdadera por la razon hecha. Pero hase de aduertir, que tiene vna limitacion, y es sino vuiesse certidumbre que la tal muger es esteril. Porq̃ si ay certidumbre que es esteril, el matrimonio es valido: porque puede pagar el debito conjugal sin peligro de muerte, por lo qual no tiene impedimento para el matrimonio.

Quarta conclusion. La impotencia para la copula carnal, q̃ nace de maleficio, si es perpetua deshaze el matrimonio, y sino es perpetua, no. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente el Padre Maestro Soto, y Syluestro, y todos los Doctores. Prueua se lo primero del derecho. Lo segundo se prueua con razon, porque la impotencia para la copula, si es perpetua deshaze el matrimonio, porque el que tiene tal impotencia no se puede obligar a lo imposible: luego aunque la tal impotencia proceda de maleficio, irritara y anulara el matrimonio. Para declaracion desto se ha de aduertir, que el maleficio es vno de los impedimentos, y no es otra cosa sino vna ligadura hecha por arte del demonio, permitiẽdolo Dios, por razon de la qual el hombre no tiene potencia para copula carnal. Que el demonio tenga poder para hazer esto, lo declara el Maestro Soto, y Syluestro y Paludano en los lugares citados. Lo segundo se ha de suponer, que el maleficio es impedimento del matrimonio, como lo es la impotencia para la copula: porque el maleficio en tanto anula el matrimonio en quanto haze las personas inhabiles para la copula carnal. Y ansi, si por razon del maleficio tiene perpetua impotencia para la copula, irrita el matrimonio: pero si es temporal, no: Lo tercero se ha de aduertir, que esto tiene verdad segun los derechos antiguos, y derechos nueuos, como lo dize Santo Thomas en el lugar citado. Verdad es, que no ay lugar, ni capitulo ninguno en todo el titulo, de frigidis, & maleficiatis, sino en el lugar citado.

D. Tho. in add. q. 58. ar. 1. Sot. in 4. d. 38 q. 1. ar. 2. Sylu. ver. matrim. 8. q. 16. d. 8. & 9. Ca. fi. 83. q. 1.

La duda es, si el maleficio sobreuiene al matrimonio ya celebrado de suerte, que aya perpetua impotencia para la copula, si haze nulo el matrimonio, que precedio. La razon de dudar es, porque si antecediera hiziera el matrimonio inualido: luego si se sigue haze el mismo efecto, porq̃ en el matrimonio siẽpre ha de auer obligacion a copula carnal. En esta dificultad

Syluestro

Syluestro en el lugar citado refiere algunos Doctores: que tienen que annulla el matrimonio, que precedio.

A esta dificultad se ha de responder, que en ninguna manera deshaze el matrimonio, como no le deshaze la impotẽcia para la copula, que sobreuiene al matrimonio. Esta sentencia tiẽnen todos los Doctores citados, particularmẽte Syluestro. La razon es, porque el matrimonio, aunque no sea consumado, no se puede deshazer, sino es por la profesion solenne.

A la razon de dudar se ha de responder, que es diferente cosa antes del matrimonio, o despues del matrimonio, como queda declarado arriba.

Quinta conclusion. Entre el maleficio, y la impotencia para la copula ay algunas diferencias en lo que toca a nuestro proposito. Esta cõclusion se prueua trayendo las diferencias, que ay entre el vn impedimento, y el otro, las quales ponen todos los Doctores. Y la primera es, que si la impotencia perpetua para la copula se cura por milagro no haze que el matrimonio passado sea valido. Porque aquel impedimento de su naturaleza era perpetuo, y assi el matrimonio, que antecedio a la cura milagrosa, no era valido, porque las personas eran inhabiles, sino fuesse que despues de la cura milagrosa consintiessen de nueuo. Pero si el maleficio le curan por los remedios que estan puestos en el derecho, que son licitos, valido es el matrimonio, porque el tal impedimento no era perpetuo, pues se quito por los remedios ordinarios contra los demonios. La segunda diferẽcia es, porque como deziamos, si despues que apartan a dos casados por la impotencia perpetua, para la copula se halla ser habil, y tener potẽcia para otra muger, valido es el primer matrimonio, y ha de boluer a el. Pero si alguno despues de apartado del matrimonio por causa del maleficio se hallare ser habil, y tener potencia para otra muger, no ha de boluer al primer matrimonio, ni el primer matrimonio es valido. La razon es, porque puede estar ligado perpetuamente en orden a vna muger, y no en orden a otra. Pero ha se de aduertir, que si alguno se caso con maleficio perpetuo, o con natural impotencia perpetua, si esto se sabe: luego los han de apartar, por el juyzio de la Iglesia, y no se ha de esperar el tiempo de tres años, porque es cosa cierta, q̃ el matrimonio, no fue valido. Pero si es cosa dudosa si el maleficio es perpetuo, o la impotencia perpetua, ha se de esperar el tiempo de tres años, como se determina en derecho, y lo enseña Sancto Thomas. Y en el espacio de tres años con buena fe, y licitamente pueden tener copula carnal para experimentar su potencia: porq̃ este es derecho natural, porque no ay otro medio para experimentar su potencia. Por lo qual pueden pedir y pagar el debito conjugal. La duda es, quando se deshaze el matrimonio por el maleficio, juzgãdolo assi la Iglesia, y el tal se casa con otra, si se halla, que tiene potencia para otra si ha de boluer a la primera.

Cap. fin. 33. q. 1.

Ca. laudabilem, de frigi, &c. D Th. in add. q. 58. art. 1

Digo lo primero, si el maleficio fue cierto, no esta obligado a boluer a la primera, Esto tienen todos los Doctores. La razon es, porque el tener copula con la segunda, no es argumento, que la podra tener con la primera. Sera cierto el maleficio quando antes de auerse casado con la primera tuuo copula carnal con otra muger, y despues estaua impotẽte para la primera, y no para la segunda.

Digo lo segundo, si en el caso de la duda pretendiesse tener copula con la primera para experimentar su potencia y hallase, que puede tener copula con ella, ha de boluer al tal matrimonio. La razon es, porque entonces es cosa clara y manifiesta que el tal impedimento era temporal, y no dirime el matrimonio.

Digo lo tercero, que si constasse que vn hombre esta ligado, e impedido, para todas mugeres, y casose con la segunda, y esperimẽto que tenia potencia para ella, esta obligado a boluer a la primera muger: porque en el tal caso se entiende que el impedimento es temporal respecto de todas las mugeres: luego no se deshaze ni dirime el matrimonio. La dificultad es, si despues de deshecho el matrimonio se entroen religion, o se ordeno de sacerdote, y despues conto que tenia potencia para la copula.

Digo lo quarto. Si hizo voto solenne de religion, no esta obligado, ni puede boluer a la muger, porque el voto solenne dirime y deshaze el matrimonio rato, que no esta consumado y en el tal caso no esta consumado.

Digo lo quinto, si se ordeno de sacerdote, y quiere passar a la religiõ, no esta obligado a boluer a la muger por la razõ hecha, pero sino quiere passar a la religion, si ella pide al marido esta obligado a boluer a ella, porque el orden sacro no deshaze el matrimonio, aunque no sea consumado. Pero aduiertase, que si la muger no le pide, puede estarse en su ministerio sagrado, y si ella quiere viuir apartada, esta obligada a votar castidad.

Digo lo sexto, si la muger despues de deshecho el matrimonio se casasse con otro, y el sacerdote, que antes era su marido, se hallasse que tiene potencia no puede estar con el marido segundo, porque es claro que el tal impedimento fue temporal, y por consiguiente, que el primer matrimonio fue valido, y que no se deshizo por ordenarse de ordenes mayores. Otra cosa seria, si ya fuesse religioso professo, porque entonces ella podria estar con el marido segundo ratificando de nueuo el segundo matrimonio, porque el matrimonio que hizo antes que professasse el marido primero, no fue valido.

La segunda dificultad es, si es licito pedir al malefico, que deshaga el maleficio. La razõ de dudar es, porque licito es pedir vsuras al vsurario, como se determina por los Doctores, y lo diremos abaxo: luego tambien sera licito pedir esto, porque es la misma razon. En esta dificultad la Summa Angelica tiene ser licito, y lo mismo tiene Aureolo.

Sum. Angelica v. superstitio. §. 13 Aure. in 4. dis. 34 q. 3.

Digo lo primero, que en ninguna caso es licito pedirle que quite el maleficio por maleficio.

Cai. 1.2. q.78. ar. 4. Esto enseña Cayetano, y esto enseñã todos los Doctores. La razon es, porque no es licito pedir a vno lo que el no puede hazer sin pecado: porque de otra suerte seria cõcurrir al mismo pecado; y deshazer el maleficio, por maleficio nunca puede ser licito: luego nunca es licito. Esto se entiende, aunque no este aparejado para hazerlo, porque sino esta aparejado peca por dos titulos, lo vno porque lo solicita, y escandaliza, y prouoca a pecar; lo otro peca el pecado de maleficio: y si estaua aparejado no peca mas, que por el vn titulo.

Digo lo segundo, si el malefico tiene diuersos modos para deshazer el maleficio, y entre ellos ay algun modo, que sea licito, licito sera tambien pedirle, que quite y deshaga el tal maleficio por el modo licito. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque le pide lo que el licitamente puede hazer, luego no es pecado ninguno.

Digo lo tercero, si se ciertamente, que tiene medios licitos, y illicitos, no es pecado ninguno pedirle remedio. Esta resolucion tienen muchos hõbres doctos, y a mi me parece cosa cierta. La razon es, porque yo le pido lo que el licitamente puede hazer. En el tal caso vso del pecado del otro, y no concurrio con el a su pecado, porque yo no le pido, que lo haga por medio illicito. A la razon de dudar se responde, ser licito pedir al vsurero lo que el licitamente y sin vsuras puede dar, pero en nuestro caso no puede licitamente dar remedio al maleficio, sino es con pecado, conforme a lo dicho en la primera conclusion, y ansi no es licito.

La tercera dificultad es, si es licito vsar de algun remedio para quitar el tal maleficio.

Digo lo primero, que es licito vsar de los remedios determinados por la Iglesia, quales son los que se ponen en derecho. Los remedios son confessarse, y llorar sus pecados, dar limosnas y ayunar, y rezar, y vsar de los exorcismos de la Iglesia, que ay para este effecto.

Cap. fin. 33.q.1.

Digo lo segundo, que si no se puede quitar el maleficio, sino es por obra de pecado mortal no es licito quitarle: como ya queda dicho.

Digo lo tercero, que si alguno conoce la causa natural de tal maleficio, y impedimento, y de las ligaduras puede muy bien, quitar la tal causa, porque entonces el remedio es natural, y ansi es licito ponerle.

Cap. XXI. Del impedimento de la furia o lucura.

PRimera conclusiõ, si la furia, o locura se sigue al matrimonio que auia sido valido no deshaze el matrimonio, que precedio, ora fuesse rato, y consumado, o tan solamente rato. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores con el Maestro, particularmente Soto, y todos los Iuristas. Prueuase esta conclusion. Lo primero del derecho en el qual se determina esta esta verdad. Lo segundo se prueua con razõ porque el matrimonio de su naturaleza es indissoluble, y no se puede deshazer, sino es por la profession solenne de la religion: luego por la furia, que sobreuiene al matrimonio, no se deshaze el tal matrimonio.

D.Th. in addit. q. 58. ar. 3. Magi. d. 34. So. q. vni ca. ar. 4. iuris. in cap. dilectus de sponsalibus, & in c. nec furiosus 32. q. 7. cap. bigama trimonii 32. q. 7.

Segunda conclusion, si la furia, o lucura anteceden al matrimonio, de suerte que no tiene vso de razon el matrimonio, que se sigue no es valido, de suerte que el matrimonio, que se cõtrahe no teniendo vno vso de razon no es valido, por fuerça y virtud del derecho natural. Esto tiene Sancto Thomas, y el Maestro Soto, y todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del derecho en el capitulo, *cum dilectus*, y en el capitulo, *nec furiosus*, en los quales se determina esta verdad. Lo segundo se prueua con razon, porque para contraher matrimonio, es necessario legitimo consentimiento, y el que esta fuera de juyzio no puede tener legitimo cõsentimiento. Luego no es valido el matrimonio. Esta razon conuence, q̃ el tal matrimonio es irrito, y nullo por derecho natural.

Tercera conclusion, si el furioso tiene lucidos interualos, y se casa quando tiene juyzio valido es el matrimonio. Esto enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es porque en el tal caso tiene juyzio y razõ al tiempo, que se casa, luego puede tener legitimo consentimiento.

La dificultad es, quando vno tiene lucidos interualos, esto es que a tiempos tiene juyzio, y en otros tiempos esta loco y furioso: y al tiẽpo, que tuuo juyzio verdaderamente quiso contraher con Maria, y el consentimiento fue legitimo, pero el cõtrato se celebro al tiempo que estaua furioso, y fuera de si. La duda es, si el tal matrimonio es valido. La razon de dudar es: porque si vno al tiempo que tenia juyzio pidio algun sacramento, valido sera el sacramento, si se le dan quando por la enfermedad esta fuera de si, si vno se confesso, quando estaua en juyzio, si le absuelue estando loco valida sera la absolucion, luego lo mismo sera del matrimonio.

A esta duda se responde, que el matrimonio no sera valido. Esto enseña Sancto Thomas en la solucion del primero, y cõ el todos los Thomistas. La razon es la misma, porque al tiempo del contraher ha de tener legitimo consentimiento.

A la razon de dudar se responde con Sancto Thomas, que en todos los demas sacramentos el que recibe el sacramento se ha passiue, y ansi basta, que tuuiesse disposicion antes de estar loco, y que al tiempo que recibe el sacramẽto no ponga obstaculo, ni impedimento al sacramento. Pero el que contrahe no solamente recibe el sacramento del matrimonio, sino tambien es ministro, que concurre actiuamente, y ansi es necessario, que tenga actual consentimiento, quando se celebra el sacramento particularmẽte, que es contrato ciuil, para el qual se requiere el tal consentimiento como en los demas contratos.

Quarta conclusion: Si marido y muger estan locos

locos, y cayeron en la locura despues de casados, ha se de dar orden que se aparten hasta que tengan juyzio procurando, que no tengan copula carnal. Esta conclusion enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque de la tal copula se podria seguir, que naciesse algun hijo, y el tal hijo no se podria criar comodamente teniendo semejantes padres: luego necessario es apartarlos y procurar, que no tengan copula carnal.

La dificultad es, si procurar que los tales tengan copula carnal, para que tengan hijos, y descendencia sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque la tal copula es licita y santa, por que es matrimonio: luego no sera pecado mortal.

A esta dificultad se responde ser lo mas cierto, que es pecado mortal. Assi lo enseñan los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, por que de la tal copula de su naturaleza se sigue la mala criança de los hijos. De lo qual se responde a la razon de dudar, que la copula carnal entre los casados es licita quando tienen juyzio, y discrecion para criar sus hijos, y quando no tienen juyzio la copula en ellos no es pecado mortal: pero en los que hazen diligencia para que tengan la tal copula es pecado mortal por la razon hecha.

De la resolucion desta duda se resuelue otra dificultad, si es pecado mortal juntar dos locos carnalmente, no estando casados. La razon de dudar es, porque ellos no pecan mortalmente: luego el que es causa que se junten, y haze diligencia para esto no es causa de pecado, y por cõsiguiente no peca.

A esta duda se responde, que es pecado mortal. Esto tienen communmente todos los discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores por la razon hecha.

A la razon de dudar se responde, que la copula carnal en los locos no es pecado mortal: pero es copula de la qual de su naturaleza se sigue detrimento al hijo, que puede nacer, y por esso el que tiene juyzio, y la procura peca mortalmente.

Quinta conclusion. Si vno de los casados tuuiera juyzio, y no ay esperança, que concibira, o no ay peligro de abortar en el tal caso la copula carnal no parece ser pecado, ni el procurarla. El exemplo es, si la muger tiene juyzio, y dexa, que el marido, que no tiene juyzio, tẽga copula con ella, o lo procura en el caso dicho, no es pecado ninguno. Esto enseñan communmẽte los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en tal caso tiene copula con su marido, y no ay peligro ninguno, y no se sigue mala criança de los hijos: luego no es pecado.

Sexta conclusion. Si la muger fuere loca regularmente es pecado la copula carnal si ay esperança, que concibira. Esta conclusion enseñã los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque regularmente aura peligro de abortar: luego la tal copula sera illicita.

La dificultad es, si los que tienen lucidos interualos pecan contrayendo, aunque sea valido el matrimonio, si se celebro, quando tenia juyzio. La razon de dudar es, porque el vso matrimonial no sera licito entre los tales, principalmente, si la muger es furiosa, porque no podria auer buena criança de los hijos: luego el matrimonio entre los tales tampoco sera licito.

A esta dificultad se responde diziendo, lo primero, que no es inualido el contraher: la razõ es la ya dicha: porque tienen bastante juyzio para tener consentimiento.

Digo lo segundo, que si el furioso, que tiene lucidos interualos contrahe matrimonio al tiẽpo que tiene juyzio haze alguna injuria al matrimonio, porque no es idoneo para criar bien los hijos: y si el varon y la muger frequentemẽte cayessen en la locura, pienso que seria pecado mortal el contraher. Assi lo dize el Maestro Soto: porque no serian aptos para criar bien sus hijos. Verdad es, que el maestro Soto modera este dicho, diziendo, que se entiende, sino fuesse, que por otras personas cõjunctas, como son parientes, o amigos pudiessen criar bien los hijos. Pero esta moderacion no me parece muy a proposito, porque los padres son los que han de cuydar de la criança de los hijos, esto es lo que pide el matrimonio de su naturaleza.

Cap. XXII. Del incesto que es impedimento del matrimonio, y de otros delictos que impiden el matrimonio.

PAra inteligencia desta materia se ha de aduertir con Sancto Thomas, y todos sus discipulos que el incesto con la parienta de la muger se pone impedimento del matrimonio por razon de la afinidad que causa, y segun esta razon pertenece al impedimento de afinidad del qual se ha tratado, pero por razon de la culpa se pone tambien impedimento del matrimonio, aunque de diferẽte manera que la afinidad. Esto supuesto se ha de tratar aqui del impedimento del incesto en razon de culpa. *D. Th. in addi. q. 58. ar. 4.*

Primera conclusion. El que comete incesto con la parienta de su muger si se muere la muger no puede casarse jamas, y si se casa peca, pero es valido el matrimonio. De suerte, que el tal incesto es impedimento para contraher, pero si contrahe valido es el matrimonio. Esta cõclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y el Maestro de las sentencias, y Soto y Nauarro, y Couarruuias. Prueuase lo primero del derecho en el capitulo. 1. y 4. *de eo qui cognouit consanguineam uxoris.* Lo segũdo se prueua, porque es indecẽcia grãde que el tal se case, luego conueniente caso es que el tal incesto sea impedimento que impide aunque no dirime. *Magi. in 4. dis. 37. Sot. q. 1. ar. 3. Nauarr. in manu. c. 22. n. 74. & 75. Couar. super. 4. decr. p. 2. cap. 6.*

La duda es, si el varon despues de muerta la muger comete incesto con vna parienta de su muger muerta se queda impedido para contraher. El Maestro Soto en el articulo primero citado, dize,

dize, que no. La razon es, porque estos impedimentos, como son odiosos en derecho se han de restringir, y los derechos no dizen, sino que viuiendo su propria muger, luego assi se ha de entender. Otros Theologos y Iuristas dudan desta dificultad.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda queda impedido para contraher. Prueuase del derecho, en el qual expressamente se determina esto. La razon es manifiesta, porque lo mismo es del que comete este pecado viuiẽdo su propria muger, o muerta, porque siempre es incesto. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Ca. trãsmissæ de eo qui cognouit tõ sãguineã vxoris.

Segunda conclusion. Cierta cosa es que es pecado contraher con semejante impedimento. Esto tienen todos los Doctores. La razon es: porque como queda dicho arriba, contraher impedimento aunque tan solamente impida es pecado. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho al principio de los impedimentos.

a duda es. Si el incesto, que se comete con arienta, y consanguinea propria impida el rimonio. La razon de dudar es, porque no texto ninguno, en el qual se diga, que el in o con la propria parienta sea impedimento, que todos los derechos hablan de la parien le la muger, luego el tal incesto no impide matrimonio. Esto se confirma, porque el in o no se pone impedimento del matrimonio la grauedad del pecado, porque otros mas es pecados ay aun de carne. Ponese impe ento por la afinidad y injuria, que se haze al rimonio, y esto no lo ay en el incesto come con la propria parienta: luego el tal incesto impide el matrimonio. En esta dificultad gunos Doctores enseñan, que el tal incesto o es impedimento, aun impediente. Esta sentencia parece que tiene Sancto Thomas, y tiene la Soto y San Antonino, y Sylvestro, y Alciato cita do por Nauarro, y otros Doctores. Esta sentencia es probable.

D. Tho. loco cit. Sot. in 4. d. 37. q. vnic. art. 2. Ant. 3. p. c. 19. §. 1. titu. 1. Syl. ver. matrim. 7. impedimen. vlt. Nau. loc. citat. Sum. Angelica. v. incestum §. 5. Ca. siduo 35. q. 6. & c. finali. 25. q. 8 c. de incestis 35. q. 3. cap. si quis viduã. 32. q. 7.

A esta duda se responde, ser muy mas probable, que el incesto con su propria parienta es impedimento del matrimonio, que impide, y no dirime. Esto tiene Nauarro, y otros Doctores q̃ el cita, y entre ellos Panormitano, y esta tiene la Summa Angelica, y communmente los Canonistas. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua del estylo de la Curia Romana. Porque quando dispensa, que los parientes, que tuuieron copula se puedan casar, suele poner vna clausula, que muerto el vno dellos, el que quedare viuo no se pueda casar mas, luego señal es, que el derecho tiene por impedimento el incesto con la propria consanguinea. Lo tercero, porque el incesto con la parienta de la muger se pone impedimento del matrimonio, por la grauedad del pecado, y mas graue pecado es el incesto con la propria parienta, luego sera impedimento que impide el matrimonio. Aduiertase lo primero que algunos authores dizen, que aunque sea assi conforme a derecho, pero la costumbre esta en contrario, y que assi, y ano es impedimento. Esto dize el Maestro Soto en el lugar citado; pero lo contrario es mas seguro. Lo segun sto se ha de aduertir que dizen communmente los Doctores, que el Obispo puede dispensar en el incesto con la parienta de la muger, despues de contrahido el matrimonio, de suerte, que no sea impedimento para pedir el debito cõjugal. Anssi lo tiene Soto, y cita a Paludano, y Sylvestro. La razon es, porque en estos casos no parece, que esta restricto el Obispo por el Sumo Põtifice. Y Cayetano y otros Doctores communmente enseñan, que en el incesto con su propria parienta, y en los impedimentos que impiden, y no dirimen el matrimonio podra muy bien dispensar el Obispo. Lo mismo tiene Nauarro en el lugar citado. El qual dize, que en el impedimento de nuestra duda puede y deue dispensar el Obispo, si se teme incontinencia. Y a este proposito trae Nauarro muchas cosas, diziendo, que no esta en el vso pedir dispensacion para este impedimento. Vease Couarruuias, y Veracruz. A la razon de dudar se ha de responder, que de los derechos citados consta tener razon de impedimento el tal incesto, y esto por la grauedad de la culpa: de lo qual se responde a la razon de dudar, y tambien a la confirmacion. Pero aduiertase, que donde no ay costũbre de pedir dispensacion del tal impedimento, no sera pecado casarse con el tal impedimento, porque la costumbre ha quitado la fuerça de la ley: pero donde vuiere costumbre, y tuuiere fuerça el tal impedimento sera pecado casarse con el tal impedimento.

Sot. in 4. dist. 27. q. 1. art. 2. Caie. v. matrim.

Naua. in Man. ca. 22. n. 75. 76. Cou. sup. 4. de cre. p. 2. c. 7. n. 6. Veracruz in specul. coniuga. p. 2. 3.

Toda via queda duda, si donde ay costumbre de pedir dispensacion, sera pecado mortal contraher sin pedir dispensacion. En esta dificultad Nauarro, y Castro y otros Doctores enseñan, q̃ es pecado mortal. La razon destos authores es, porque es ley de la Iglesia, y la materia parece graue. Cayetano tiene, que tan solamente es pecado venial, porque le parece que la materia no es tan graue. Esta sentencia parece mas probable, y mas conforme a razon.

Nau. vbi sup. n. 74. Castro li. 1. de lege pœnal. c. 7. Cai. in summ. v. matrim.

La segunda dificultad es, si el incesto con la propria parienta impide la peticion del debito conjugal despues de cõtraydo el matrimonio. La razon de dudar es, porque es impedimento para contraher el matrimonio: luego despues de contraydo sera impedimẽto para pedir el debito conjugal. Algunos Doctores tienẽ que impide la peticion del debito, y conuencese con la razon hecha.

A esta duda se responde, que no impide la peticion del debito, de suerte, que no es pecado ninguno pedir el debito en el tal caso. Esto enseña el Maestro Soto, y cita a Sylvestro. La razon es: porque en todo el derecho no se halla, que impida la peticion del debito conjugal.

Sot. loco citat. q. 1. ar. 2. Syl. v. matri. 9. vltim

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque el incesto con la propria parienta impida el matrimonio, pero no le dirime: porlo qual despues de contraydo el matrimonio no impide el vso del matrimonio. La tercera dificultad es, si esta pena, que se incurre por el incesto con la propria parienta, que es estar impedido para con-

contraher matrimonio, se incurra luego antes de la sentencia del juez, o si es necessario sentencia declaratiua del juez. La razon de dudar es, porque otras penas no se incurren hasta ver sentencia de juez, luego tampoco esta. Panormita no y otros Doctores tienen, que no se incurre hasta la sentencia del juez.

Pan. in ca. literis de præsumptione, & c. 2 de pœni. & remissionibus.

A esta duda se responde ser mas probable, que el tal impedimento se incurre luego, antes de la sentencia del juez. Esto tiene Syluestro en el lugar citado. Prueuase, porque los demas impedimentos, que se incurre por delicto se incurren luego antes de la sentencia del juez, como consta de todos impedimentos: luego lo mismo sera deste.

A la razon de dudar se responde por agora, que las penas priuatiuas se incurren antes de la sentencia del juez, como se vee en la descomunion, è irregularidad: y estos impedimetos son penas priuatiuas.

Tercera conclusion. El que se casa con vna monja queda impedido para el matrimonio, y el tal impedimento, impide, pero no dirime, de suerte que el tal peca casandose: pero si se casa, valido es el matrimonio. Esta conclusion tienen algunos Doctores, entre ellos Fray Manuel Rodriguez. Prueuase esta conclusion del derecho, en el qual esta expressamente determinada. La razon es, por el delito, y graue pecado, que es casarse con vna religiosa, que es esposa de Christo.

Quarta conclusion. El que mata a su muger adultera con su propria authoridad particular, queda impedido para casarse con otra, pero no es impedimento dirimente: de suerte que peca casandose con otra, pero el matrimonio es valido. Esto enseña fray Manuel Rodriguez en el mismo lugar conclusion 4. Prueuase del derecho. La razon es el delito graue que cometio matando a su propria muger. Aduiertase, que si mato a su propria muger adultera con autoridad publica no incurre el tal impedimento: por que en realidad de verdad en el tal caso no peca matandola.

Manuel Rod. to 1 suæ summæ, cap. 227. con. c. hi ergo & cap. si quis. 25. q. 1.

Quinta conclusion. Aquel que por malicia baptiza a su hijo proprio para efecto de contraher parentesco espiritual con su muger, esta impedido para contraher con otra, pero no es impedimento dirimente, de suerte, que es pecado casarse, pero si se casa despues de muerta su muger, valido es el matrimonio. Esto enseña el mismo author conclusiõ. 5. Prueuase del derecho. La razon es la misma. Esto se entiende quando lo haze por este fin particular, porque si lo haze con otro fin, aunque no puede pedir el debito a su muger sin dispensacion, pero muriẽdo ella se puede casar con otra: pero este impedimento no dirime el matrimonio.

c. ad mo. 32. q. 1.

Sexta conclusion. El que mata a vn sacerdote, queda impedido para casarse, pero este impedimento no dirime el matrimonio. Esta conclusion con todas las tres passadas tiene la glossa. Prueuase esta conclusion del derecho en este capitulo, en el qual se determina esto. La razon es la grauedad deste delito.

Glos. ca. qui presbyterum de pœni. & remis.

Capitulo. XXIII. Del impedimento de la edad.

PRimera conclusion. Estando en derecho natural solamente se requiere, que los contrahentes tengan vso de razon, para que el matrimonio sea valido. Esta conclusion tiene S. Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque estando en derecho natural solamente se requiere libre consentimiento el qual pueden tener los que tienen vso de razon. De lo qual se sigue que entre los infieles seria legitimo matrimonio, aunque no tuuiessen el tiempo determinado por la Iglesia, si los tales infieles tienen vso de razon, porque estos tales no estan subjectos a las leyes de la Iglesia.

D. Th. in addit. q. 58. ar. 5.

Segunda conclusion. El tiempo legitimo para contraher matrimonio estando en derecho positiuo humano, en el varon es, que sea de catorze años, y en la muger que sea de doze. Esto enseña el Maestro, y los Doctores, particularmente Soto, y los Iuristas, y Syluestro, Couarruuias, y otros muchos. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad, como se vee en el capitulo, quod sedem, de frigidis, & maleficiatis, y en otros muchos textos que se trahen en el tratado de matrimonio. De todo lo que se dize en aquel lugar, y de los derechos que se alegan se colige claramente, que es impedimento no solamente que impide, sino que dirime el matrimonio.

Ma. in 4 diss. 35. Sot. q 1. art. vlti. Iurisp. in tit de def. impube. Sylu. v. matri. 5. Cou. super. 4. de cret. p. 2. c. 5. n 1. & seque. Trac. de mat. 1. p. 537.

La dificultad es, quando se anticipa el vso de la razon antes de aquel tiempo, si sea valido el matrimonio estando en derecho positiuo. De suerte, que es la duda: si la malicia, o la prudencia puede suplir la falta de la edad. En esta dificultad el Maestro Soto en el lugar citado enseña, que no se atreuiera a dezir, que el tal es verdadero matrimonio, sino vuiesse auido copula carnal, o sino fuessen idoneos para la copula. Esta sentencia tiene Syluestro.

Sylu. ve. matr. 5.

A esta dificultad se responde, que a mi parecer esta sentencia es la verdadera. La razon es, porque no ay texto que diga lo contrario, ni lo permita, y todo el derecho clama, que los contrahentes han de tener la tal edad: luego esto es necessario. Y esta sentencia tiene Couarruuias en el lugar citado, y otros muchos Doctores. De lo que toca a los desposorios, aunque se contrayan antes de la edad legitima, no ay tanto inconueniente: porque los desposorios por muchos caminos se pueden deshazer.

Capit. XXIIII. Del impedimento de la disparidad de la religion.

PRimera conclusion. Certissima cosa es que la disparidad de la religion, es impedimento que dirime el matrimonio, que se sigue: de suerte, que si vn fiel baptizado contrahe matrimonio con el que no lo es, no es valido el matrimonio. Esto enseña

D. Tho. add. q 9. ar. 1. Magist. in 4 dist. 39. Sot. q. 1. Graci. in Decret. 28. q. 1. & 2. Syl. ver. matrimoniũ 8. q. 10. Naua. in Man. ca. 22. n. 48. Coua. super. 4. de cretalib. p. 2. ca. 6. §. 12. ca. non oportet. cap. caue. 8. q. 1. Tract. de matrim. p. 540.

Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro, y los Theologos con el, particularmente Soto, y Graciano, y Syluestro, Nauarro, y Couarruuias, y otros Iuristas. Prueuase esta conclusion del vso comun de la Iglesia, y de la comun costumbre, la qual tiene fuerça de ley. Esta se guarda en toda la Iglesia Catholica, y parece q̃ el Espiritu sancto enseño esto a la Iglesia desde el principio della. En confirmacion desta verdad algunos Doctores suelen traer el Derecho. Este impedimento dirime el matrimonio por fuerça y virtud del derecho positiuo, y humano Ecclesiastico, segun la mas probable sentencia, de lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio, donde se disputa esto extensamente. Por lo qual el Sumo Pontifice por algun gran bien de la republica Christiana puede dispensar en el tal impedimento: porque es impedimento de derecho positiuo. Aduiertase, que si el Summo Pontifice dispensa, el tal matrimonio sera valido en razon de contrato, pero no en razon de Sacramento, porque el vno dellos no esta baptizado, y el Baptismo es la entrada para los demas Sacramentos. Tambien se ha de aduertir, que los despossorios entre los tales tambien son irritos y nullos, si son absolutos, y hechos sin condicion, si el Papa dispensare. La razon es, porque el matrimonio no es valido: luego tampoco los despossorios absolutos que se ordenan al matrimonio. Los condicionales, si el Papa dispensare segũ probable sentencia, son validos, como dize Soto, y Syluestro, de lo qual queda dicho arriba.

Segunda conclusion. El matrimonio de vn fiel baptizado con vna muger baptizada, pero herege valido es, y no es irrito y nullo. Esta cõclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y el Maestro Soto, y Syluestro en los lugares citados, y esta es comun sentencia. En esta conclusion no hablamos del herege en quanto esta descomulgado, que de esso dirase en otra parte, sino del herege en quanto carece de Fé. Prueuase, porque no ay derecho ninguno, ni costumbre viada en la Iglesia que irrite el tal matrimonio: luego valido es. Esto se confirma de el derecho, en el qual se determina esto. Aduiertase, que ay algunas razones, por las quales el matrimonio del fiel con vna infiel, pagana, o ludia no sea valido por derecho positiuo, y el matrimonio de vn fiel con vna herege sea valido. La primera es, porque el primer matrimonio no podia ser Sacramento, porque como el vno sea infiel no baptizado, no es capaz de Sacramento, y era grandissimo incõueniente que vn fiel se casasse no haziendo verdadero Sacramento, pero en el segundo matrimonio es verdadero Sacramento, porque ambos son capaces de Sacramento, la segunda razon es por el peligro de la Fé: porque en el matrimonio del fiel con la infiel ay gran peligro de la Fé, pero en el segundo no ay este peligro, o alomenos no ay tanto: porque el herege estando baptizado esta subjecto a la Iglesia, y la Iglesia le puede compeler a la Fé.

Cap. quãto. de diuortijs,

La dificultad es, si es licito que vn fiel se case con vna herege.

A esta duda se responde ser pecado mortal, si lo haze a sabiendas, esto enseña Sancto Thomas y todos los Thomistas, y entre ellos Soto. La razon es, por el peligro que ay de que se le pegue la heregia, luego es pecado mortal grauissimo. Esto se confirma, porque el herege peca mortalmẽte recibiendo el Sacramẽto de la Iglesia: luego el que se casa con la tal peca mortalmente, porque concurre a su pecado.

La segunda dificultad es, si el casarse con vno que esta descomulgado haze inualido el matrimonio.

A esta duda digo lo primero, que el tal matrimonio es valido. La razon es, porque como se dize en la materia de excẽmunicatione, la descomunion no haze que la recepcion, o el recebir el sacramento sea inualido, sino que sea illicito, luego el tal matrimonio valido es.

Digo lo segundo, que es pecado mortal contraher matrimonio con el tal, porque es participar en cosa sagrada con el descomulgado.

Tercera conclusion. Entre los infieles ay verdadero matrimonio en quanto es contrato natural, pero no en razõ de sacramento. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente fray Manuel Rodriguez, Soto, Nauarro, y otros. Prueuase lo primero del capitulo Guademus, de diuortijs, donde se determina esto. Lo segundo se prueua con la razon de S. Thomas en el lugar citado.

D. Th. in addit. q. 59. ar. 1. F. Man. Rodr. in Sum. tom. Sot. in 4. d. 39. Naua. in manu. c. 22. nu. 48.

Sigueſe lo primero, que entre dos infieles, aũ que sean de diuersas sectas, como ludio, y Pagano puede auer verdadero matrimonio, como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el tercer argumento. Porque ninguna infidelidad es impedimento para irritar, o annullar el matrimonio. Verdad es, que por ley positiua de los mismos infieles se podria irritar el tal matrimonio. Podrian los Turcos hazer ley que el matrimonio que se hizieſſe con ludia no fuesse valido.

Sigueſe lo segundo, que si los ludios, o infieles se casassen en los lugares prohibidos por derecho diuino, y natural, el tal matrimonio no seria valido. Consta lo primero del derecho, en el qual se determina esto. Lo segũdo se prueua, porque el derecho natural y diuino obliga a todos.

Ca. de infideli. de consang.

Sigueſe lo tercero, que si los infieles se conuierten a la fe estando casados en la infidelidad, casados se quedan siendo Christianos. La razõ es, porque el matrimonio hecho en la infidelidad fue verdadero matrimonio: luego despues de conuertidos verdadero matrimonio se queda, y verdaderamente estan casados.

La primera dificultad es, si dos infieles casados se conuierten a la fe, y se baptizan: si luego el tal matrimonio tiene verdadera razon de Sacramento sin boluer a consentir de nueuo. La razon de dudar es, porque en el tal caso por el mismo caso que se baptizan es matrimonio entre fieles baptizados; luego tiene verdadera razon de Sacramento.

A esta

A eſta dificultad ſe reſpõde, que por baptizar ſe tan ſolamente el tal matrimonio no tiene verdadera razon de ſacramento, que de gracia. La razon es, porque el ſacramento de la nueua ley ha de ſer ſeñal ſenſible, y en el tal caſo no ay ninguna ſeñal ſenſible: luego no ay ſacramento que de gracia.

A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que puede auer matrimonio entre los fieles baptizados ſin que ſea ſacramento.

La ſegunda dificultad es, ſi eſtos tales que ſe conuierten a la fè, pueden hazer que el tal matrimonio fueſſe verdadero ſacramento. La razon de dudar por la parte afirmatiua es, porque eſtos tales pueden renouar los conſentimiẽtos, y declararlos por ſeñales exteriores delante del parrocho y teſtigos, y conforme a las leyes de la Igleſia, luego en el tal caſo tendra verdadera razon de ſacramento. En eſta dificultad es ſentencia de algunos Doctores, que quando renuenan los conſentimientos delante del parrocho, y teſtigos tiene el tal matrimonio verdadera razon de ſacramento. De ſuerte, que no luego en conuirtiendoſe, y baptizandoſe tuuo verdadera razon de ſacramento, ſino deſpues quando ſe renouaron los conſentimientos y ſe declararon. Eſta ſentencia ſe puede declarar con vn exemplo de vna opinion probable. El matrimonio que ſe haze en auſencia, y por procuradores, tiene verdadera razon de contrato natural, pero no tiene razon de ſacramẽto, haſta que en preſencia delante del parrocho y teſtigos bueluen a renouar los conſentimientos. Eſta ſentẽcia tiene Syluestro, y algunos expoſitores de Sãcto Thomas. Segun eſta ſentencia ſe ha de dezir que los tales que ſe conuierten a la fè, eſtan obligados a renouar los conſentimientos, y cõtraher conforme a las leyes de la Igleſia.

Syl. ver. matrimonium. 8. q. 10. d. 2

La ſegunda ſentencia totalmente es opueſta a eſta, que los tales ſi ſe conuierten a la fè, aunque mas renueuen los conſentimientos, y ſe caſen ſegun la forma de la Igleſia no hazen verdadero ſacramento de matrimonio. Eſta ſentencia tienen muchos diſcipulos de Sãcto Thomas la razon es, porque eſtos tales, aunque mas renueuen los conſentimientos, no hazen verdadero contrato matrimonial: porque en realidad de verdad eſta ya hecho: luego no puede tener razon de ſacramento. Porque la razon de ſacramento eſta junta con la razon de contrato. Eſto ſe confirma, porque aunque mas renueuen los conſentimientos, y digan palabras para caſarſe, no ay nueuo contrato de matrimonio, ni nueua tradicion de los cuerpos, ni nueuo lazo: luego no ay contrato matrimonial, y por conſiguiente no ay razon de ſacramento.

A eſta duda ſe reſponde, que ambas ſentencias ſon probables por los authores que las tienen, y las razones que ſe hazen en fauor de cada vna dellas. De qualquiera de las razones hechas en fauor de la ſentencia ſe puede reſponder facilmente a la razon hecha por la contraria ſentencia.

Quarta concluſion. El matrimonio de los infieles no ſe deshaze, porque el vno dellos ſe cõuierta a la fè, y mucho meños ſi ſe conuierten ambos. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos. Prueuaſe lo primero del derecho que determina eſto. Lo ſegundo, porque la gracia, y la fe no deſtruye en la naturaleza ſino antes la perficionan, como lo dizen todos los Theologos: Juego ſiendo el matrimonio de ſu naturaleza indiſoluble no ſe ha de deshazer porque el vno o ambos ſe conuiertan a la fè. Aduiertaſe lo primero, que en el tal caſo no eſta prohibido por derecho diuino, que el que ſe cõuierte a la fe permanezca con el infiel. La razon es, porque el dominio de ſu proprio cuerpo le tiene toda via el infiel, luego el vſo del matrimonio con el tal, y el permanecer con el no es prohibido por fuerça y virtud del derecho diuino. Aduiertaſe lo ſegundo, que quando vuiere eſperança de cõuertir el compañero infiel, ſera conſejo permanecer con el. La razon es, porque es medio licito, y puede ſer ocaſion de vn gran bien, qual es la conuerſion del infiel, luego es conſejo, y aſſi lo dize S. Pablo. Y tengo por cierto, que ſi tuuieſſe certiſsima eſperança de conuertir el compañero infiel auria obligacion de permanecer con el por algun tiempo, y que eſto caeria debaxo de precepto. Porque en el tal caſo la charidad y correction fraterna obligaria a otro qualquiera, luego mucho mas obligara al caſado, que eſta obligado a amar mas a la muger. Aduiertaſe lo tercero que quando no ay eſperança de conuertir el compañero infiel no ha de permanecer con el tal. La razon es, porque de la tal cohabitacion mas ſe puede temer peligro, que eſperar la conuerſion: luego en el tal caſo no ha de permanecer con el. Por lo qual la Igleſia ha eſtablecido y hecho ley, que el que ſe conuierte a la fe ſe aparte del compañero infiel: porque la Igleſia tiene atencion a lo que regularmente acontece. Y no es licito hazer contra eſtas leyes, ſino es en dos caſos. El primero es, quando en breue tiẽpo ſe eſpera la conuerſiõ del otro. El ſegundo es, quãdo no ſe puede apartar ſin manifeſto peligro de muerte. Porque eſta ley humana no obliga con peligro de muerte.

D. Tho. in ad. q. 59. art. 3. Ga. Gandemus de diuortijs

1. Cor. 7.

Concilio Tolet. 3. ca. 14. & Concilio Toler. 4. cap. 61.

Sexta concluſion. Certiſsimo es, que el fiel conuertido puede muy bien dexar la muger infiel quanto a la cohabitacion, aunque la tal quiera cohabitar ſin injuria del Criador: de ſuerte, que por recebir la Chriſtiana religion el conuertido queda libre de la obligacion que tenia de cohabitar con ſu muger. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos diſcipulos, y entre ellos el Maeſtro Soto. La razon es: porque el adulterio carnal quita la obligacion de cohabitar, y libra della, y tambien de pagar el debito conjugal, aunque no ſe deshaze el matrimonio, y la infidelidad es vn adulterio mayor, y eſpiritual: luego libra deſta obligacion. Aduiertaſe que eſte es priuilegio que concedio Chriſto nueſtro Señor a los que ſe conuierten en fauor de la Fè, porque regularmente de la tal cohabitaciõ auia peligro de la Fè.

D. Tho. in add. 1. q. 59. ar. 4. Sot. in 4. d. 39. q. vni. ar. 3

La dificultad es, quando el vno ſe conuierte a la Fè, y el otro queda en la infidelidad, pero quiere

quiere cohabitar sin injuria, y contumelia del Criador, si en el tal caso se deshaze el matrimonio quanto al vinculo. La razon de dudar es, porque el que se conuierte a la Fé, y se baptizo, muere a la vida primero como dize Sancto Thomas en el lugar citado: luego queda libre no solamente de la obligacion de pagar el debito cõjugal, y de cohabitar, sino tambien del vinculo matrimonial.

A esta dificultad el Maestro Victoria enseña que se deshaze el matrimonio: tienela en vnos escriptos sobre las addiciones. Esta misma sentencia tiene el Author del Espejo de los casados y el Maestro Soto.

Spec. conjug. 2. p. a. 29. So. in 4. d. 39 q. vnica art. 4.

A esta duda se ha de dezir, que en ninguna manera se deshaze el matrimonio quanto al vinculo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores arriba citados. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza es indissoluble, como consta de la Escriptura y razon natural. Y no ay lugar de la misma Escriptura que afirme que en el tal caso se deshaze el matrimonio: luego no se deshaze.

Aduiertase, que esto se entiende, aunque el infiel fuesse vicioso, y molesto a la muger, como no le haga mal por la Religion que professa. De lo qual se sigue, que en tal caso el que se conuierte, no se puede luego casar con otra.

A la razon de dudar se responde, que aquella es congruencia de Sancto Thomas para declarar el priuilegio de Christo, pero no conuence que luego el que se conuierte y se baptiza queda libre de las obligaciones del derecho natural, y assi no queda libre del vinculo matrimonial.

Septima conclusion. Si el infiel no quiere cohabitar sin contumelia del Criador, porque dize blasphemias, y procura boluerle a la infidelidad, en el tal caso puede el fiel apartarse, y casarse con otra. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quinto. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad, y todos los juristas lo tienen assi. Lo segundo se prueua con la authoridad, y tradicio de la Iglesia que siempre lo enseña assi. Pero aduiertase, que tres maneras de pecados cuentan los Doctores que puede auer de parte del infiel, para que se deshaga el vinculo matrimonial. La primera manera es, si el infiel se aparta, de suerte, que no quiere cohabitar con el fiel. La segunda manera es, si quiere cohabitar, pero con contumelia del Criador, esto es blasphemando a Dios, o a Christo, o no sufriendo sus alabanças. La tercera es, si aunque no blasphema, pero con violencia, y coaction trae al compañero fiel a algun pecado mortal. De todo esto se ha de ver mi tratado de matrimonio.

Cap. quãto, & cauendum de diuor. ca. si infidelis. 28. q. 2.

Tract. de matrim. p. 566.

Toda via queda dificultad, si es licito al infiel que se aparta casarse con otra. La razon de dudar es, porque si esto fuesse verdad de su malicia, y pecado sacaria prouecho, que es apartarse de la muger fiel que le es odiosa. En esta dificultad se ha de suponer lo primero, que antes q̃ se deshaga el matrimonio, no es licito que el fiel que se aparta se case con otra. Esto es cierto, y si se casa no vale el tal matrimonio. La razon es, porque aun el primer matrimonio no esta deshecho: luego no se puede casar otra vez porque dos matrimonios juntos no los puede auer.

Lo segundo se ha de suponer, que despues de deshecho el matrimonio que se celebro en la infidelidad, si el infiel se casare otra vez valido sera el tal matrimonio, porque ya se deshizo el primer matrimonio.

Lo tercero se ha de suponer, que si despues de deshecho el matrimonio el infiel se conuierte a la fè puede muy bien contraher otro matrimonio sin pecar. Esto tambien es cierto.

Toda la dificultad es, si despues de deshecho el matrimonio es licito al casado infiel antes q̃ se conuierta a la Fé contraher otro matrimonio. Algunos Doctores dizen, que no es licito por la culpa, que cometio apartandose de la muger fiel, y en pena del tal pecado le esta prohibido sopena de pecado mortal el casarse otra vez. Esto tiene Alberto Magno, S. Buenauentura, Ricardo de Mediauilla, y la Glossa, la qual siguen los juristas, y el Maestro Soto.

Alber. in 4. dist. 29 art. 9 ad. 6. Bonaead. d. p. 2 q. 2. Ricar. ead. arti. 2. q. vlt. Gloss. in Can. si infidelis. 28. q. 2. Sot. dec. q. vni. art. 4. dub. 2.

A esta duda se ha de responder, que los infieles no subjectos a los Principes Christianos licitamente en el tal caso pueden contraher otro matrimonio, pero los subjectos a los Principes Christianos, no pueden contraher otro matrimonio. La primera parte se prueua, porque en el tal caso no esta prohibido por derecho diuino ni humano el casarse segunda vez despues de deshecho el matrimonio. Luego licito es casarse. Que no este prohibido por derecho diuino es cosa notoria, y que no lo este por derecho humano, es cosa clara, porque los tales infieles no estan subjectos a los Principes Christianos, ni a las leyes, y mandatos de la Iglesia.

La segunda parte se prueua del vso y costumbre de la Iglesia que tiene fuerça de ley, la qual prohibe los tales matrimonios a los tales infieles en pena del pecado que cometen contra la ley natural del matrimonio. De suerte, que aũq̃ no ay texto que lo diga ay vso, y costumbre, como lo afirman todos los Theologos, y juristas.

Toda via queda dificultad por fuerça de que derecho se deshaze el matrimonio en el tal caso, y quando se deshaze.

A esta duda digo lo primero, que se deshaze por el beneplacito de Christo, que dispensa en el tal caso en la indissolubilidad del matrimonio. De suerte que como dispenso Christo en la indissolubilidad del matrimonio por el voto solenne de la de la religion, assi tambien dispensa en el tal caso. La razon de dispensar es, porq̃ los hombres imperfectos no se han de obligar a actos heroycos quales son guardar perpetua castidad, y los que se conuierten nueuamente a la fe, no los auian de obligar a guardar perpetua castidad, luego conueniente cosa fue, que quando se conuierten a la fe, y el compañero no quiere viuir, y cohabitar en contumelia del criador

dor que el matrimonio se deshiziesse. Otras razones se pueden ver en mi tratado de matrimonio.

Tract. de matrim. p. 569.

Acerca de lo segundo algunos Doctores enseñan que en el punto que se aparta el infiel y no quiere viuir y cohabitar sin injuria del Criador se deshaze el matrimonio. Esta sentencia tiene el Abbad, y la Glossa, y muchos Theologos, y entre ellos Ricardo, y Escoto, y otros.

Abbas, c. quãdo de diuort. Glo. in c. si infidelis. Rica. in 4. d. 39 ar. 2. q. 2. Scot. ibid. D. Tho. in add. q. 59 art. 5. Anton. 3. p. tit. 1. c. 6. Syl. v. matrimo. 8. impedi. 10. capit. Gaudemus de diuort.

A esta duda se responde, ser mas aparente y mas probable que no se deshaze el tal matrimonio hasta que se contrahe otro matrimonio, y esto es para mi cierto. Esto enseña Sancto Thomas y San Antonino y Sylvestro y comunmente los Doctores. Pruevase del derecho en el qual claramente se significa esto.

Lo segundo se prueua con razon, porque si el tal infiel que se aparto y fue contumelioso y injurioso a su Criador se conuierte antes que el fiel se case otra vez esta obligado el fiel a bolver a el y cohabitar con el, lo qual puede hazer sin nueuo consentimiento y sin nueuo contracto de matrimonio: luego señal muy clara es que el matrimonio primero no se deshizo hasta que se celebro el segundo matrimonio. Veá se otras muchas cosas a este proposito en el lugar citado de mi libro.

Cap. XXV. Del impedimento que llaman vxoricidio, esto es matar la propria muger, que es vna manera de crimen.

PRimera conclusion, licito es al varon acusar la muger en el tribunal secular de adulterio, y executar en ella la pena de la ley declarada por el juez. Entiéde se que sera licito haziendolo mouido de zelo de la justicia, y no por odio, o aborrecimiento, por vengarse. Esta conclusion es de Sãcto Thomas, y de todos sus discipulos. La razon es: por que es licito acusar del homicidio, y de otros delictos teniendo las deuidas circunstancias, luego tambien sera licito acusar la propria muget, y si fuere necessario matarla con su propria mano como ministro del juez, de lo qual se ha de ver mi tratado de Matrimonio. Pero aduiertase, que la tal acusacion no se puede hazer en el tribunal Eclesiastico porque la Iglesia no vsa de cuchillo material.

D. Tho. in addit. q. 60.

Tract. de matrim. q. 675.

Segunda conclusion, si el marido mata la muger adultera aunque la halle en el mismo adulterio, no lo haziendo como ministro de la justicia, y despues de la sentencia, peca mortalmente, y es homicida. Esto enseña Sancto Thomas y todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque mata a su propria muger con su propria autoridad, luego peca mortalmente. Verdad es, que como dize el Angelico Doctor y el Maestro Soto, y Couarruuias y todos los Iuristas permitido es al marido por las leyes el matarla quando la halla en el proprio adulterio, de suerte que no le castigan con las penas de los homicidas, que alli trae la ley. Pero aduierte Couarruuias que el marido que ansi mata a la muger adultera cõ su propria autoridad pierde la dote y los demas bienes, q̃ por la ley se le adjudican al marido por el adulterio. Pero si la mata con la autoridad publica adquiere la dote, y las arras. Esto mismo tiene el Padre Maestro Soto y a este proposito trae el Maestro Soto la ley de Toro.

Sot. in 4. dist. 37. q. vnic. art. 3. Cou. super 4. p. 2. ca. 7. §. 7. n. 6. & 7.

Tercera conclusion, el vxoricidio por fuerça y virtud del estatuto de la Iglesia impide el matrimonio. De suerte que quando el marido mata la muger por odio que le tiene, o por el adulterio que ha cometido queda impedido para casarse, pero si se casa, valido es el matrimonio. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, Sylvestro y Nauarro. La razon deste estatuto es porque parece que el que mato a vna muger no merece casarse con otra. Verdad es que los Doctores con Sancto Thomas enseñan comunmente, que si se teme de su incontinencia es bien dispensar con el para que se pueda casar.

D. Tho. in addit. q. 60. art. 1. Syl. ver. mat. 7. q. 6. Na. in Ma. c. 22 nu. 46.

La dificultad es, si sera pecado casarse con el tal impedimento sin dispensacion ninguna. En esta dificultad Cayetano enseña que no es pecado mortal casarse con el tal impedimento sin dispensacion: otros Doctores enseñan, que no es pecado, ni venial: porque las leyes que hablã desto, y el Derecho Canonico esta abrogado por la contraria costumbre.

Caieta. v. matrim.

A esta dificultad se ha de responder, que estas sentencias son bien probables por la autoridad de los Doctores que las tienen, y por las razones que se hazen en su fauor. Aduiertase que por lo menos es cierto que el Obispo puede dispensar en el tal caso.

Quarta cõclusion. Cierta cosa es, que el vxoricidio (esto es, el crimen de matar la propria muger) en algunos casos no solamente impide, sino dirime el matrimonio que se contrahe. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y Nauarro en el lugar citado, y Sylvestro, y el Maestro Soto en el lugar citado. Esta conclusion se ha de probar de algunos casos en que conforme a Derecho este delicto dirime el matrimonio. El primer caso es, quando vno de los casados mata al otro por tercera persona, en el tal caso no puede auer matrimonio entre el otro que queda, y la tercera persona, y este es impedimento perpetuo. El exemplo es. Vna muger casada concierta con vn hombre que mate a su marido, y de hecho le mata, entre esta muger, y el que mato a su marido no puede jamas auer matrimonio. Esto enseña Cayetano, y Nauarro, y Sylvestro en el lugar citado dict. 7. Pruevase del derecho en el qual esta determinado este caso.

Syl. ver. matrim. 8. q. 9.

Caiet. in sum. ver. matrim. impedi. 9. Nauar. in Ma. c. 22 n. 46. Cap. laudabile de couersione coniugat. Ga. super hoc, de eo qui duxit in matrimoniũ &c. & c. siquis viuẽte. 31. q. 1.

El segundo caso es. Si alguno mata a su propria muger para contraher con aquella con la qual auia adulterado, no puede auer matrimonio entre el y la adultera sin dispensacion del Summo Pontifice. Este impedimento consta de homicidio mezclado con adulterio, y hase de entender, quãdo la mata por si mismo

o por otra tercera persona. Este caso ponen todos los Doctores particularmente los arriba citados. Prueuase del derecho en el qual se determina esto.

Acerca deste caso es la duda, si se ha de entender quando la muerte se siguio cō animo de cōtraher matrimonio. La razon de dudar es, porq̄ en todo el derecho positiuo no se pone por condicion que se siga la muerte con animo de contraher matrimonio, luego esto no es necessario.

En esta dificultad por la razon hecha Cayetano, y otros Autores enseñan que es impedimento dirimente, aunque no se aya seguido la muerte con aquel animo y intencion de contraher matrimonio. Y esta sentencia no es del todo improbable.

A esta dificultad se ha de responder, que es muy mas probable lo contrario. De suerte, que si a caso matasse, o con ignorancia, no es impedimento que dirime el matrimonio, y es necessario que el homicidio se haga con animo y cō intencion de contraher matrimonio. Esto enseñan muchos Doctores, particularmente Syluestro en el lugar citado. Y cita por esta sentencia a Bernardo, y Hostiense en el Capitulo, super hoc, & in Capitulo laudabilem, y lo mismo tiene Nauarro en el lugar citado. Prueuase de los Derechos, en los quales se significa ser necessaria la tal intencion como se puede ver en mi tratado de matrimonio.

Tract. de matrim. p. 578. circa finē.

Esto se confirma, porque estos derechos son rigurosos, odiosos y penales: luego hanse de restringir. De lo qual se responde facilmente a la razō de dudar, que en los mismos Derechos se significa ser necessaria esta condiciō por las razones dichas.

Aduiertase lo que dize Nauarro en el lugar citado que la muerte de alguno de los casados por causa de contraher con el otro, la qual se hizo de consentimiento de ambos impide perpetuamente el matrimonio, aunque el vno dellos fuesse infiel y se vuiesse causado la muerte para procurar su conuersion, y cita el Capitulo, laudabilem. De suerte que sola la muerte con estas condiciones impide y dirime el matrimonio, aunque no aya adulterio de por medio. Pero si la muerte se sigue con consentimiento de sola vna parte no basta, sino ay tambien adulterio, y cita el Capitulo, super eo, y algunos Doctores, y dize ser esta sentencia comunmente recebida.

Cap. significauit & c. ex literis de eo, qui duxit in matrimonium quā pol. per adulterium & ca. 1. 31. q. 1.

El tercer caso es, si alguno viuiendo su propria muger da la fe y palabra de contraher matrimonio a aquella con la qual cometio adulterio. En este caso no puede auer matrimonio entre aquel que dio la fe y palabra y la adultera. En esto conuienen todos los Doctores citados. El exemplo es, si vn hombre casado tratasse cō vna muger y tuuiesse copula carnal con ella, dādole su fe y palabra de casarse con ella en muriēdo su muger. En el tal caso no puede auer matrimonio entre este tal y aquella a quien dio la palabra. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto: de lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado. De suerte que es impedimento que dirime el matrimonio el adulterio junto con la palabra, y fe dada de casarse cō la tal muger, y no basta qualquier cosa destas por si.

Acerca deste caso se deue aduertir que ha de tener copula carnal auiendole dado la fe y palabra de casarse cō ella en muriendose su muger.

El quarto caso es, si alguno viuiendo su propria muger se casa de presente con otra no puede auer matrimonio perpetuamente entre los dos si precedio copula carnal. De suerte que ha de auer dos cosas: la vna es la copula carnal, y la otra el contracto segundo de matrimonio. Aduiertase que es impedimento dirimente, si la muger sabe que es casado, porque si lo ignora no sera impedimento dirimente. Esto enseñan todos los Doctores citados: prueuase del Derecho, en el qual se determina esto.

Ca. ex literarū, & c. 1. & c. vnus de eo qui duxit in matrimoniū quam polluit per adulteriū.

Cap. XXVI. Del impedimento que nace del rapto.

PRimera conclusion. El que arrebata la desposada agena no puede casar cō ella, ni con otra, y es impedimento que dirime el matrimonio. Esto enseñan comūmente los Doctores. Prueuase del Derecho, en el qual esta determinado esto. La razon es, porq̄ esta es conuenientissima pena del tal delicto.

Ca. statutū 27. q.

Segunda conclusion. El que arrebata otra qualquier muger soltera, no puede casarse con ella mientras estuuiere en su poder. En esta conclusion conuienen todos los Theologos y Iuristas. De suerte que es impedimento dirimente mientras estuuiere en su poder. Prueuase del Concilio Tridentino que lo ordena ansi. La razon es, porque en el tal caso se puede presumir que no ay plena libertad para el consentimiento, que es necessario para el matrimonio: luego cōuenientissima cosa fue, que se irritasse el matrimonio por aquel tiempo.

Conc. Trid. ses. 24. c. 6.

Aduiertase, que si ella no estuuiere en su poder, sino en lugar seguro donde pueda libremēte consentir, si dixere libremente que se quiere casar con el, entonces sera valido el matrimonio: porque no es impedimento dirimente sino es mientras esta en poder del que la arrebato: pero en el tal caso quedara subjecto a las penas puestas en el Concilio Tridentino.

La primera dificultad es, quando se dira que vna muger es arrebatada para efecto de ser inualido el matrimonio mientras esta debaxo de su poder, y en particular, si basta que se saque de casa de su padre contra voluntad del, aunque ella consienta en el arrebatamiento. La razon de dudar es, porque en el tal caso, ni el arrebatamiento, ni el matrimonio, es inuoluntario: luego el tal matrimonio valido es.

A esta dificultad digo lo primero, q̄ arrebatada en rigor de Derecho se llama aq̄lla q̄ cō alguna manera de violēcia sacan del lugar dōde estaua, de suerte q̄ este en su poder. Esto parece que determina el Concilio Tridentino en el lugar citado, en el qual significa, q̄ por estar en su poder no tiene suficiente libertad y seguridad.

Digo

Digo lo segundo, que en el caso sobredicho la tal muger se llama arrebatada. Esto enseña *D.Th.2.2 q.154. art.7.* Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque en el tal caso no parece que tiene la plena libertad para el contracto del matrimonio. De lo qual se responde a la razon de dudar, que aunque consienta la muger en el arrebatamiento, y en el matrimonio: cō todo esso se dize arrebatada, y no vale el matrimonio mientras esta en su poder: porque se presume que no ay entera libertad, y por otras razones que tuuo el Concilio. De lo qual se colige, que el tal incurre en las penas puestas por el decreto del Concilio Tridentino.

La segunda dificultad es en caso que vna muger donzella enamorada de vn mancebo q̄ vio, se salio de su casa, y se fue tras el, y el tuuo copula con ella, si en el tal caso la tal muger se llama rapta arrebatada de tal suerte que el matrimonio entre el tal mancebo, y ella no sea valido mientras esta en su poder, y si incurre las penas puestas en el Concilio Tridentino contra el que arrebata. La razon de dudar es, porque en el tal caso esta fuera de la casa de su padre, y parece, que no tiene libre consentimiento.

A esta duda se responde, que en el tal caso no se dize arrebatada, y assi sera valido el matrimonio, y el tal moço no incurre las penas puestas contra el que arrebata. Esto enseña *D.Tho.loco citato. Nau.li.5 consi.tit. de raptu. consi.v.* Sancto Thomas, y Nauarro. La razon es, porque en el tal caso ella misma de su propria voluntad se fue tras el mancebo, y el no la saco de casa de sus padres. De suerte que en aquel caso cometio pecado de estupro teniendo copula carnal con ella, pero no peco pecado de rapto. Por lo qual en el tal caso no deue de ser condenado con las penas del rapto, sino del estupro que son menores, de lo qual se responde a la razon de dudar.

La tercera dificultad es, si ya que no vale el matrimonio entre el que arrebata y la arrebada mientras esta en su poder, si valdran los desposorios de futuro. La razon de dudar es, porque en el Concilio Tridentino tan solamente se irrita y anula el matrimonio entre los tales: luego el desposorio sera valido.

Esto se confirma, porque es muy probable sentencia, que los desposorios de futuro celebrados por miedo que cae en varon constante son validos aunque no sea valido el matrimonio y lo mismo es del desposorio de futuro clandestino, luego en nuestro caso aunque no sea valido el matrimonio, seran validos los desposorios.

En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores han querido dezir, que los desposorios seran validos en el tal caso, y esta sentencia no es muy improbable, porque los desposorios de futuro por muchos caminos se pueden deshazer, como en los exemplos puestos en la confirmacion. *Na. li.4. cōsil. cō. fi.3. Manu. Rodr. in Sum. tom.1. ca. 230. con. clu. 1.*

A esta duda se ha de responder, ser muy mas probable, y casi cierto, que el tal desposorio no es valido. Esto tiene Nauarro, y Fr. Manuel Rodriguez. La razon es, porque los desposorios son como preambulos y antecedentes al matrimonio: luego si el matrimonio entre los tales no es valido, tampoco lo seran los desposorios. Esto se confirma, porque en el tal caso no es valido el matrimonio, porq̄ parece q̄ ay falta de libertad: luego tampoco seran validos los desposorios por la misma razon. De lo dicho se respō de facilmente a la razon de dudar.

La quarta dificultad es si en las Prouincias, donde no esta recibido el Concilio Tridentino, viendolo y consintiendo el Papa, basta que la donzella arrebatada libremente consienta, aunque no este apartada en lugar seguro del q̄ la arrebato para que sea valido el matrimonio. La razon de dudar es, porque parece que no es libre del todo el consentimiento: luego no es valido el matrimonio.

A esta duda se ha de responder, que auiendo libre consentimiento y mutuo de ambas partes valido es el matrimonio. Esto tiene Henriquez citando otros graues Doctores, y Fr. Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es porque el tal impedimento esta puesto por el Concilio Tridentino: porque conforme al derecho antiguo no era impedimēto: y el mismo Concilio Tridentino no obliga en aquellos lugares: luego el tal matrimonio, valido es. A la razon de dudar se responde, que en el tal caso ay suficiente consentimiento, y bastante libertad para contraher matrimonio, sino fuera por la prohibicion del Concilio Tridētino, la qual no tiene lugar en el tal caso. *Henr.lib. 12. de impe. matr. c.14.n.4.*

La quarta duda es, si este decreto del Concilio Tridentino tiene lugar quando vna muger fuerte y robusta arrebatasse a vn hombre afeminado y de poca fuerça. La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino siempre habla del arrebatador respecto de aquella que es arrebatada: luego al contrario no ha lugar. En esta dificultad la primera sentencia es que es lo mismo quando la muger arrebata. Esto enseña Fr. Manuel Rodriguez en el lugar alegado. La razon es, porque donde ay la misma razon ay la misma disposicion de Derecho, y en el tal caso es la misma razon: luego hale de entender que el Derecho dispone lo mismo. La segunda sentencia es que no es lo mismo ni esta annulado el tal matrimonio. La razon es, porq̄ el Derecho tan solamente tuuo atencion, a lo que comun y regularmente acontece, y esso quiso prohibir ē impedir. Y regular y comunmente el varon es el que arrebata, y que tiene fuerça para esso. Y por esta razon tan solamente irrito y annulo el matrimonio quando el varon arrebata la muger, y no al contrario.

A esta duda se ha de responder, q̄ ambas sentencias son probables, y se pueden seguir por las razones hechas por cada vna destas.

Vltimamente se ha de aduertir, que el que arrebata vna muger queda infame sino se casa con ella, pero casandose con ella no queda infame. La razon es, porque si quedara infame la arrebatada, quedara necessitada a casarse con vn hombre infame, lo qual es contra la libertad del matrimonio. Esto tienen los modernos

Couar. 2. p. de sponsa. ca 7. §. 4. n. 10.

Canonistas, y particularmente Couarruuias. Prueuase del Concilio: porq̃ si se lee atentamente se vera ser esta su intencion. De lo qual se infiere que casandose este hombre con ella queda libre de las penas que el Derecho pone contra los raptores. Por lo qual todos los bienes del se han de dar a la desposada, porque confiscandose seria hazer contra la libertad del matrimonio.

Cap. XXVII. De las cosas que necessariamente se han de poner en la suplica, para que sea valida la dispensacion que se haze en los impedimentos del matrimonio.

ANtes que se passe mas adelante a declarar, mas impedimentos, sera necessario tratar algunas cosas pertenecientes a las dispensaciones que haze el Summo Pontifice sobre los impedimentos que son de derecho positiuo. Porque en estos solos puede el Papa dispensar.

Primera conclusion. Quando ay impedimento que dirime el matrimonio de derecho ordinario, cierta cosa es, que solo el Papa puede dispensar, como en el impedimento de consanguinidad, o afinidad. Esta conclusion tienen cõmũmente los Doctores, particularmente Syluestro, y Nauarro, y Couarruuias. Prueuase del vso comun de toda la Iglesia: semejantes dispẽsaciones siempre se piden al Summo Pontifice. Esto se entiende, como deziamos absolutamente: porque hablando de casos particulares diremos luego mas en particular.

Sylu. ver. mat. 6. q. 5. Naua. in manu. c. 22. nu. 84. & 85. Cou. 4. de cre. p. 2. c. 6. §. 10. n. 11.

La dificultad es, si en algun caso particular puede el Obispo, o el Abad que tiene jurisdiction espiritual dispensar en algun impedimento dirimente, qual es el de consanguinidad, o afinidad, o otro semejante. El caso particular que se suele disputar es quando dos se casaron con buena fe, pensando que no tenian impedimento dirimente, porque era oculto el tal impedimento, y agora si se deshiziesse auria mil inconuenientes, y no seria facil acudir al Summo Pontifice. En este caso y otros semejãtes ay dos opiniones entre los Doctores. La primera sentencia es, que en el tal caso puede dispensar el Obispo, o el Abad que tiene jurisdiction Episcopal. Esta sentencia tienen muchos Doctores, la Summa Angelica, Syluestro, y la Summa Armila, la Tabiena, y Nauarro, y esta sentencia dize que tuuo Cano. La razon desta sentencia es, porque no es creyble que el Papa quiera q̃ los tales contrahentes queden enlazados. La segũda sentencia es que solo el Papa puede dispensar en el tal caso. Esto tiene Soto, Cordoua, y otros muchos Doctores. La razon desta sentencia es: porque el Obispo no puede hazer contra los Canones del Pontifice, o del Concilio general ni dispensar en ellos sino tiene para esto facultad expressa, y los Decretos que ponen los impedimentos dirimentes son del Papa, o del Concilio General: luego no puede dispensar en ellos sino solo el Papa.

Ange. v. dispensatio. 5. Syl. nu. 15. & v. mat. 6. q. 6. Armil. v. dispensatio. 20. Tab. n. 14. Naua. in manu. c. 22. n. 85. Sot. lib. 1. de iust. & iur. vlt. ar. vltimo, & in 4. d. 37 q. vni. ar. 2. Cor. q. 45. sui quæstionarij.

A esta dificultad digo lo primero, que la primera sentencia tiene probabilidad quãdo se casaron con buena fe, pero mas probable es la segunda sentencia. Esta resolucion se prueua con la authoridad de los Doctores que tienen estas sentencias, y con las razones que se hazen en su fauor.

Digo lo segundo, que quando vuo mala fe al tiẽpo del casarse muy mas probable es, y casi cierto que no puede dispensar el Obispo aunque el impedimento sea oculto, y no se pueda recurrir facilmente al Papa. La razon es, porque de otra suerte seria fauorecer a la negligẽcia, y a la mala fe de los que se casan. Y aunque es ver q̃ esto es cosa graue y pesada y grãdemẽte dificultosa, pero desto ellos mismos tienẽ la culpa que se metieron en el tal aprieto.

Toda via queda dificultad acerca deste pũto: porque el Concilio Tridentino da poder a los Obispos de dispensar en los casos ocultos: luego licito sera que el Obispo dispense en estos impedimentos ocultos. En esta dificultad algunos Doctores refieren, que vn Prelado deste Reyno que estuuo presente en el Concilio Tridentino dezia que el Obispo podia dispẽsar en semejante caso, y que esso auia pretendido el Concilio Tridentino en el lugar citado.

Conc. Trid. sess. 24. c. 6. de ref.

A esta dificultad se responde, que el Concilio Tridentino nunca dio tal facultad a los Obispos. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque en aquel Decreto expressamente habla el Concilio del poder para dispensar y absoluer en el foro de la conciencia, como consta del mismo Concilio: y la dispensacion destos impedimentos del matrimonio no procede en el foro de la conciencia, sino tan solamente en el foro exterior, luego no da tal authoridad, de lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es quando los que tienen impedimento dirimente de consanguinidad, o afinidad se casan a sabiendas quiças con aquella intencion para que se dispense cõ ellos mas facilmente, ora ayan consumado el matrimonio, ora no le ayan consumado cõn la misma intencion, y esto todo antes de pedir la dispensacion. La duda es si la tal dispensacion es subrepticia y nula.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ en el tal caso no es valida la dispensacion, si en la suplica, y en la peticion no se declara todo esto. Esta conclusion tienen comunmente los Doctores, particularmente Nauarro, Couarruuias, y Cordoua. La razon es, porque en la tal peticion ocultaron lo que era necessario manifestar conforme a derecho. Porque el Concilio Tridentino determina, que quando dos a sabiendas se casaron en algun grado prohibido, no tengan esperança de que se ha de dispensar con ellos: luego la tal dispensacion es subrepticia y nulla. Esto tiene mas verdad quando no solamente se casaron a sabiendas, sino que consumarõ el matrimonio, porque assi lo determina el Concilio

Naua. in Man. ca. 24. n. 86. Cou. lib. 1. Varia. ca. 2. n. 5. Corduba 45. Conc. Trid. sess. 24. c. 5.

lio Tridentino en el lugar citado.

Digo lo ſegundo, quando ſe caſaron con tal impedimento, pero no a ſabiendas, ſino con ignorancia, ſi dexaron la ſolennidad del derecho quando ſe caſaron, dexando las denunciaciones que ſe hazen en la Igleſia, o ſino ſe caſaron delante del Parrocho y teſtigos: ſi eſto no lo declararon en la ſuplica, y en la peticion de la diſpenſacion, la tal diſpenſacion es ſubrepticia y nulla. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. Prueuaſe del Concilio Tridentino en el lugar citado, donde da por razon que no es digno de la benignidad de la Igleſia el que menoſprecia ſus preceptos.

La tercera dificultad es quando los que tienen impedimento dirimente de afinidad, o conſanguinidad no ſe caſaron de hecho con el tal impedimento, pero a ſabiendas tuuieron copula carnal, y quando pidieron la diſpenſacion no declararon la copula, ſino tan ſolamente el impedimento de conſanguinidad, o afinidad, o otro ſemejante. La duda es, ſi en el tal caſo la diſpenſacion es ſubrepticia y nula. En eſta dificultad la primera ſentencia es, que la tal diſpenſacion no es valida. Eſta ſentencia refiere Nauarro, reſpondiendo a vn caſo ſemejante: y dize, que eſta ſentencia les parece bien a muchos de la Curia Romana. La razon deſta ſentencia es, porque en la ſuplica ſe calla alguna coſa, la qual ſi el Summo Pontifice la ſupiera, diſpenſara mas dificultoſamente, luego la tal diſpenſacion es ſubrepticia, y nula, y contraria a la intencion del Papa. Declaremos eſto con el miſmo Nauarro. En el tal caſo ay dos impedimentos, vno de conſanguinidad, o afinidad, y otro de inceſto: luego, ſino ſe declara, ſino tan ſolamente el vno, que es la conſanguinidad, o afinidad, y no el inceſto, la diſpenſacion ſera ſubrepticia, y nulla. Que el inceſto ſea impedimento no dirimente, queda dicho arriba: y Nauarro dize ſer commun ſentencia de los Canoniſtas. Eſta ſentencia tienen muchos modernos muy doctos, y Panormitano, y Decio, y Felino, como lo refiere Couarruuias. La ſegunda ſentencia es, que en el tal caſo valida es la diſpenſacion, quanto al impedimento, que ſe manifeſto al Pontifice. Eſta ſentencia tiene Nauarro, y eſta ſentencia tienen otros muchos Doctores. Prueuaſe, porque como dize Nauarro, eſte es el eſtilo de la Curia Romana. Confirmaſe, porque entonces es ſubrepticia la diſpenſacion, quando ſe calla alguna coſa, que es neceſſario declararla, conforme a derecho: y la tal copula no es neceſſario declararla conforme a derecho: porque el derecho no manda, que ſe declare la copula carnal, para alcançar diſpenſacion ſobre el impedimẽto de cõſanguinidad, o afinidad, o otro dirimente: luego la tal diſpenſacion no es irrita, y nulla.

Naua. in Ma. c. 22 n. 75. Cou. lib. 1 Variar. ca. 20. nu. 11. & ſuper 4. p. 2 c. 6. §. 10. n. 14. Na. vbi ſupra & ca. 22 n. 86.

A eſta duda digo lo primero, que eſtando en derecho comun ambas a dos ſentẽcias ſon probables: porque ambas tienen por ſi Autores graues, y razones fuertes: por lo qual qualquiera dellas ſe puede ſeguir.

Addit.

De lo qual ſe ſigue, que eſtando en derecho comun, quando el Papa en el caſo deſta dificultad cometieſſe la diſpenſacion al ordinario, ſobre el impedimento de conſanguinidad, o afinidad, ſi en las letras Apoſtolicas no ſe pone condicio ninguna, ni ſe dize nada de la copula, puede muy bien el Ordinaaio diſpenſar en el impedimento de conſanguinidad, o afinidad, aunque en la ſuplica no ſe aya hecho mencion de la copula. Todo eſto tiene verdad, eſtando tan ſolamente en derecho comun.

Digo lo ſegundo, que eſtando en la determinacion de los Cardenales de la reforma, como ſe ha de eſtar, cierta coſa es, que ſino ſe declara la copula carnal, que vno entre los parientes, o afines, aũn deſpues que el Papa cometio la diſpenſacion al ordinario, la tal diſpenſacion, no es valida. Eſta ſentencia tiene Gutierrez, y eſto tienen otros grauiſsimos Doctores. Prueuaſe de la declaracion de los Cardenales, que trae eſte Author, que lo dize expreſſamente: como yo lo refiero en lo de matrimonio. De ſuerte, que ſi ay copula, haſta que aca diſpenſe el ordinario, no es valida la tal diſpenſacion.

Gutierrez quæſtio. canoni. ca. 15. nu. 23. Tract. de matrim. p. 498.

La quarta dificultad es, quando antes del pedir la diſpenſacion, ni ſe caſaron, ni tuuieron copula, ni pretendian tenerla deſpues de la peticion: pero acontecio, que deſpues de auer embiado por la diſpenſacion tuuieron copula carnal ſin fraude, ſino de fragilidad. En eſte caſo es la dificultad, ſi la tal diſpenſacion ſera ſubrepticia, y nulla, ſino ſe declara la copula, ſino tan ſolamente el otro impedimento. Eſta dificultad procede, quando la copula acontece antes que el Papa deſpache la comiſsion de la diſpenſacion para el Ordinario, ora acontezca deſpues de deſpachada, o antes que el Ordinario diſpenſe. La primera ſentencia es, que la tal diſpenſacion es valida. Eſta tienen los Dactores, que tienen la ſegunda ſentencia de la duda paſſada. La razon es, porque al Papa en la ſuplica le contaron la verdad, porque quando le pidieron la diſpenſacion, en realidad de verdad no auia copula, ni la pretendian tener: luego la tal diſpenſacion es valida, y no tiene defecto ninguno. Eſta ſentencia tiene lugar, quando en las letras Apoſtolicas, en las quales comete al ordinario la facultad de diſpenſar, no ſe pone condicion ninguna: porque ſi ſe puſieſſe condicion, que no ayan tenido copula, no ſeria valida la tal diſpenſacion, ſi la vuieſſen tenido. La ſegunda ſentencia es contraria, que en el tal caſo no ſeria valida la diſpenſacion. Eſta ſentencia tienen algunos modernos Theologos. La razon es la hecha por la primera ſentencia de la dificultad paſſada. Eſta duda procede, eſtando en derecho comun: porque eſtando en la declaracion de los Cardenales: ya hemos dicho, que la tal diſpenſacion es ſubrepticia: y anſi ſe ha de eſtar a la declaracion de los Cardenales. En ninguna coſa las tales declaraciones tienen tanta fuerça como en eſto: porque por lo menos arguyen eſtilo de la Curia Romana. Toda la dificultad es, eſtando en derecho comun.

Digo lo primero, si el Papa en sus letras no pone aquella condicion, sino han tenido copula, muy probable es la primera sentencia. Prueuase con la autoridad de los Doctores, que la tienen y la razon hecha en su fauor.

Digo lo segundo, que la segunda sentencia, estando en el mismo derecho tambiē tiene probabilidad. Lo qual se prueua con la autoridad de los Doctores que tienen la tal sentencia, y con la razon, que se haze en su fauor.

Toda via queda dificultad, quādo el Obispo, o Ordinario a quien se cometio la dispensaciō, que no tenia condicion ninguna tocāte a la copula de su proprio motu pregunta a los parientes, si han tenido copula. La dificultad es en el mismo caso de la duda passada, si la niegan auiēdola auido si pecaran mortalmente. Cierta cosa es, que en lo que toca a ser valida la dispensacion, aunque aya auido copula, que ambas sentencias son probables, estando en derecho. Solamente se pregunta del pecado, que se comete.

A esta dificultad digo lo primero, que si negaron la verdad fue pecado venial tan solamente, y esto sin juramento: porque tan solamente fue mentira oficiosa.

Digo lo segundo, que si negaron la verdad con juramento, pecaron pecado mortal de sacrilegio. La razon es, porque el juramento falso es pecado mortal de sacrilegio.

Cai. 2.2. q. 78. art. 4.

Digo lo tercero, que los tales negando la verdad no pecan mortalmente contra justicia del Ordinario, que pregunta. La razon es, porque en el tal caso el Obispo, o el Ordinario como comissario del Papa no tiene autoridad, ni derecho de preguntar, si tuuieron copula carnal, pues no lo manda el Papa en sus letras: luego negando la verdad no pecan contra justicia, y derecho del que pregunta, pero desto mismo parece, que se conuence, que aunque nieguen la verdad con juramento, no pecan mortalmente. Porque si el Ordinario no tenia derecho de preguntarles, ellos no estauan obligados a responder la verdad. De suerte, que en el tal caso parece, que el juramento no sea falso: porque haze este sentido. Yo legitimamente preguntado, y interrogado no tuue copula: el qual sentido es verdadero. A esto se ha de dezir, que quien dixesse no ser pecado mortal cōuencido con la razon hecha no diria improbablemente, De lo qual se dira en la segunda parte de la Summa quando se tratare del reo, que no le preguntan legitimamente, y juridicamēte. Pero en el tal caso valida seria la dispēsaciō, si la haze el Obispo, ora cōfiessen la verdad, ora la nieguen.

Digo lo vltimo, que si el Papa en sus letras pone aquella condicion, sino tuuieren copula carnal, si el Obispo dispensa, auiendo ellos calla do la copula, la dispensacion no es valida. Esto es doctrina comun de todos los Doctores. La razon es, porque es claramente contra la intencion del Papa, que concedio la tal dispensacion.

Segunda conclusion. El Obispo puede dispēsar en los impedimentos Ecclesiasticos, que impiden, y no dirimen el matrimonio, aunque se hallen dos o tres en vna misma persona. Esto tiene Nauarro, y cita a Panormitano, y Cayeta no tiene la misma sentencia. La razon es, porque quanto a esto, no tiene el Obispo restringido el poder. Aduiertase, que Cayetano refiere onze impedimentos, que no dirimen el matrimonio, y sacados tres dellos, en todos los demas dize, q̄ puede el Obispo dispensar. El primero es el entredicho de la Iglesia, en el qual no puede dispensar el Obispo. El segundo es, el voto simple de castidad, o de religiō. El tercero es el desposorio con otra persona. Si vn hobre esta desposado por palabras de futuro con otra persona, es impedimento que impide y no dirime, en que no puede dispensar el Obispo. Este mismo poder tienen los Delegados de su Sanctidad en la Prouincia de su legacia. Esto tiene el Especulador, y le sigue Vela. La razon es, porque el Legado concurre con qualquier Ordinario, aunq̄ sea Patriarca estando en su Diocesi. Confirmase, porq̄ como dize Syluestro, el Legado del Papa en su Prouincia puede todo lo que no es especialmente reseruado al Papa, y como consta de la cōclusion, estos impedimentos no son reseruados al Papa, luego el tal Legado los puede dispensar. El mismo poder tienen los Patriarcas, Primados, y Arçobispos en sus Diocesis, porq̄ verdaderamente tienen razon de Obispos respecto de los tales. Pero los Arçobispos respecto de sus sufraganeos no tiené tal poder: porq̄ sino es en grado de apelacion, o visitaciō, no tienen jurisdictiō sobre las ouejas de sus sufraganeos, sino en ciertos casos, de los quales tratan Syluestro, y Angelo Aduiertase, que quāndo su Sanctidad da facultad para q̄ cierto Obispo dispense con algunos, que se casaron en grados prohibidos, muerto el Papa, no espira la facultad, porq̄ la gracia hecha no espira por muerte del q̄ la hizo. Esto se determina en derecho, y lo resuelue Nauarro.

Naua. in Man. ca. 22. n. 85.
Caiet. v. matrim.
Specu. ti. delegatis §. nunc ostendendū vers. legatus.
Vela in capite Pastorali de off. ordinarij, n. 46.
Sylu. verbo legatus, nu. 12.
Sylue. & Angelus verbo Archiepiscopo.
Ca. super gratia de offic. delegati. 6. c. relatum de offi. de leg. Nau. li. 5 consi. tit. de priuil. leg. consil. 1.

Los que tienen jurisdiction, quasi Episcopal, y equiualente a ella, que son aquellos, que tienen subjectos algunos pueblos de seglares tambien tienen el mismo poder de dispensar en estos impedimentos. El exemplo es en los Abades en sus Abadias, y en los Priores de las Ordenes militares en los pueblos, donde tienen jurisdiction equiualente a Episcopal. Esto tienen comunmente todos los Doctores. La razon es, porque en aquellos pueblos tienen la misma jurisdiction, que los Obispos, luego si los Obispos pueden dispensar en los tales impedimentos con sus subditos, tambien podran dispensar estos tales. Todos los demas Prelados inferiores al Obispo, que no tienen jurisdiction quasi Episcopal, no pueden dispeniar en semejantes impedimentos.

La dificultad es, si el Vicario general del Obispo puede dispensar en semejantes impedimentos. La razon de dudar es, porque el Obispo le da todo su poder: luego si el Obispo puede dispensar, tambien podra dispensar el Vicario general, estando en derecho.

A esta

A eſta dificultad ſe reſponde, que conforme á derecho por virtud del poder general, que le da el Obiſpo no puede diſpenſar en eſtos caſos. Eſto enſeña Palude y Fr. Manuel Rodriguez. La razon es, porque el poder diſpenſar en eſtos caſos tan ſolamente ſe concede en Derecho al Obiſpo, por ſu authoridad luego el Vicario, q̃ es inferior ſuyo, eſtando en derecho, no tiene tal poder. Eſto ſe entiende, ſino es, que el Obiſpo para eſte efecto de diſpenſar en eſtos caſos le de particular comiſsion; porque entonces podra muy bien, diſpenſar en eſtos impedimentos. Lo miſmo es, quando de la comiſsion general ſe colige claramente, que ſe la concede, porque entonces quanto a eſto es eſpecial comiſsion. La qual acontece quando le da en la comiſsion poder para muchos caſos, que tienẽ neceſsidad de eſpecial comiſsion: y aſsi añade que le da tambien en todos los demas caſos, que el puede, aunque ſe requiera para ello comiſsion eſpecial: porque en eſte caſo la comiſsion ſe eſtienda a los caſos exprimidos como conſta del derecho. Pero aduiertaſe que ſi los exprimidos ſon mayores, y mas graues entonces es viſto darle el tal poder, como lo dize, o ſignifica el derecho en el lugar citado, y lo tiene San Antonino, y Syluestro, y la Suma Angelica. La razon es: porque declarando en la comiſsion, que le da poder para otros caſos mayores, y añadiendo lo dicho, ſe colige claramente, que le da poder para los caſos menores, y no tã graues. Pero ſi los exprimidos en la comiſsion fueſſen menos graues, aunque añadieſſen aquellas palabras, no ſeria viſto dar comiſsion para los caſos mas graues.

Palud. in 4 diſ. 34. q. 1. ar. 2. conclu. 3. Man. Rodrig. in ſum. tom. 1. c. 234. concl. 5.

c. qui agẽdũ de procura. Antoni. 3 p. tit. 17. Sylu. verbo abſolut. 2. n. 2 & ver Vicarius, n. 6. Anton. verb. confeſ. 5. n. 5

De lo qual ſe infiere, que quando el Obiſpo va a partes remotas, y conſtituye vn Vicario general aunq̃ en la comiſsion no declare, ni eſpecifique que le dexa algun caſo eſpecial, el tal Vicario puede diſpenſar en todo lo que puede el Obiſpo, en eſtos impedimentos. Eſto tiene Hoſtiẽſe. Lo miſmo es del que tiene la adminiſtracion del Obiſpado, eſtando vaco, como lo dize Paludano en el lugar citado.

Hoſtienſe tit. de poſnitẽtijs, et remiſſionibus, §. cui confidendum, n. 24.

Tercera concluſion. Los que pueden diſpenſar por derecho proprio y ordinario en eſtos impedimentos pueden tambien delegar eſte derecho a otro. Eſto tienen todos los Doctores. La razon es, porque como dize el derecho, el juez ordinario puede delegar aquellas cosas, que ſon de jur ſdiction, y el poder diſpenſar en los tales impedimentos pertenece a jur. ſdiction: luego el tal poder ſe puede delegar. Aduiertaſe lo primero, que los que tienen eſte poder ordinario no lo deuen cometer a qualquiera perſona, y a cada paſſo, ſino pocas vezes, y a vn hombre docto, y de virtud como lo dize Sã Antonino. Aduiertaſe lo ſegundo, que ſi el que tiene el poder ordinario como el Papa delegare a vno, que diſpenſe en cierto caſo debaxo de cierta forma, ſi el tal en quien delego, no guardare la tal forma, no vale la diſpenſacion. Por lo qual ſe ha de mirar con atencion el tenor de la conceſsion, como eſta ordenado en derecho.

Lege more maiorum de jur ſdictione omniũ.

Antonin. 3. p. c. 3. § fin.

Addit.

Aduiertaſe lo tercero, que aquel, a quien el Summo Pontifice da facultad para diſpenſar en algun impedimento, como deſpues del Concilio Tridentino ſe comete regularmente al ordinario, primero ha de examinar la cauſa ſumaria extrajudicialmente, que diſpenſe, ſi el impedimento es ſecreto. Por lo qual, ſi ſe comete en el fuero de la conſciencia a vn confeſſor Maeſtro en Theologia, o Doctor en Canones, el tal ha de guardar la forma de la facultad para diſpẽſar. Pero no es neceſſario que reciba teſtigos ſobre el impedimento, y ſobre las cauſas, que ay para diſpenſar: porque dandole facultad en el foro de la conſciencia deue dar credito a la cõfeſsion del penitente, y no ha de proceder conforme al foro exterior. Pero el penitente ha de dezir verdad, y no ha de callar coſa, que de neceſsidad ſe ha de exprimir, porque ſeria irrita la diſpenſacion.

c. cum dilectus iuncta gloſ. ibi de reſcriptis, c. prudẽter de officio delegat. Conc. Trid. ſeſſ. 22. c. 5.

Quando el confeſſor de lo dicho por el penitente dudare de la verdad de la ſuplica, ha de procurar con diligencia ſacarle la verdad, y induzirle a eſto: y hallando ſer la ſuplica falſa procure ſaberlo fuera de la confeſsion: para que cõ mayor facilidad le pueda negar la diſpenſacion. Porque es coſa dificultoſa procediendo en el foro de la conſciencia, no eſtar al dicho del penitente. Vltimadamẽte ſe aduierta, que para que vno goze de la diſpenſacion, que ſe le concede, no baſta que el Papa ſe la conceda viuę vocis oraculo, ſino que es neceſſario, que las letras Apoſtolicas ſe deſpachen: porque de otra manera la diſpenſacion, ni en juyzio ni fuera de juyzio aprouechara. Eſto determino Gregorio. XIII. en vna regla de la Chancilleria. Lo qual ſe hizo por los inconuenientes, que pueden nacer de ſola diſpenſacion verbal. De lo qual ſe ha de ver mi tratado de matrimonio.

Tract. de matrimonio p. 401

Quarta concluſion, para la diſpenſacion ſer licita, es neceſſario cauſa razonable. Eſto determinan los diſcipulos de S. Thomas. La razon es, porque en la ley no ſe ha de diſpenſar ſin cauſa razonable, luego en los impedimentos del matrimonio, que ſon de ley humana no es licito diſpenſar ſin cauſa razonable. Verdad es, que ay vna diferencia grande entre la diſpenſacion que ſe haze en las coſas que ſon de derecho diuino, ſin cauſa razonable, y entre la diſpenſacion, que ſe haze en los impedimentos de derecho poſitiuo, y humano, ſin cauſa razonable. Porque la primera diſpenſacion no ſolamente es illicita, pero es inualida: pero la ſegunda diſpenſacion, aunque es illicita, no es inualida. De ſuerte, que peca el Principe de la Igleſia, que diſpenſa en eſtos impedimentos ſin cauſa razonable, y el ſubdito peca pidiendo la tal diſpenſacion y vſando della.

Diſcipuli D. Tho. 1. 2. q. 97. a. 4. & 2. 2. q. 88. art. 11.

La primera dificultad es, ſi vſar de la tal diſpẽſacion ſera pecado mortal, o venial. La razõ de dudar es, porque parece, que el Papa peca mortalmente diſpenſando ſin cauſa razonable, porque es deſtruyr la republica: luego el que pide la diſpenſacion, y via della, peca mortalmente: porque concurre a aquel daño, que ſe figue.

Digo lo primero, que quando el Papa dispensa sin causa razonable, me parece que es pecado mortal: y lo mismo es del Ordinario. La razon es, la que esta hecha al principio: porque es materia graue, y desto se puede seguir graue daño en la Republica.

Digo lo segundo, que el que pide la dispensacion, y vsa dello sabiendo, que no ay causa bastante, y razonable para dispensar, peca mortalmente. Esto dicho es contra Fray Manuel Rodriguez, el qual enseña, que solamente es pecado venial sino ay escandalo, menosprecio, o notable daño del tercero, y cita a Cayetano, y Nauarro. Pero yo tengo por cierto, que si ellos lo aduierten es mas graue pecado, porque concurren al pecado del Prelado.

Man. Rodriguez in Sūma tomo 1. c. 235. in principio Naua. in manuali prælud. 9. nu. 11.

Digo lo tercero que si el que pide la dispensacion propone sus causas con llaneza, y sinceridad, para que el Prelado juzgue si son razonables, y el Prelado dispenso, no peca pidiendo la dispensacion, ni vsando della, porque el tal no tiene que se meter en el juzgar las causas, sino es proponerlas fielmente al Prelado, para que sea juez. Desta manera se han comunmente, los que piden las dispensaciones, y ansi comunmẽte no pecan pidiendolas, ni vsando dellas. De lo qual se ha de ver Soto, y Couarruuias, y Medina.

Sot. lib. 4. de iust. q. 7. a. 3. & in 4. d. 1 q. 1. ar. 2. Cou. sup. 4. p. 2. c. 3. 6. 6. 9. n. 9. Medi. 1. 2. q. 87

La segunda dificultad es, si el Prelado inferior, a quien esta cometida la dispensacion por derecho, o por comission dispensa no auiendo justa causa sobre el derecho comun, si la tal dispensacion sobre el derecho comun es valida. El exemplo es, quando se comete la dispensacion, en alguno destos impedimentos al Ordinario por particular comission, o por derecho. La razon de dudar es: porque si el Pontifice dispensa sin causa razonable, aũque peca valida es la dispensacion: luego lo mismo sera del Prelado inferior, porque es la misma razon.

A esta duda se responde, que la tal dispensacion no sera valida en el foro exterior, ni en el foro de la conciencia. Esto enseña Nauarro, y Rebufo, y Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado. La razon es, porque la licencia de dispẽsar esta concedida al inferior cõ esta limitació: porque el absoluto poder de dispensar esta concedido al legislador. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, poniendo esta diferencia. Otra diferencia ay porque el Papa es sobre el Concilio, y sobre el derecho positiuo, por lo qual dispensando sin causa vale la dispensacion: pero el Obispo, es inferior al Concilio, y al derecho positiuo: por lo qual no puede dispensar en el sin causa razonable, y si lo haze no vale la dispensacion.

Nau. vbi sup. n. 13 & c. 25. n. 74. Rebu. in prax. benefic. 2. p. titu. dispensa. ad plura. 52.

De suerte, que para dispensar en los grados prohibidos ha de auer legitima causa. Particularmente se ha de aduertir, que el Concilio Tridentino determina, que en el segundo grado no se dispense, sino fuere con grandes Pricipes, y por publica causa, y en los demas grados, que se de muy pocas vezes la dispensacion y esto graciosamente, y auiendo justa causa.

Conc. Trid. sess. 24. c. 5. de refor mat.

Acerca desto es la dificultad, si es bien hecho, que los Sumos Pontifices dispensen en el segundo grado, aunque no sea con grãdes Principes y por causa publica. La razõ de dudar es, porque el Concilio grauissimamente determina, que no se haga la tal dispensacion. Esta duda se pone por muchas dispensaciones, que ay en segundo grado entre caualleros, y aun otra gẽte inferior, que no son Principes, ni ay causa publica para ello.

A esta duda se responde, que puede muy biẽ el Pontifice atendiendo a su benignidad, y clemencia, y no al rigor del Concilio dispensar licitamente algunas vezes en el segundo grado de consanguinidad, aunque no sea entre grandes Principes. Esto enseña Nauarro y Fray Manuel Rodriguez, en el lugar citado conclusion segunda. Pero aduiertase, que Nauarro limita esta sentencia diziendo que para dispensar licitamente ha de auer las causas siguientes. La primera es, que los tales se hayan casado teniendo ignorancia del rigor de la prohibicion. La tegũda teniendo el ya algun hijo della, y no auiendo consumado el matrimonio para fin de alcançar mas facilmente la dispensacion. La tercera, que haya mucho tiempo, que estã mal casados. La quarta el escandalo, que se siguira de que se aparten. La quinta la clemencia de su Sanctidad, que tiene atencion a que la donzella es pobre, y su primo la quiere dotar. La sexta, ser ella menor de diez y ocho años, la qual edad combida a que la pena no se execute en ella con tanto rigor. Finalmente si vuiere alguna justa y vrgẽte causa de mayor prouecho espiritual se deue dispensar en este impedimento, porque el Concilio Tridentino manda, que se guarden mucho las leyes Eclesiasticas, y que no se dispẽse en ellas, sino fuere auiendo alguna justa causa, y de mayor prouecho espiritual. De lo qual se responde facilmente al Concilio Tridentino. Aduiertase, que se ha de examinar la causa con gran diligencia, y cuydado, y de otra manera se presumiria ser subrepticia la dispensacio en el tal grado.

Nau. li. 4 consil. tit. de consan gui. & affinit. consil. 6.

Conc. Trid. sess. 25. c. 18. de reformat.

Quinta conclusiõ: Muchas causas puede auer para pedir licitamente, y conceder la dispensacio en los grados prohibidos del matrimonio. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, particularmente Nauarro. Esta conclusion se prueua poniendo las justas causas para dispensar en estos impedimentos. La primera causa es la paz y concordia de los parientes, que no se alcançara sino es por medio del matrimonio. Esta causa pone San Antonino y Gabriel. La segunda causa es el escandalo, que se teme de apartar el matrimonio hecho ya entre los parientes. Desta causa se trata en el derecho y la pone Couarruuias. La tercera causa es, no tener dote competente para casarse cõ vn estraño igual suyo. Esta pone Nauarro en el lugar citado. La quarta causa es, si la mayor parte del pueblo señalado tiene parentesco con la tal persona dentro del quarto grado, o si le falta dote competente para casarse con estraño, y el pueblo es pequeño. Ansi lo dize Nauarro en el lugar citado. Pero aduiertase, que no es razonable

Naua. in man. cap. 22. n. 21. & 86. & 87. Anton. 3. p. ti. 1. ca. 54. §. vlt. Gab. in 4. dist. 40. q. vnica. ar. 3. dub. 3. Cap. quia de consan guin. Cou. super 4. p. 2. ca. 6. 6. 10. n. 13.

ble cauſa el augmentar el patrimonio porque la cauſa para ſer razonable ha de redundar en mayor bien eſpiritual. Por lo qual en la tercera cauſa no ſe pretende dar la diſpenſacion por el bien temporal tan ſolamẽte, ſino para que aquella muger ſe ponga en eſtado competente para la ſalud de ſu alma. Finalmente ſe ha de aduertir que quanto el grado fuere mayor, y mas cercano, tanto ſe requiere mayor cauſa para la diſpenſacion, mayor para el ſegundo grado que para el tercero, y para el tercero mayor que para el quarto. Todas eſtas diſpenſaciones ſe auran de procurar euitar, porque eſtos caſamientos entre parientes no ſuelen tener buenos ſuceſſos. De lo qual ſe ha de ver Graciano en el decreto.

ca. quædã lex. 33. q. 3.

Sexta concluſion. Quando dos ſe quieren caſar, y tienen dos impedimentos, que dirimen el matrimonio es neceſſario declarlos ambos a dos para que ſea valida la diſpenſacion. El exẽplo es, ſi Pedro, y Maria ſe quieren caſar, y tienen impedimento de conſanguinidad, y juntamente de afinidad, para que ſea valido el matrimonio es neceſſario declarar ambos impedimẽtos, y que el Papa diſpenſe en ellos. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos, y Iuriſtas, particularmente Soto, y Couarruuias. La razon es, porque aquellos dos ſon impedimentos, que cada vno dirime el matrimonio: luego para que ſea valido el matrimonio, neceſſario es, que el Papa ſepa que ay dos impedimentos, y que diſpenſe en ellos. Lo miſmo ſe ha de dezir, quando ay impedimento de conſanguinidad o afinidad, o otro ſemejante duplicado: como ſi fueſſen conſanguineos, y parientes por dos titulos, y lo miſmo es ſi fueſſen afines, porque entonces corre la miſma razon.

Sot. in 4. d. 41. ar. 2. Couar. ſuper 4. dec. c. 6. § 7. nu. 1. p. 2.

La dificultad es, ſi eſtos dos impedimentos es neceſſario, que ſe declaren juntamente, de ſuerte, que el Papa entienda, que eſtan juntos en las miſmas perſonas. Suele acõtecer, que dos que ſe quieren caſar, y tienen dos impedimentos, vno de cõſanguinidad, y otro de afinidad, o otros ſemejantes ſuelen embiar por la diſpenſacion ſobre el grado de cõſanguinidad, no entendiendo que tienen el otro impedimento de afinidad, y diſpenſa el Papa en el de conſanguinidad.

Man. Rodrigu. in ſum. to. 1 c. 136. cõcluſ. 1.

La dificultad es, ſi quedaran diſpenſados en la conſanguinidad de ſuerte que baſta que deſpues ſe embie por la diſpenſacion de la afinidad. La razon de dudar es, porque ſi alcãçan deſpues la diſpenſacion ſobre el grado de la afinidad, parece que eſtan ſuficientemente diſpenſados en los impedimentos, que tenian para caſarſe: luego vale la diſpenſacion. En eſta dificultad Fray Manuel Rodriguez expreſſamente enſeña, que es valida la tal diſpenſacion y pone exemplo del impedimento de afinidad, y publica honeſtidad, que ſe hallan en dos, que ſe quieren caſar, y en fauor de ſu ſentencia trae a Panormitano, y a Prepoſito, y a la Gloſſa en el arbol de la afinidad, y a Nauarro. El qual dize ſer eſte vn acto, y ſingular exemplo de vna doctrina pueſta en la deciſion de la Rota. La qual dize: que el callar la verdad, la qual alegada tuuiera mayor dificultad en el Principe para conceder la gracia no haze la dicha gracia ſubrepticia, ſaluo ſi el derecho manda, que la tal verdad ſe exprima.

Panor. & præpoſi. in ca. poſtulaſti de reſcript. Naua. ii. 4. conſil. tit. de conſang. & affin. conſil. 4. Henriq. lib. 13. de impedim. matrim. c. 13. n. 3.

A eſta dificultad, mi parecer es lo contrario, que es neceſſario, que el Summo Pontifice entienda, que ambos impedimentos juntos eſtan en las miſmas perſonas. Eſto tiene Enriquez: y eſto miſmo ſignifican Soto, y Couarruuias en los lugares citados. Prueuaſe, porque ſin duda ninguna, quando el Summo Pontifice entiende que aquellos dos impedimentos eſtan juntamente en vnas miſmas perſonas, mas dificultoſamente concede la diſpenſacion, luego ſino ſe declara eſto la diſpenſacion es ſubrepticia, y nula. Y aunque eſto no eſte determinado en derecho: pero es muy conforme a derecho, que de la diſpenſacion mas dificultoſamente. Eſto ſe confirma del vſo porque ſiempre que ay dos impedimentos dirimentes, en vnas miſmas perſonas, ſe declaran en la ſuplica, y de otra manera no tienen por valida la diſpenſaciõ. De lo qual ſe reſponde facilmente a la razon de dudar, diziendo que no baſta que ſe declare al Papa cada impedimento por ſi, ſino que es neceſſario entienda que ambos juntos eſtan en vna miſma perſona. Lo miſmo ſe ha de dezir en vn caſo, que ami me ha acontecido, y he ſido conſultado del. El caſo es, que dos eran primos hermanos, y por otra parte el auia tenido copula carnal con vna hermana della, y querianſe caſar. Auia dos impedimentos el vno de conſanguinidad, y el otro de afinidad que procedia de copula ilicita. Del impedimento de conſanguinidad alcançaron diſpenſacion, y letras Apoſtolicas, cometidas al Ordinario, ſin hazer mencion del otro impedimento de afinidad. Del impedimento de afinidad ſe alcançó diſpenſacion en el foro interior de la conciencia, cometiendola a vn Maeſtro en Theologia, o Doctor en Canones. En eſta diſpenſacion, que ſe dio en el foro de la conciencia no ſe hizo mencion del otro impedimento de conſanguinidad. Dudoſe, ſi eſtauan bien diſpenſados, de ſuerte que ſe pudieſſen caſar, y ſer valido el matrimonio. Mi parecer fue conforme a eſta ſentencia, que la tal diſpenſacion no era valida, ni podian hazer verdadero matrimonio, por virtud della, porque nunca ſe declaro al Pontifice que aquellos dos impedimentos eſtauan juntamente en vna miſma perſona. Conforme a eſta ſentencia ſera biẽ poner el remedio, que tienen los tales para que eſten bien diſpenſados, para poderſe caſar. El remedio es, que en la diſpenſacion ſecreta de la afinidad que ſe trae en el foro de la conciencia, ſe haga mencion al Papa del otro impedimento de conſanguinidad, que tienen para que el Papa entienda, que los dos impedimentos eſtã juntos en vnas miſmas perſonas. Lo miſmo ſe ha de dezir en otros caſos ſemejantes.

La ſegunda dificultad es, quando vno tiene afinidad con la muger, que ſe quiere caſar, por dos titulos, ſi en el tal caſo ſera neceſſario declarar ambos los titulos de la afinidad, para que ſea valida la diſpenſaciõ. El exemplo es, quãdo

Pedro se quiere casar con María, y ha tenido copula con dos hermanas suyas. La dificultad es, si ha de declarar esto para que la dispensació sea valida. La razon de dudar es, porque quãdo ay dos impedimentos de afinidad, y consanguinidad es necessario declarar que ambos estan en las mismas personas, como ya queda dicho: luego lo mismo sera en nuestro caso, porque son como dos impedimentos: porque de cada copula nace y procede impedimento de afinidad.

A esta duda mi parecer es, que no es necessario declarar ambos los titulos de la afinidad. Esto tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque de ambas a dos copulas en este caso no nace mas que vn impedimẽto de afinidad, y en el mismo grado, de suerte que ay gran diferencia entre este caso, y el de la duda passada. Porque en el caso de la duda passada auia dos impedimentos diferentes specie, y que dirimen el matrimonio: pero en este caso no ay mas que vn impedimento numero, y specie, por lo qual no es la misma razon: y ansi se responde a la razon de dudar.

De lo dicho se sigue, que quando con el impedimento de consanguinidad se junta el impedimento de publica honestidad, se han de declarar ambos impedimentos. Esto tiene Couarruuias, y cita a la Glosa, y al Abbad, y a Syluestro, y a Gabriel. La razon es, porque son impedimẽtos de diuersa especie. En lo que toca a la afinidad, y a la publica honestidad se ha de aduertir con Syluestro, y Gabriel, que la afinidad es en dos maneras: vna que se contrae por copula licita y por verdadero matrimonio: otra que se cõtrahe por copula illicita. Esto supuesto dizen estos Authores, que quando la afinidad se contrahe por copula licita, quando se pide dispensacion de la afinidad, no es necessario hazer mencion del impedimẽto de la publica honestidad. La razon es, porque en declarando el impedimento de la tal afinidad por lo menos implicitamente se declara el impedimento de la publica honestidad. Porque si se quiere casar con alguna muger que estuuo casada con algun pariente suyo dentro del quarto grado allí queda dicho que tambien estuuo desposada cõ el mismo. Dizen lo segundo, que quando la afinidad fue contrahida por copula illicita, tambien se ha de declarar el impedimento de la publica honestidad, si lo ay. La razon es, porque declarando el impedimento de la afinidad, no queda declarado el impedimento de la publica honestidad. Y ansi se pueden concordar diuersas sentencias, que suele auer acerca deste punto.

Coua. super 4. p. c. 6. §. 7. nu. 4. Gloss. in arbo. affini. Abbad de sponsa lib. Sylue. matr. 8. q. 14. Gabr. in 4. d. 41. q. vni. ar. 3. dub. 7.

Septima conclusion. Quando se pide dispensacion para vn impedimento de consanguinidad, y afinidad tan solamente se ha de pedir dispensacion del grado mas remoto, y letras declaratorias sobre el grado mas propinquo. El exemplo es, si estan en segundo grado con tercero, tã solamente se ha de dispensar en el tercero, y dar letras declaratorias, que no obsta el segundo: y lo mismo es, si es tercero con quarto. Las letras declaratorias solian venir a parte fuera de la dispensacion pero agora viene dẽtro de la misma dispẽsacio. Esto enseña Couarruuias, y yo en el tratado de Matrimonio. La razon es, porque ansi lo declaro Pio V. en vn Motuproprio, el qual dura hasta agora, y tiene fuerça como con sta del vso.

Ceu. p. 1. d. sponsa lib. ca. 6. n. 11. Tra ta de ma tr. in q. de affi. pag. 388.

La dificultad es, quando dos piden dispensacion a su Sanctidad para casarse haziendo relacion, que tienen impedimento en el segundo grado de consanguinidad, o afinidad: y despues de venida la dispensacion hallase, que son consanguineos, o afines en el tercer grado. la duda es, si la tal dispensacion es valida. Lo mismo es en otros grados en su proporcion. La razon de dudar es, porque no se declaro al Summo Pontifice la verdad: luego la tal dispensacion no es valida.

A esta dificultad mi parecer es, que es valida. Esto tiene Couarruuias, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado conclusion tercera. La razon es, porque si concedio el grado mas dificultoso es vitio conceder el mas remoto, y que tenia menos dificultad. Esto se confirma, porque la gracia, que se alcanço del Summo Pontifice para vn beneficio dizendose en la suplica, q̃ era curado, vale, hallandose despues que es simple, atento que ningun dolo se cometio en la alegacion de la causa falsa, que se propuso, como lo enseña Couarruuias en el lugar citado: luego lo mismo sera en nuestro caso por ser la misma razon. Porque bien ansi como el beneficio curado es mas dificil de conceder, que no el simple, ansi tambien el grado mas propinquo que no el remoto. De lo qual se responde facilmente, que la falsedad que vuo en la narratiua no hizo inualida la dispensacion, por la razon dicha.

Coua. lib. 1. var ca. 10. n. 6.

La segunda dificultad es, quando se yerra el nombre en la dispensacion, y viene trocado, si se llamaua Pedro, lo llaman Iuan y lo mismo es de parte de la muger si este yerro que ay en la dispensacion haze la dispensacion inualida.

A esta duda se responde, que no la haze inualida, si se declaran todas las demas cosas necessarias, para la dispensacion. Esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque este error es impertinente para la substancia de la dispensacion: luego no le haze inualida.

La tercera dificultad es, si es valida la dispensacion, que su Sanctidad dio a vno, para poderse casar con su deuda, auiendo primero dispensado con el para poderse casar por auer sido ordenado de Subdiacono, no haziendo mencion desta primera dispensacion, sino solamente pidiendose, que se pueda casar con su deuda. La razon de dudar es, porque no vale la dispensacion del segundo homicidio, no haziendo mẽcion de otra dispensacion primera hecha sobre otro homicidio, como lo tienen algunos Iuristas referidos por Baldo: luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

Bal. in l. 2. C. de Episcop. aud. Naua. li. 5. consil. tit. de priuileg. consil. 12.

A esta duda se responde, ser valida la tal dispensacion. Esto tiene Couarruuias en el lugar citado numero octauo, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado conclusion quarta, y lo mismo tiene Nauarro en vn consejo: la razõ es:

es:porque estas gracias y dispensaciones son sobre cosas diferentissimas:luego en la vna no es necessario hazer mencion de la otra. Declaremos esto. Dispensaron con vno, que no estuuiesse obligado a ayunar, y pide dispensacion para tener beneficios Ecclesiasticos, por ser illegitimo, no es necessario para alcançar esta dispensacion,que declare al Papa,que tiene dispensacion para no ayunar, porque son cosas diferentes,luego lo mismo sera en nuestro proposito. A la razon de dudar se responde, que no es la misma razon, porque en los homicidios la dispensacion es acerca de vna misma cosa, y haze mayor dificultad:pero en nuestro proposito las dispensaciones son acerca de diuersas cosas,y assi no es necessario, que se declare la otra dispensacion.

La quarta dificultad es, en caso, que el Papa delegue a vno,que dispense con dos primos hermanos,atento que intentaron contraher,y consumaron el matrimonio de tal manera, que de la copula puede ser que cõcibio la prima, y puede auer peligro de escandalo, si vale la dispensacion hecha por el Comissario en el tal caso,no auiendo interuenido la copula,quando la facultad le fue dada para dispensar, mas interuino despues antes que dispensasse el Comissario. La razõ de dudar es,porque el auer referido al Papa,que auia auido copula,no la auiendo auido, no parece que es negocio de tanta substancia: luego la tal dispensacion en el tal caso es valida.

A esta dificultad se responde,que la tal dispensacion no fue valida. Esto tienen comunmente los Doctores, particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la vltima conclusion. Prueuase lo primero del derecho, donde se determina esto. Lo segũdo se prueua,porque en la suplica y impetracion se alego mentira: luego la tal dispensacion no es valida. Lo tercero, porque si el Papa supiera, que no auia auido la tal copula entendiera que cessaua el escandalo,y por consiguiente no diera la tal dispensacion,o si la diera fuera con mucha mas dificultad,porque el auerle dicho, que auia auido copula, y peligro de escandalo facilito la tal dispensacion:luego la dispensacion no fue valida. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.Por lo qual si estos tales estã casados,tienen necessidad de dispensacion: la qual puede dar solo el Papa,como lo determina Cordoua, y otros Doctores.Aduiertase,que si el Curial,y los Procuradores, Escritores en la suplica escriuieron,y refirieron de otra manera lo que supieron de las partes,quanto a lo essencial y circunstancias,que necessariamẽte se deuen expresar, mudando algo,para que la dispensacion mas facilmente se alcance, han de ser castigados con pena de falsarios, como lo ordeno Pio Quinto en vna Constitucion. Por lo qual los que procuraron esta dispensacion diziendo, que auia precedido la copula no siendo assi,antes alegãdo los contrahentes lo contrario, incurrieron en la dicha pena.

Cap. sup. literis de rescri.

Cordo. de cas. nu.q. 45. n

La vltima dificultad es, quando se comete la dispensacion al Ordinario,como se comete despues de Pio Quinto hasta agora, y se le dize, que si hallare ser verdadera la narratiua de la suplica,que dispense con ellos.El Ordinario haze sus diligencias,y examina testigos suficientes, y idoneos,y halla ser assi,y dispensa con ellos en el impedimento dirimente,qual es el de cõsanguinidad,o afinidad. La duda es,si los testigos no vuiessen dicho la verdad, si seria valida la tal dispensacion.La razon de dudar es, porque en realidad de verdad el Ordinario en su proprio foro hallo ser verdad segun lo alegado,y prouado: luego si dispensa con ellos valida es la dispensacion.

A esta dificultad digo lo primero, que en realidad de verdad la tal dispensacion no es valida.Esto tienen comunmente todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de todos los juezes Ecclesiasticos,que si despues hallan no ser verdad la tal narratiua dan por ninguno el matrimonio,y la dispensacion: y assi hemos visto en España muchos casos,en los quales auia dispensado el Ordinario verificando la narratiua, segun lo alegado y probado, y despues han dado por ninguna la dispensacion, y el matrimonio por inualido,y se han descasado.Lo segundo se prueua,porque el Papa dispensa teniendo atencion a que es verdad lo que le cuentan,y le dizen en la narratiua: y en realidad de verdad no es assi, porque los testigos le mintieron al juez en el foro exterior: luego la tal dispensacion no sera valida. Por lo qual se responde facilmente a la razon de dudar diziendo,que aun que halle ser assi en el foro exterior segun lo alegado, y probado, y conforme a ello sentencio, sera valida la dispensacion, pero la tal sentencia se fundo en falsa presumpcion, por lo qual en realidad de verdad no fue valida.

Digo lo segundo,que en caso de duda despues de contrahido el matrimonio, parece que se ha de estar por el.Declaremos esto. Casaronse dos con dispensacion, y despues de casados dudase,si la dispensacion fue valida,y si los testigos dixeron la verdad, porque ay vnos que dizen,que la narratiua es verdadera,y otros dizẽ que no. En el tal caso despues de celebrado el matrimonio,y no pudiendo salir de la duda parece que se ha de estar al matrimonio: porque mejor es la condicion del que posee,y tambiẽ, porque esto es en fauor del matrimonio, pero antes del matrimonio me parece, que no se ha de celebrar,ni se puede celebrar con buena conciencia:porque en el tal caso ay duda de la verdad de la narratiua,que se hizo al Papa, y auiẽdo duda por ambas partes no tiene lugar:porque el Papa dize,que si hallare ser assi, que dispense con ellos:y auiendo duda no halla ser assi,quando vna vez hallo ser assi con algunos testigos y dispẽso con ellos,y despues vuo otros testigos,que dixeron no ser verdadera la narratiua,de suerte, que ay razon de dudar, en el tal caso,parece que se ha de estar al matrimonio,y a la dispensacion por la razon ya dicha.

Cap.

Cap. XXVIII. Del impedimẽto del matrimonio, que es el voto solemne, quando sobreuiene al matrimonio.

PRimera conclusion. El voto solenne de la religion, quando sobreuiene al matrimonio consummado, no tiene fuerça, y virtud de deshazerle, y dirimirle. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Maestro Soto, y los Doctores con el Maestro, y Sylvestro, y los Iuristas, y Couarruuias, y Nauarro. Prueuase lo primero del vso y tradicion de la Iglesia, que nunca permite passar a la religion despues del matrimonio consumado. Lo segundo se prueua, porque ninguno ha de ofrecer a Dios lo que es ageno, y por el matrimonio consumado el varon se ha ze totalmente, y perfectamente de la muger, y al contrario: porque se hazen vna misma carne: luego el matrimonio consumado no se deshaze por el voto solenne de la religion. Otras muchas razones traygo en el tratado de matrimonio, en el lugar citado de Sancto Thomas.

D. Tho. in addit. q. 61. ar. Sotus, in 4. d. 27. q. 1 ar. 4. Me. in illa. d. c. 8. Sylu. v. diuor. q. 12. & 13. & v. matri. 8. q. 12. Iurisp. 27. q 2. c. sunt qui dicũt & in tit. conuer. coniug. Cou. sup. 4. p. 2. ca. 7. §. 4. n. 8. Naua. in manu. c. 22. nu. 35. Sylu. ver. matrim. 8. q. 15. dict. 2.

La dificultad es, qual sera matrimonio consumado, para este efecto, de que el voto solenne de la religion no lo pueda deshazer y dirimir. En esta dificultad. La primera sentencia es, que la copula carnal, aunque sea con corrupciõ del clausstro virginal de la muger, no es bastante cõ sumacion para este efecto, uno es, que derrame simiente dẽtro del vaso legitimo de la muger. De suerte, que se requiere copula perfecta, y cõsumada, de suerte que el varon derrame simiente dentro del vaso, y de otra suerte no sera consumado el matrimonio, para este efecto de impedir el passarse a la religion. Por lo qual, si vno tuuiesse copula con su muger, y causasse corrupcion con ella, pero derramasse la simiente fuera del vaso, se podria passar a la religiõ. Esta sentẽcia tiene el Maestro Soto en el lugar citado, y Sylvestro, y algunos discipulos de Sancto Thomas. Esta sentẽcia se funda lo primero, por que el matrimonio ha de ser perfectamente consumado, para que no se pueda passar a la religiõ, y el tal matrimonio no es perfectamente consumado, porque no ay perfecta y consumada copula, sin derramar simiente dentro del vaso legitimo: luego no impide el passar a la religiõ. Lo segundo se funda, porque la tal copula no es bastante para causar afinidad, y hazer perfectamẽte vna carne, por ser imperfecta, como queda dicho arriba: luego tampoco sera suficiente para efecto de impedir el passar a la religion. Lo vltimo se funda, porque el matrimonio consumado no se puede deshazer con el voto solenne de religion, por la injuria que se haria a los hijos, que procediessen del tal matrimonio: y de la tal copula no puede auer hijos, como es cosa notoria: luego el tal matrimonio ansi consumado no impide el passar a la religion. Esta sentencia no es del todo improbable.

A esta dificultad se ha de responder, que la segunda sentencia contraria a esta es mucho mas probable. Esta sentencia tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Esto se prueua del derecho, en el qual parece, que se determina esta verdad. Lo segũdo se prueua, porque se haze grãdissima injuria a la muger, como es cosa notoria: luego no es cosa aparente, que cõ la tal injuria quisiesse Christo nuestro Señor, q̃ vuiesse lugar de passarse a la religion.

Cap. verũ de cõuer. coniug.

Al primer fundamento se respõde, que la tal copula aunque no sea perfecta, y consumada es bastante para este efecto por las razones dichas.

Al segundo fundamento se responde. que es verdad, que para la afinidad es necessario, que sea la copula de tal suerte, que el varõ derrame simiente dentro del vaso, porque es necessario, que se hagan perfectamente vna carne: lo qual no es necessario para efecto de no poder passar a la religion, sino basta la injuria hecha a la muger.

A la tercera razon se responde, que aunque no se haga injuria a los hijos, que nacen del tal matrimonio, se haze a la muger, y esto basta.

Todauia queda vn poco de dificultad, si vn hombre se casasse con vna muger, que no es dõzella, y tuuiesse copula imperfecta con ella sin derramar simiente dentro del vaso, si se podria este tal passar a la religion, contra la voluntad de su muger, que siempre se entiende la duda assi. La razon de dudar es, porque entonces no parece que se haze injuria a la muger, ni recibe detrimento ninguno.

A esta duda se responde, que en el tal caso no puede passar a la religion. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso el matrimonio es consumado quanto a lo que toca a este efecto, porque la tal copula imperfecta basta para esso: luego no puede passar a la religion. Esto se confirma, porque tambien se haze injuria en este caso a la muger, como es cosa notoria: luego no es licito passar a la religion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es al contrario, quando el varon quiere tener copula con la muger, y real y verdaderamente no pudo abrir el clausstro virginal: y quedo entera y donzella, pero derramo la simiente dentro del vaso, como puede alguna vez acontecer. La duda es si en el tal caso sera el matrimonio consumado para efecto de que el varon no pueda passar a la religiõ contra la voluntad de la muger. La razõ de dudar es, porque en el tal caso no se le haze injuria a la misma muger: porque queda entera y donzella. Tambien puede ser, que no se haga injuria al hijo, porque puede acontecer, que no proceda hijo ninguno de la tal copula, o derramamiẽto de simiẽte: luego en el tal caso no ay impedimento para passar a la religion, aunque sea contra la voluntad de la muger.

A esta duda mi parecer es, que la tal copula es suficiente para hazer matrimonio consumado, de tal suerte, que sin voluntad de la muger no pueda passar a la religion. La razon es, porque de otra suerte se haria agrauio, è injuria a los hijos que procediessen del tal matrimonio

ansi

anſi conſumado: y Chriſto no quiſo, que con injuria y agrauio de tercero ſe pudieſſen paſſar a la religion.

A la razon de dudar ſe reſponde que aunque no ſe hizieſſe injuria a la muger ſe haze a los hijos, que proceden del tal matrimonio. Y ſi acontecieſſe, no auer hijo, ſeria fuera de regla, y como dizen los Theologos per accidens.

La tercera dificultad es, quando el matrimonio ſe conſumo por fuerça: de ſuerte, que el varon tuuo copula carnal perfecta con la muger por fuerça y violencia, ſi del tal matrimonio cõſumado ſe puede paſſar a la religion contra la voluntad del marido, que le hizo fuerça. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque el tal matrimonio es verdaderamente cõſumado: luego no es licito paſſarſe a la religion contra la voluntad del marido: porque ſeria agrauio y injuria a los hijos que procedieſſen del tal matrimonio.

En eſta dificultad, la primera ſentẽcia es, que no puede paſſar a la religion. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Cano ſobre eſte articulo, y el Maeſtro Soto. La ſegunda ſentencia es al contrario, que puede la tal muger paſſar a la religion, y que ſera valida la profeſsion, y que dirime el matrimonio. Eſta ſentencia tiene Sylueſtro, el qual cita algunos Doctores por eſta ſentencia, aunque el no la tiene tan claramẽte. La tercera ſentencia, que parece media entre eſtas es, que ſi abſolutamente vuo violencia puede muy bien paſſarſe a la religion. Pero ſi con miedo hizo que conſintieſſe en la copula no puede paſſar a la religion.

Sot. in 4. diſt. 27. q. 1. art. 4. Sylu. ver. diuor. q. 5

A eſta duda digo lo primero. Si la violencia, o miedo es deſpues de dos meſes, el matrimonio es verdaderamente conſumado, y aquel a quien hizieron la tal fuerça, no puede paſſar a la religion. La razon es, porque vuo verdadera copula carnal, y ſin injuria ninguna de parte de aquel, que padecio la violencia: porque el caſado deſpues de los dos meſes tiene derecho de juſticia para pedir el debito conjugal: luego fue verdaderamente conſumado ſin injuria ninguna, y por conſiguiente no puede paſſar a la religion.

Digo lo ſegundo que el caſado, que por miedo o violencia fuerça a ſu compañero antes de los dos meſes, peca mortalmente, y le haze injuria ſiendo violencia abſoluta. En eſta concluſion conuienen todos los Theologos, y Iuriſtas. La razon es porque qualquiera de los caſados conforme a derecho tiene eſpacio de dos meſes para elegir, ſi quiere paſſar a la religion: y el que haze fuerça o violencia, o pone graue miedo, haze contra eſte derecho, que tiene el caſado: luego es pecado mortal, y injuria ſe le haze.

Ca. ex publico, de conuerſ. coniug.

Digo lo tercero que ſi al caſado por violencia abſoluta, o miedo le hazen fuerça antes de los dos meſes el matrimonio es verdaderamente conſumado, y del todo indiſſoluble, ora pueda paſſar a la religion, o no el que padecio la injuria. Eſte dicho es cõtra Panormitano, el qual refiere Sylueſtro en el lugar citado, pero tiene eſta ſentencia el P. M. Soto, y Victoria, y Paludano y otros graueſsimos Authores. Prueuaſe lo primero, porque entre los tales caſados vuo verdadera copula: luego el tal matrimonio verdaderamente fue conſumado. Lo ſegundo por que el tal caſado que hizo la violencia: y injuria verdaderamente y voluntariamente conſumo el matrimonio: luego de ſu parte el matrimonio es conſumado, y ſe ha de auer como ſi fuera conſumado.

Sot. in 4. d. 27. q. 1. art. 1. Pal. in eadem diſt.

Digo lo quarto, que el que padecio la violencia, y fuerça ſiendo abſoluta, o por miedo, puede paſſar a la religion contra la voluntad de ſu cõpañero. Eſto enſeña Sylueſtro, y lo enſeñan otros Doctores. La razon es, porque el tal matrimonio de parte del que padecio la violẽcia, no fue perfectamente conſumado, ni voluntariamente conſumado: luego quanto es de ſu parte puede paſſar a la religion. Lo ſegundo, porque eſte tal de otra manera no podria recuperar el derecho, que tenia de poder paſſar a la religion. De ſuerte, que en el tal caſo no ſe dirime ni ſe deshaze el matrimonio, ſino que queda en pie. Y anſi aunque paſſe a la religion el q̃ padecio la violencia, el que la hizo no ſe puede boluer a caſar, haſta que muera el que entro en la religion: porque de ſu parte fue verdaderamente conſumado y por conſiguiente indiſſoluble. De lo qual ſe reſponde a la razon de dudar.

Segunda concluſion. Los caſados deſpues del matrimonio conſumado pueden paſſar a la religion, con voluntad y conſentimiẽto de ambos: y qualquiera dellos puede paſſar a la religion con voluntad, y conſentimiẽto del otro. Eſta concluſion es comũ entre los Theologos, y Iuriſtas. Prueuaſe lo primero del derecho, en el qual eſta determinada eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua del vſo comun de la Igleſia, en la qual eſto ſe haze aſsi. Pero haſe de aduertir, que ſi vno de los caſados ſe paſſa a la religion co voluntad del otro, el que queda fuera ſi es moço no ſe permite, que el otro paſſe a la religion, aũque le de licencia por el peligro de incontinencia, en el qual queda en el ſiglo. Lo qual tiene verdad, aunque el moço haga voto de continẽcia. Eſto tiene fundamento en el derecho. Pero ſi es viejo, del qual no ſe pueda ſoſpechar peligro ninguno, en el ſiglo podra muy bien quedarſe en el, haziendo voto de perpetua caſtidad. Eſto ſe determina en derecho.

Cap. ſunt qui dicũt 27. q. 2. & c. præterea, & c. vxoratus, de cõuerſ. conſ.

Ca. Agatoſa 27. q. 2. ca. cũſis, de conuerſ. conſiug.

La duda es, ſi la tal licencia para entrar en la religion ſe ha de dar con publica authoridad, o ſi baſta en particular.

A eſta duda ſe reſponde, que eſtando en derecho Diuino, baſta que ſe de como quiera. Pero eſtando en derecho poſitiuo, y para que ſe de comodamente, es neceſſario que ſe haga con authoridad del juez, porque como el matrimonio, ſegun el Concilio Tridentino no ſe ha de celebrar in facie Eccleſiæ, es neceſſario, que ſe de licencia para paſſar a la religion con publica authoridad, y para que el otro quede en el ſiglo con voto de caſtidad. Tambien ſe ha de aduertir, que en caſo, que de licẽcia la muger pueda

da el marido passar a la religion, quedandose la muger en el siglo, con voto de perpetua castidad, siendo vieja, podra el marido ordenarse de orden Sacro. Pero quando con licencia de la muger no pudiesse el marido conforme a derecho entrar en religion, y professar, en el tal caso tampoco podria ordenarse de orden Sacro, aun con licẽcia de la muger. Como si la muger fuesse moça: o si es vieja sino haze voto de perpetua continencia. Tambiẽ se ha de aduertir, que en el caso de la conclusion siendo el matrimonio consumado, no se dirime ni se deshaze por la profession solenne de la religion. De suerte, que queda el vinculo del matrimonio juntamẽte con la religion, pero no queda el matrimonio con la obligacion a cohabitar, y pagar el debito conjugal. Por lo qual el que queda en el siglo en ninguna manera se puede casar con otra persona, porque el matrimonio consumado es indissoluble.

Tercera conclusion: Despues del matrimonio consumado, hablando de si y absolutamente, no puede ninguno de los casados passar a la religion contra la voluntad del otro. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es por que el tal matrimonio de su naturaleza es indissoluble. De lo qual se ha de ver el derecho.

Cap. sunt qui dicũt 27. q. 2. Quarta conclusion. En algunos casos particulares licito es passar a la religion, contra la voluntad del marido, o de la muger, despues del matrimonio consumado. El primer caso es, quãdo el matrimonio fue consumado entre Infieles, y el vno dellos tan solamente se conuirtio a la fe. Este caso consta de lo q̃ q̃da dicho arriba. El segũdo caso es, quãdo el vno de los casados cae en alguna heregia, o en otra secta en este caso puede el otro licitamente passar a la religiõ, sin la voluntad del compañero: porque assi esta determinado en derecho. El tercer caso es, quãdo el vno de los casados comete adulterio, entonces el innocente puede passar a la religion, aunque el matrimonio sea consumado. Esto determina el derecho. Esto mismo enseña Syluestro. Pero dize, que el que cometio el adulterio no puede licitamente passar a la religion, sin voluntad del innocente. La razon es, porque el adultero pierde el derecho de pedir el debito, pero esta obligado a pagarle. Aduiertase, que lo que queda dicho de passarse el marido a la religion, se ha de dezir del passarse a orden sagrado. De suerte, que en los casos que es licito passarse a la religion, sin la voluntad de la muger, podra tambien ordenarse contra la voluntad de la muger.

Cap. fin. de conuer. coniug. Cap. gatosa 27. q. 2. c. constitutus, de conuer. coniug. Sylu. v. matri. 8. q. 12. d. 4. & verbe, diuortium, q. 13.

La primera dificultad es de vna muger, que entra en vn Monasterio y professa en el, por auer fingido su marido, que era muerto. Suele acontecer, quando el marido esta en tierras remotas, que finge ser muerto haziendo, que escriuã alguna carta, en la qual digã que es muerto, y la muger entendiendo, que es muerto toma habito, y metese en religion: y boluiendo el marido que realmente era viuo, es la duda, si ella le puede compeler, a que haga vida maridable con ella, porque si ella creyera no ser muerto no se entrara en la religion. En esta dificultad, Fray Manuel Rodriguez enseña, que en el tal caso la muger no puede compeler al marido para que haga vida maridable con ella. La razon deste Author es, porque esta muger professo solemne, y justamente creyendo, que su marido era muerto: y parece que el derecho lo dicta claramẽte, pues ordena que la muger que entro en monasterio, y professo en el, sin consentimiento de su marido que viue, esta obligada a perseuerar en su profession hasta que pidiendola su marido sea sacada del monasterio. Y dize est e Author, que no obsta el engaño del marido, porque el engaño en las cosas espirituales no vicia el acto, assi lo resuelue Nauarro. Verdad es, que pidiendo el marido, que salga, porque experimenta su incontinencia, aunque ella no pueda salir con su propria authoridad, podra salir mandandoselo el Obispo, como lo dize el proprio Nauarro. La qual se entiende auiendo ya consumado el matrimonio. Todo esto dize al pie de la letra el Padre Fray Manuel Rodriguez.

Man. Rodr. in Sũma, cap. 137. conclus. 3.

Cap. consuluit. de spons.

Nau. lib. 3. consil. tit. de coniug. consilio. 2.

A esta dificultad mi parecer es, que en el tal caso la muger puede compeler al marido, para que haga vida maridable con ella. La razon es, porque la tal profession hecha con engaño del marido no fue valida. Porque si el matrimonio era consumado, no pudo passar a la religion, y professar en ella, sin consentimiento, y licencia de su marido: la qual licencia no vuo en el tal caso: porque por solo aquel engaño que hizo el marido, no es visto dar licencia a la muger. Esto se confirma: porque si por el tal engaño es visto dar licencia a la muger, siguese claramente, que aunque la pida el marido, que salga de la religion, no podra salir a hazer vida maridable, aunque lo haga con authoridad del Obispo. Porque si vna vez valio la profession, y fue hecha con licencia del marido, no puede salir de la religion, ni tiene derecho alguno el marido: y lo contrario desto enseña este author.

La segunda dificultad es, del que entra contra la voluntad de su muger en vna religiõ aprouada, y professa en ella, si despues le pide su muger, y haze con ella vida maridable, si despues muriendose ella, puede sin dispensacion casarse con otra. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quarta, expressamente enseña, que no podra casarse con otra, sin dispensacion, y cita por esta sentencia a Panormitano, y a Syluestro, y Soto. La razon es, porque aquel voto de la profession no vale como solemne en quãto prejudicaua a su muger, que tenia poder en el, ni le obligo a la religion, tiene empero fuerça de voto simple de continencia: luego no puede casarse, sin dispensacion. De lo qual infiere, que desde la profession no puede pedir el debito conjugal, aunque haga vida maridable con la muger: porque tiene el voto simple de continencia. Pero esta obligado a pagar el debito conjugal.

Panor. in ca. quidã deconuer. coniuga. Sylu. verb. diuortiũ q. 16. Soto in 4. d. 27. q. 1. ar. 4.

A esta dificultad se responde, que esta sentencia no me parece verdadera, sino que el tal se po

cia

dra casar con otra muger. La razon es, porque el tal voto sino fue solemne ni obliga a la religion, tampoco obliga a continencia. Porq̃ vno que pretende hazer profesion, y en realidad de verdad la haze en vna religion aprobada. si por algun impedimento la tal profesion no fue valida, no tiene fuerça de voto simple porque el tal no pretendio, sino professar: luego en nuestro caso, si la profession solemne no fue valida, por el impedimento que auia, tampoco obligara, como voto simple de continencia. Esto se confirma: porque como queda dicho atras si dos se casan sin Parrocho, y testigos, no vale el matrimonio, como en hecho de verdad no vale, tampoco nace obligacion de desposorios de futuro: porque no pretendieron sino casarse, y el casamiento no fue valido: luego lo mismo sera en nuestro proposito, porque es la misma razon. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar, que el tal no tiene voto simple de continencia: y ansi sin dispensacion se puede casar con otra muger muerta la suya. Tãbié puede auer otra razon, porque si de la tal profesió vuiesse de proceder algun voto simple, auia de ser el voto simple de religion: porque ya que no valio, como voto solemne de religion, parece q̃ auia de valer como voto simple de la misma religion: lo qual no dize este Autor: luego no mana ni procede voto alguno.

Quinta conclusion. Certissima cosa es, segun la fe, que el voto solemne de la religion aprouada dirime, y deshaze el matrimonio rato no cõsumado. De suerte que si vno esta casado y no ha consumado el matrimonio puede muy bien passar a la religion y professar en ella y el tal voto es valido y deshaze el matrimonio rato que precedio. En esta conclusion conuienen todos los Theologos, y es comun tradicion de la Igle sia y esta determinado por muchos Pontifices. *In add. q. 61. ar. 2. p. 588.* De lo qual se ha de ver mi tratado. La razon es, porque antes de la consumacion del matrimonio no ay entre los casados mas que vna manera de vinculo espiritual, porque el sacramento no ha auido conjuncion carnal entre ellos, luego el tal vinculo se deshaze por la muerte espiritual que ay en la profession. Esta es razon de Sãcto Thomas en el lugar citado. Porque derecho se deshaze el tal matrimonio, en el tal caso se disputa muy a la larga en el lugar citado.

La duda es, si el voto solemne de los religiosos de S. Iuan deshaze el matrimonio rato no consumado. La razon de dudar es, porque los tales viuen en el siglo como seglares: luego la tal profession no deshaze, ni dirime el matrimonio. El Maestro Soto expressamente tiene, q̃ el voto solemne de la tal religion no deshaze el matrimonio, hablando de los Caualleros de Sã Iuan, de los quales se disputa, que de los frayles no tiene dificultad ninguna: porque tienen voto solemne y son como los demas religiosos. A esta duda se responde, que sin duda ninguna el tal voto solemne destos Caualleros desuaze el matrimonio. Esto enseñan comunmente los Doctores particularmente Nauarro. La razon es, porque estos tales tienen tres votos esenciales, por los quales passan a mas alto estado: luego por la profession destos Caualleros se deshaze el tal matrimonio. La razon de dudar se suelta facilmente de lo que queda dicho.

Sot. in 4. d. 17. q. 1. ar. 4. Septi. de iust. tit. q. 5. ar. 3. Naua. li. 3. consil. tit. de conuer. coniug. cons. 1.

La segunda dificultad es, si el matrimonio rato, se deshaze y dirime por otro matrimonio rato, y cõsumado. La razõ de dudar es, porq̃ parece, que Alexandro III. determino ser esto ansi. *Cap. licet de spons. duorum.*

A esta dificultad se responde, que en ninguna manera el matrimonio rato se deshaze por el matrimonio rato, y consumado. Esta es comun sentencia de todos los Doctores ansi Theologos, como Iuristas.

Prueuase lo primero de la determinacion de Alexandro Quarto. En el lugar citado, que lo determina ansi. Lo segundo se prueua, porque el matrimonio rato, y consumado no es mas alto estado, luego no fue cosa conueniente, que se deshiziesse el matrimonio rato, por el rato y consumado.

A la razon de dudar ay dificultad entre los Iuristas de la inteligencia de aquel Capitulo. *Pag. 594* Quien quisiere ver la legitima inteligencia vea mi tratado de matrimonio, en el lugar alegado.

La tercera dificultad es, si ay otra cosa alguna que tenga fuerça y virtud para deshazer el matrimonio rato no consumado. La razon de dudar es: porque en el derecho se determina, q̃ si la muger por alguna enfermedad no pudiere pagar el debito conjugal al marido, que se podra casar con otra. En esta dificulad algunos Doctores, que refiere Ricardo, enseñan, que el matrimonio rato, y no consumado se deshaze, quando cortassen a vno los miembros genitales despues del tal matrimonio: y este Autor no desecha del todo esta sentencia. *Cap. quod propositi 32. q. 7. Ricar. in 4. dist. 27. q. 3.*

A esta duda se ha de responder, que no ay cosa alguna, que pueda deshazer, y dirimir el matrimonio rato no consumado, sino es el voto solemne de la religion. Esto consta de lo que queda dicho, y de lo que se ha de dezir, quando se trate de la indissolubilidad del matrimonio. De suerte, que la contraria sentẽcia es muy improbable, y mas que improbable.

A la razon de dudar se ha de responder, que en aquel lugar se habla de la muger, que antes del matrimonio era impotente, de suerte que el matrimonio no fue valido, lo qual se colige de otro lugar del derecho. *Ca. requisti. 33. q. 1.*

Sexta conclusion. Si el marido despues del matrimonio rato se passa a la religion, y haze profession, la muger se puede casar con quien quisiere. Y lo mismo se ha de dezir del marido, si la muger professa en religion aprouada. Esta es comun doctrina de los Doctores con Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal matrimonio se deshaze por la profession: luego la muger queda libre para casarse otra vez. *D. Tho. in addit. q. 61. art. 3.*

Cap.

Cap. XXIX. Del impedimento, que sobreuiene al matrimonio consumado, que es la fornicacion.

PRimera conclusion. Licito es al varon dexar la muger por causa de la fornicacion, que sobreuiene al matrimonio. Esto enseña Sancto Thomas y el Maestro de las sentencias, y el Maestro Soto, y Couarruuias, y Nauarro, y Graciano. Prueuase lo primero de Christo nuestro Señor por San Matheo en el Capitulo decimo nono. Lo segundo se prueua, porque el marido no esta obligado a guardar la fe a aquella, que no la guarda. De suerte que en el tal caso, no se deshaze ni dirime el matrimonio, quanto al vinculo, sino quãto a la cohabitacion, y thoro. Pero aduiertase con Sancto Thomas que ay algunos casos, en los quales, no es licito dexar la muger, por auer fornicado. El primer caso es, quando el mismo varon ha caydo en el mismo delicto, como la muger. En este caso no queda priuada del derecho de pedir el debito. El segundo caso es, quando el marido fuesse tal, que tuuiesse culpa en el delicto de la muger. Como si el fuesse causa, que la muger vuiesse fornicado: por auerselo rogado el marido. En este caso tampoco tiene derecho para dexar la muger porque el tambien es culpado en el delicto. El tercer caso es, quãdo la muger se casó con otro varõ, creyendo probablemente, q̃ su marido primero era muerto, porque entonces no tiene culpa. Pero si lo vuiesse hecho sin probabilidad ninguna, seria auer cometido fornicacion, y podria dexarla el marido. El quarto caso es, quando otro varon vuiesse tenido copula carnal cõ ella escondidamente, metiendosele en la cama y dando a entender que era su proprio marido. La razon es, porque en este caso la muger no tuuo culpa. El quinto caso, es quando a la muger le vuiessen hecho violencia, y esto por la misma razon. El sexto caso es, si el marido despues del adulterio, que cometio la muger la vuiesse reconciliado consigo por copula carnal. El septimo caso es, si estauan casados siendo infieles, y el varon dio libelo de repudio a la muger y ella se casó con otro, y tuuo copula cõ el: en el tal caso, si se conuierten a la fe el marido esta obligado a recebir la muger.

D. Tho. in ad q. 61. ar. 1. Ma in 4. d. 35 36. 38. c. penul. Soto dis. 37. q. vni. Couarr. sup. 4. dec. p. 2. ca. 7. §. 5. Naua. in Man. ca. 22. n. 27. Grat. 32. q. 6. et 7.

Segunda conclusion. Cierta cosa es, que el adultero por el adulterio queda priuado del derecho de pedir el debito cõjugal, de suerte que no tiene derecho para obligar al otro, a que le de el debito conjugal. La razon es, porque el innocente, tiene derecho para dexar la tal muger en este caso, o al contrario la muger al marido, como lo enseña Sancto Thomas: luego de parte del innocente no ay obligacion a pagar el debito conjugal. Esto se entiende de si. Porq̃ si el innocente ignorasse el adulterio, estaria obligado a pagar el debito conjugal, por la conciencia erronea que tiene.

Tercera conclusion. Con todo esso el adultero no peca pidiendo el debito conjugal, ora sepa el otro el adulterio, ora no lo sepa. Porque si lo sabe, y paga el debito, el mismo cede a su derecho, y sino paga el debito no le haze injuria al innocente, y si el innocente ignora el adulterio tampoco peca el adultero pidiendo el debito conjugal: como lo enseña Cayetano y es comun sentencia de los Doctores. La razon es: porque el adultero no esta obligado a manifestarse a si mismo, y priuarse del derecho que tiene de pedir el debito conjugal, como no esta obligado el hijo a manifestar el delicto, que cometio contra sus padres, por el qual le podrian priuar de la herencia, y si la pide no peca. Porque el priuarse del derecho de pedir el debito conjugal, es pena, la qual no se ha de imponer el a si mismo, hasta que le condenen. Acerca de aquellos casos, que sacamos en la primera conclusion se ha de aduertir, que el primer caso se ha lla expressamente en el derecho. Y aduiertase, que aquel primer caso no solamente se entiende en el foro Ecclesiastico, y exterior, quando se le puede prouar, sino tambien en el foro de la conciencia, quando es oculto el delicto. Como quando el varon cometio adulterio, sabiẽdolo la muger: pero de suerte que no lo puede prouar, y lo mismo de parte de la muger. De suerte que si vuo adulterio de ambas partes, ninguno se puede apartar del otro quanto a la cohabitacion, y thoro, estando en el foro de la cõciencia. Y para la verdad deste primer caso es impertinente cosa el auer cometido el vno primero el delicto, que el otro. Tambien quando el varon es adultero sabiendolo la muger, y la muger es adultera, no lo sabiendo el varon en el foro de la conciencia, la muger no puede negar el debito conjugal al marido, si lo pide.

Caietan. opusc. 17. responsionum resp. 4.

32. q. 6. per totã, c. significasti de dinor. & c. intellixi. mus de adulterijs.

Quarta conclusion: Acerca deste caso cierta cosa es que si ambos los casados saben el delicto el vno del otro, y se reconcilian por la copula carnal, si despues el vno dellos peca pecado de adulterio, el otro puede muy bien acusarle, y pedir diuorcio, como sino uuiera pecado. La razon es, porque en lo passado fueron ambos iguales, y vuo reconciliacion, y agora cometio adulterio de nueuo.

La dificultad es, quando ambos a dos cometieron adulterio, y el vno dellos sabia el delicto del otro, pero no al contrario. La duda es, si aquel que era oculto haze penitencia del adulterio delante de Dios, y el otro, cuyo pecado era sabido, perseuera en su pecado, si el otro hizo penitencia podra negar el debito conjugal, y pedir diuorcio. En esta dificultad Syluestro tiene que si. Y esta sentencia no es del todo improbable.

Syluest. v. matrim. 9. q. 6.

A esta dificultad se responde, ser mas probable, que no le puede negar el debito conjugal con buena conciencia, y en el foro exterior no puede pedir diuorcio, sino es por falta de probacion, y ansi la sentencia, se fundara en falsa presumpcion. La razon es, porque el tal en realidad de verdad cometio adulterio, y aunque se reconcilio con Dios no se reconcilio con el cõpañero, luego con buena conciencia no puede

negar

negar el debito conjugal, ni acusarle. De suerte que se ha de auer, como sino vuiera hecho penitencia delante de Dios. Esto se confirma: porque de otra suerte, si el marido supiesse el adulterio de la muger, y tambien que ha hecho verdadera penitencia delante de Dios no podria negarle el debito conjugal, y pedir diuorcio, lo qual es falso.

La segunda dificultad es, supuesto, que el marido, que cometio adulterio no puede acusar en el foro exterior de la Iglesia la muger adultera, ni pedir diuorcio delante del juez Eclesiastico si podra acusarla criminalmente delante del juez secular. La razon de dudar es, porque como se dize en el capitulo, intellexi-mus, en los delictos iguales se da mutua compensacion: luego como la muger en el tal caso no puede acusar al varon criminalmente, tampoco el varon puede acusar a la muger. Lo qual se confirma, porque en el foro exterior Eclesiastico quanto al diuorcio no la puede acusar, luego menos la podra acusar criminalmente en el tribunal ciuil.

A esta dificultad se responde que en el tal caso licitamente puede el marido acusar a la muger adultera en el juyzio secular; pidiendo que la castiguen cõ la pena, que pone la ley. Esta sentencia tienen muy graues Doctores. Prueuase lo primero porque quando el marido acusa a la muger adultera no le preguntan, si es adultero: luego licito sera acusarla, aunque sea adultero. Lo segundo, porque la ley ciuil da facultad al marido de acusar la muger adultera, y no al cõtrario, luego licito sera. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio.

Pa. 598. A la razon de dudar se ha de responder, que ay gran diferencia entre el derecho Canonico, y Ciuil. Porque el derecho Ciuil que pretende castigar el adulterio de la muger con pena capital tuuo atencion a que el adulterio de la muger era el mayor mal del matrimonio, que no era el adulterio del hombre, como lo enseña S. Thomas. Por lo qual castigo asperamente el adulterio de la muger, y no del varon. Pero el derecho Canonico, que procede de la Iglesia, que es madre piadosa tan solamente quiso determinar lo que determina el derecho natural: y es que el que no guarda la fe, y lealtad deuida en el matrimonio, no se le guarde a el. De lo qual se responde a la confirmacion.

D. Tho. in addit. q. 62. ar. 4.

Quinta conclusion. Otras muchas causas, y por las quales es licito el diuorcio entre los casados. Esta conclusion tiene Couarruuias, y otros muchos Doctores. Prueuase la conclusion y declarase poniendo las causas. La primera causa es, la fornicacion, de la qual queda dicho en lo passado. La segunda causa es el pecado contra natura, que es el pecado de sodomia. Esta causa pone Santo Thomas y el Maestro Soto, el qual cita a Paludano, y Syluestro, y al Abbad. La razon es, porque debaxo de nombre de fornicacion se entiende qualquiera copula ilicita. Pero aduiertase, que la polucion, y derramamiento de simiente fuera del vaso natural, no es suficiente de diuorcio, aunque Paludano parece que dize lo contrario. La tercera causa es, la crueldad del marido, por la qual la muger justamente puede pedir, que la aparten del marido, quanto a la cohabitacion, si el marido no da sufi ciente caucion, que no ofendera a la muger. Esto se determina en el derecho. La quarta causa es, si vno de los casados pretẽdio matar al otro con veneno. Esta causa pone Couarruuias en el lugar citado numero segundo. La qninta causa es, el morar con el compañero furioso, quando la furia fuesse excessiua, y vehemente, de suerte que vuiesse gran peligro del morar juntos. La sexta causa es, la fornicacion espiritual, quando vno de los casados se buelue hereje. Esta pone Couarruuias en el lugar citado. Y esta causa parece que se pone en el derecho.

Couar. su. 4. decret. p. 2. c. 7. §.

D. Tho. in addit. q. 62. art. 1. ad 4. Sot. loco cit. art. 3.

Cap. literas de restit. spoliatorum.

ca. fin. de conuersione conjugatorum.

Acerca destas causas se ha de aduertir lo primero acerca de la tercera causa, que hallandose cruel el marido no ha de permitir el juez que buelua a hazer vida maridable con el, aunque jure que no le ha de hazer daño, sin que de fianças bastantes. Ansi lo afirma Antonio Gomez. La razon es, por el peligro grande de la muger. Y aunque el juramento es de mayor obligacion, con todo esso acerca de los hombres del mundo, mas puede muchas vezes la perdida de los bienes temporales, y la palabra que se da a otros hombres: y por esta razon en semejante caso se piden fianças. Y aunque es verdad, que en otros casos no pudiendo vno hallar fianças por ser pobre, o estrangero bastaria, que jure de hazer lo que se le pide, como lo dize este mismo author, pero en este caso no se ha de admitir solo el juramento, sin bastantes fianças. Porque no auiẽdo estas fianças no podria tener la muger seguridad, y siempre viuiria con miedo y con recelo, lo qual es contra el bien del matrimonio. Verdad es, que el doctissimo Gutierrez en este caso tiene lo contrario. Pero lo contrario es mas probable.

Anto. Go. to. 3. Variar. c. 6. n. 16.

Gutie. in lege nemo potest. ff. de leg. 1. n. 307.

Lo segundo se deue aduertir, que la quarta causa tambien es muy cierta, y en alguna manera se reduze a la passada. Porque quando el vno de los casados, pretende matar al otro, no puede auer seguridad, y siempre estaran cõ miedo, y con recelo grande: lo qual no se sufre entre los casados, pues delio pueden suceder muchos males contrarios al matrimonio, y a la ley de Dios.

Sexta conclusion. La muger, regularmente hablando, no esta obligada a dexar el marido, que es adultero, y que perseuera en el adulterio. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque esto no es necessario para euitar la incertidumbre de los hijos. Porque aunque el marido sea adultero, si ella sea casta, puede auer gran certidumbre de los hijos. Tampoco no es necessario para euitar la infamia, porque en la muger no es infamia ninguna sufrir el marido adultero.

D. Tho. in ad q. 62. art. 2.

Tampoco no ay escandalo ninguno: porque por otros caminos se puede muy bien entẽder,

que sufre el adulterio del marido contra su voluntad. Sola vna razon podria auer, que es la emienda, y correccion del marido: y si vuiesse cierta esperança, que el negar el debito conjugal al marido adultero, o denunciar del a la Iglesia, seria eficaz remedio para que se corrigiesse, y enmendasse, estaria obligada a hazerlo por precepto de charidad. El qual mas estrechamente le obliga a ella: porque esta obligada a querer mas a su marido. Pero esto regularmente no es assi: porque comunmente semejantes hombres, que han perdido la verguença a Dios y al mundo, menos se emiendan quando los dexan sus mugeres: y assi no es conueniente medicina: y por consiguiente regular, y comunmente las mugeres no estan obligadas so pena de pecado mortal a dexar los maridos adulteros, ni acusarlos delante del Prelado. De lo qual se ha de ver Cayetano, y el Maestro Soto.

Cai. quæsti. 2. q. 20. Sotus loco citato ar. 2.

Septima conclusion. El marido regularmente hablando, esta obligado debaxo de pecado mortal a dexar la muger adultera, y que persuera en el adulterio. La razon es, lo primero porque repugna a la razon natural, que el marido, que es cabeça de la muger, permita, o consienta tan graue delicto. Lo segundo por la incertidumbre que en semejante caso suele acontecer de los hijos nasciuos desta manera. Lo tercero por el escandalo, que suele suceder regularmente de que el marido permita tal cosa. Lo quarto porque es medio muy necessario para corregir la muger, a lo qual esta obligado el marido mas particularmente. Por lo qual en el derecho a los maridos negligentes en esto, se les suele poner pena canonica. Lo quinto porque regularmente se les sigue grande infamia a hombres principales.

Ca. siquis 1. & 2. 32. q. 1.

Octaua conclusion. Quando la murger adultera esta emendada no esta obligado el marido debaxo de pecado mortal a dexar la muger, aunque lo pueda hazer. Lo primero se prueua, porque en el tal caso faltan todas las razones, que tenian fuerça por la conclusion passada.

Lo segundo se prueua, porque el marido justamente puede pedir la justa pena del adulterio, aunque este emendada. Verdad es, que el Padre Maestro Soto enseña, que muchas vezes sera consejo no dexar la muger en el tal caso, porque la tal muger desamparada del marido no se pierda mucho mas, lo qual puede acontecer.

Nona conclusion. El varon, que es sabidor del adulterio de la muger por su proprio parecer, y sentencia sin que aya juyzio, y sentencia de la Iglesia, puede muy bien negar a la muger el debito conjugal. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, la puesta arriba, porque quien no guarda la fe, y lealtad no ay obligacion de guardarsela.

Vbi supr. art. 7.

La dificultad es, si podra el marido dexar la muger, o negar el debito conjugal, por auer hallado, que antes que se casasse auia tenido copula fornicaria, con otro varon. La razon de dudar es, porque parece cosa muy dificultosa obligar al marido a esto.

A esta dificultad se responde, que no puede dexarla, ni negarla el debito conjugal por esta razon. Esto enseña Nauarro, y fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque la tal muger no ha quebrado la fe, y lealtad: luego obligacion tiene el marido a no le dexar, y a pagarle el debito conjugal, aunque sea dificultoso. Porque el ser dificultoso, no es argumento que conuence, que no tiene obligacion. Y assi se responde a la razon de dudar. De lo qual se infiere, que aunque en este caso calle la muger el marido esta obligado a boluerse a ella, y pagarle el debito, si lo pide formalmente, o virtualmente. Y no basta que el marido diga, que viuiendo con ella la matara, porque en su mano esta resistir a esta tentacion, fauorecido de la ayuda de Dios. Aũque es verdad que el temor de matarle escusara el estar con ella algun poco de tiempo, mientras le dura la colera. Y en el tal caso la muger no esta obligada a seguir al marido fuera de su tierra a partes estrañas, si teme que el marido la matara, aunque el marido diga, que es deshonra suya viuir donde le conocen, y donde esta atrẽtado. De suerte, que esta obligado a viuir con ella en su patria, o en otra parte, donde ella viua con mucha seguridad. Assi lo resuelue Nauarro en el lugar citado.

Nauar. li. 4. consil. tit. de diuortijs. Consil. 2. F. Manuel Rodrig. in sum. cap. 178. conclus. 2.

Decima conclusion: Sin sentencia, y juyzio de la Iglesia no se puede apartar la muger adultera, quanto a la cohabitacion. De suerte que aunque por el adulterio se puedan apartar, quãto a lo que es negar el debito conjugal, pero quanto a la cohabitacion ha de auer sentencia del juez Ecclesiastico. Esto determina Sãto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el negar el debito cõjugal se puede hazer en secreto sin publicidad: pero lo que toca a la cohabitacion no se puede hazer sin publico juyzio, por ser cosa publica. Esto se determina en el derecho, y esto es lo que se ha de hazer regular, y comunmente. Pero en dos casos particulares se puede apartar sin que aya sentencia del juez. El primer caso es, quando fuere su pecado tan publico, que no le pueda esconder, y sus adulterios tan manifiestos, q̃ no se pueda encubrir, como en caso que el marido auiendo ydo fuera hallasse a su muger tã perdida, que fuesse publica, o cosa semejante. El segundo caso es, quando el matrimonio no se celebro in faciæ Ecclesiæ, sino que era oculto. En el tal caso es licito al marido apartarse de la adultera, por su propria authoridad, sin sentencia de la Iglesia. Esto se entiende, quando el delicto de la muger fue oculto. La razon es, porque en ninguno destos casos se haze injuria a la Iglesia. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado articulo tercero. Verdad es, que este segundo caso, despues del Concilio Tridentino no me parece, que tiene lugar, porque despues del Concilio Tridentino todos los matrimonios se han de celebrar in facie Ecclesiæ.

Ca. Parro. de diuor. tijs.

Vndecima conclusiõ. El varõ y la muger son yguales

yguales quanto a este punto: en este sentido que estan ygualmente obligados a guardar la fidelidad deuida en el matrimonio, de suerte que lo mismo es licito, o ilicito al varon, que a la muger. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quarto. La razon es, porque por fuerça, y virtud del contrato del matrimonio, ygualmente estan obligados a guardar fidelidad: luego lo mismo es licito, o ilicito, al varon, que a la muger.

Duodecima conclusion. El matrimonio no se deshaze ni dirime quanto al vinculo por el adulterio, de qualquiera de los casados. De suerte, que aunque se puedan apartar, quanto a la cohabitacion, pero no se pueden casar con otro. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en el lugar citado, en el articulo quinto, adonde lo dispuse yo muy a la larga. Prueuase esta conclusion de muchos testimonios de Santos, que se refieren en el derecho, y en el Concilio Florentino, y Tridentino esta determina esta verdad. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza es vinculo indissoluble: luego el tal matrimonio no se puede deshazer, por el adulterio de qualquiera de los casados.

Cano. 4. vero ti. 2. q. 7. Con. Trid. sess. 24. Canon. 7.

Tercia decima conclusion. Licito es, q̃ el varon, y la muger se reconcilien despues del adulterio, si se haze penitẽcia del delicto. De manera, que despues de auerse apartado por el adulterio, quanto a la cohabitacion del thoro se pueden boluer a juntar, y reconciliarse. Esto determina Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razõ es clara, porque el otro casado puede muy bien ceder a su derecho.

q. citata art. 5.

Quarta decima conclusion: despues de celebrado justamente el diuorcio no esta obligado por fuerça, y virtud del precepto de justicia el varon a reconciliarse con la muger adultera, aunque este emendada, y corregida, y aunque mas pida perdon. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Prueua se lo primero del derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua, porque la sentencia dada fue justa, y santa: luego licito es siempre vsar della, de manera, que aunque delante de Dios cesse el delicto: pero delante de los hombres no cessa la pena, con que castigaron el tal delicto en el foro exterior. Pero aduiertase, que en la conclusion se dixo, quando el diuorcio se celebro justamente, y deuidamente, de suerte, que el que acuso, verdaderamente era inocente. Porque si realmente no era inocente, sino que auia cometido adulterio, aunque en oculto estara obligado a recebirla, y reconciliarse con ella, si esta emendada.

31. q. 2. c. admonere

Quinta decima conclusion: Aunque despues del diuorcio el inocente aya cometido adulterio, no esta obligado de justicia a recebir la muger. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en la solucion del quarto argumento. La razon es, porque la sentencia de diuorcio fue justa y santa: luego no se ha de deshazer por el pecado, que se sigue. Porque como se dize en derecho, lo que vna vez se difinio, y determino bien, por ningu caso se deshaze.

ca. quod bene. 6. q. 4.

Decima sexta conclusion. Despues de celebrado justamente el diuorcio, si el marido inocente buelue a su amistad la muger, y la reconcilia contigo, ella esta obligada de justicia a boluer. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en la solucion del tercero. La razon es, porque la sentencia de diuorcio se dio en el tal caso en fauor del marido, que era inocente: luego la tal sentencia no le ha de parar perjuyzio: luego como antes tenia derecho de pedir el debito conjugal, tambien le tiene agora: y por consiguiente la muger esta obligada a pagar el debito conjugal. Esto se entiende, sino fuere que con licencia del marido aya hecho voto de continencia. Tambien se ha de aduertir, que si la muger despues de celebrado el diuorcio se entro en religion, y hizo profession, la tal profession fue valida, sin otra licencia del marido. Y anti, si siendo nouicia la pidiesse su marido no ternia obligacion de salirse. La razon es, porque por el mismo caso, que el varon pidio el diuorcio de su voluntad, parece que le dio licencia para todo esso. Tambien parece, que si vuiesse hecho voto simple de castidad, que no estaria obligada a pagar el debito conjugal, aun que tuuiesse hecho el voto sin otra nueua licencia, sino tan solamente con auerse celebrado jũtamente el diuorcio.

Decima septima conclusion. El inocente no esta obligado por fuerça, y virtud del precepto de la charidad a recebir la adultera, aunque pida perdon. La razon es, porque el precepto de la charidad no obliga con graue detrimẽto propio, sino es en caso, que aya graue necessidad o extrema: y en el tal caso es graue detrimento recebir la muger adultera: y de su parte no ay extrema ni graue necessidad: luego no ay obligacion de charidad.

Acerca de todo lo dicho se ha de aduertir, lo primero, que si la muger apartada del marido esta con el adultero, y el marido torno a vna manceba, puede el juez de su oficio por la salud de sus almas y por el bien comun compelerlos a que se junten, y hagan vida maridable, no auiẽdo temor que el marido la matara, o que ella le dara ponçoña. Esto es en tanto grado verdad, que Panormitano enseña, que el juez de su proprio oficio puede impedir al marido, que en el tal caso no professe en religion por euitar pecado. Lo segũndo se deue aduertir, que siendo entrambos adulteros, si el marido esta emendado, y ha hecho penitencia, y la muger esta obstinada en su pecado, si el pide que sean apartados se le deue conceder. La razon es, porque en el tal caso el marido tiene derecho para la dexar, como lo dize Hostiense, y Turrecremata: los quales alegan a Santo Thomas. Verdad es, q̃ en este caso el marido no se podra yr a partes remotas, y meterse en religion, principalmente si se siente incontinente. Lo vno, por

Panor. in cap. 10 de conuersione coniugatorum.

Hostien. c. constitutus de conue. cõiug. n. 11. Turre. in c. nihil. iniquius 13. q. 6.

que por su penitencia no dexa la muger de tener derecho para pedir en el foro exterior, que cohabiten juntamente, y assi le puede sacar de la religion, principalmente no le pudiendo prouar el delicto a ella. Lo otro, porque la religion antes que le admita le pregunta, si es casado, y no puede el con buena conciencia responder, que no es casado entendiendo que le puede impedir su entrada en la religion, pues en el foro exterior ella le puede probar, que comerio adulterio, por lo qual no se puede apartar della. Assi lo enseña Nauarro.

Nau. li. 4 Consiliorum ti. de diuortijs consil. 7.

Cap. XXX. De las segundas bodas, o segundo casamiento.

PRimera conclusion. Cierto es segun la fe, que es licito casarse la segunda vez muerta la primera muger: y no solamente la segunda vez, sino tercera y quarta, &c. En esto conuienen todos los Doctores con Santo Thomas. En el qual lugar se traen muchos testimonios, decretos y razones para probar esta verdad, y assi se ha de ver mi tratado de matrimonio en el mismo lugar. Prueuase breuemente del Concilio Florentino en el decreto de la vnion de los Armenos, en la qual se determina esto, y tambien en el capitulo vltimo y penultimo de secundis nuptijs. Lo segundo se prueua porque todas las razones que conuencen ser licito casarse la primera vez, tambien conuencen ser licito casarse la segunda y tercera vez. De lo qual se ha de ver lo q queda dicho arriba.

D. Tho. in addit. q. 63. ar. 1.

Segunda conclusio. El segundo matrimonio desta manera es verdadero sacramento, y los mismo es del tercero, y quarto: esta conclusion enseñan todos los discipulos de S. Thomas con el mismo S. Thomas en la questio citada en el articulo 2. La razon es, porq el tal matrimonio tiene todas las cosas necessarias para ser verdadero sacramento como el primero: luego como el primero es verdadero sacramento, tambien lo sera el segundo, y tercero. Lo segundo se prueua, porque assi esta determinado en el Concilio Florentino en el lugar citado, y en el Concilio Tridentino.

Con. Trid. sess. 7. Canone. 7.

Tercera conclusion. En el sacramento del matrimonio ha de auer sus bendiciones nupciales, quando se celebra el matrimonio la primera vez. En esta conclusio conuiene todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores, y los decretos y Concilio hazen mencion de las tales bendiciones, particularmente el Concilio Tridetino, el qual prohibe el cohabitar los casados antes de las bendiciones nupciales. Prueuase del vso comun de toda la Iglesia. Confirmase, porq comunmente los sacramentos quando se celebran, tienen sus solemnidades, y sacramentales, como se ve claramente en el sacramento del baptismo, en el qual ay exorcismos y catechismos: y lo mismo es en el sacramento de la orden, el qual tiene sus solemnidades: luego conuenientissima cosa fue, que el sacramento del matrimonio tuuiesse estas bendiciones nupciales.

Capit. nos strates, & ca. sposus 30. q. 5. Conc. Tri. sess. 24. Can. 2. de reformat. matrimonij.

Quarta conclusion. Quando el matrimonio es segundo de parte de ambos los contrahentes, no ha de auer bendiciones nupciales. Lo mismo es, si el matrimonio es tercero, o quarto, &c. Esta conclusion enseña S. Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercero argumento, y todos sus discipulos con el, Soto, y Couarruuias, y Syluestro, los quales citan otros muchos Doctores, y Henriq en la materia de matrimonio. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. Lo segundo del derecho, en el qual se manda esto con rigor. Lo tercero se prueua de la razon de S. Thomas: porq el segundo matrimonio considerado en orden al primero tiene algun defecto de sacramento, y no tiene tan perfecta significacion: porq el matrimonio significa la conjuncion de Christo nuestro señor, q es vno con la Iglesia, q tambien es vna: y quanto a esto, el segundo matrimonio tiene vna manera de defecto. Otra razon trae Nauarro, y es que las bendiciones solenes de cosas algunas, o de personas, como son la consagracion de la Iglesia, y otras semejantes no se han de iterar, porq no se tegan en poco. En el mismo lugar impugna con muy buenas razones vna razon, que trae cierta glosa. De suerte que no es licito iterar las bendiciones nupciales, quando ambos los casados las han recebido.

Sot. in 4. d. 42. q. 3. art. 1. Couar. 4. Decret. p. 2. ca. 8. §. 11. nu. 2. Syluest. ver. nuptiæ. Ca. 2. & 3. de secũ. dis nup. Nauar. in Manu. c. 22. n. 83.

La primera dificultad es, si sera pecado mortal iterar las bendiciones nupciales sobre aquellos que las han recebido vna vez. La razon de dudar es, porque no parece cosa tan graue iterar las bendiciones nupciales: porque las tales bendiciones no son sacramentos, sino cosa sacramental: luego no sera pecado mortal. Confirmase, porque el iterar otras cosas sacramentales, no parece tan graue pecado: luego lo mismo sera de las bendiciones nupciales.

A esta dificultad se ha de responder, que a mi parecer es pecado mortal iterar las bendiciones nupciales en los casos q esta prohibido por derecho. Esto parece que significan todos los Doctores citados, porq dan a entender ser esto cosa graue. Lo primero se prueua, porque el derecho en los capitulos citados grauissimamẽte prohibe el repetir las bẽdiciones nupciales: particularmẽte q lo mas cierto es, q tiene pena de suspẽsion el que repite las bendiciones nupciales en los casos prohibidos por el derecho: y la pena de suspension es grauissima: luego muy verisimil cosa es, que es pecado mortal el repetir las tales bendiciones. Lo segundo se prueua, porq cosa graue seria iterar los exorcismos, y catechismos sobre el mismo niño, que se baptiza y lo mismo es el repetir la consecracion de la misma Iglesia, o de la misma persona: luego tãbien es cosa graue iterar las bendiciones nupciales. Pero aduiertase, que en el caso que es pecado que el sacerdote itere las bendiciones nuptiales, tambien lo es de parte de los mismos que se casan, el recebir las tales bendiciones, y el pecado es de la misma qualidad.

A la razon de dudar, y a la cõfirmacion se responde ser cosa graue repetir las bendiciones nupciales, y algunas cosas sacramentales como consta manifiestamente de lo dicho.

La segunda dificultad es de la pena de suspen

sion,

sion,que pone el derecho, si la tal suspension se incurre luego ipso facto. La razon de dudar es, porque en el derecho se dize expressamente, que el sacerdote que itera las bendiciones nupciales en el segundo matrimonio suspenso de oficio y beneficio le embie el Ordinario a la Sede Apostolica:luego la tal suspension se incurre luego.

Cap.capellarum de secundis nup.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan que la tal suspension se incurre luego.Conuencese con la fuerça del derecho que parece que lo significa assi.

A esta dificultad digo lo primero que la suspension de oficio,y beneficio no se incurre luego hasta la sentencia del juez.Esto tiene Nauarro,Iulio Claro, y fray Manuel Rodriguez. Lo mismo tiene Syluestro,y trae a Hostiense,y dize que es comun sentencia. La razon es, porque las palabras del derecho hablando en rigor pueden tener esse legitimo sentido, que es que el juez no condene a suspension: luego antes de la sentencia del juez no se incurre la suspension.

Nauar.in Man. ca. 22.n.83. Iul.Clar. lib.5.sentu. §.fin. q.75. Fr. Man.Rodrigu. in sum. cap. 239. conclus. vlti. Sylu. ver. nuptiæ q. 3.

Digo lo segundo, que en lo que toca a lo que dize el derecho,que el tal sacerdote condenado a suspension lo embien a la sede Apostolica, esta abrogado por vna extrauagante de Iuan XXII. que no esta en el cuerpo del derecho,pero refierela Couarruuias en el lugar citado.Esto enseña Couarruuias y comunmente los Doctores. Esto consta del mismo vso de la Iglesia.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho en el primer dicho desta duda al fin.

La tercera dificultad es, si esta pena de suspension la incurren los sacerdotes que bendizen, o iteran la bendicion de las segundas bodas que son legitimas, y tienen verdadera razon de sacramento. La razon de dudar es,porque la grauedad de la misma pena significa y da a entẽder,que no habla de las bodas legitimas, porque no parece tan graue delicto repetir las bendiciones nupciales en el tal caso,que merezca tan graue pena:luego conforme a derecho, esta pena de suspension no se pone quando las bodas son legitimas.En esta dificultad muchos graues Doctores tienen,que esta pena de suspẽsion se pone al sacerdote que bendize las segundas bodas prohibidas por el derecho,quales son quando se casa vno segunda vez viuiendo la primera muger. Esta sentencia se funda en la grauedad de la pena. Tiene esta sentencia la Glossa sobre el mismo capitulo,y Iuan Andres, San Antonino,el Abbad,y otros muchos Iuristas,como lo refiere Couarruuias.Esta sentencia no es del todo improbable.

A esta dificultad se respõde,que es muy mas probable, que esta pena se pone al sacerdote, que bendize las segundas bodas , aunque no esten reprobadas por el derecho.Esto tiene Hostiense y Panormitano, y otros referidos por Syluestro, y Couarruuias en el lugar citado. Prueuase del derecho en el capitulo tercero de secundis nuptijs,el qual declara el primero, en el qual se pone esta suspension:y da la razõ,porque no se han de bendezir las segundas bodas, porque como esten benditos otra vez no se ha de iterar la bendicion,luego cosa notoria es, q̃ habla de las bodas legitimas,y que no estan prohibidas por derecho:porque la razon de la prohibicion no es estar prohibidas por derecho sino el no se iterar la bendicion nupcial.

Cou. sup. 4. decret. p.2.ca 8. §.11.n.2. Sylu. ver. nuptiæ.

A la razon de dudar se responde facilmente, que no es tan graue pena, como parece el auer de ser suspendido por el juez Eclesiastico, porque muchas vezes se mandan otras cosas mas ligeras,so pena de descomunion, que la ha de poner el juez.Tambien se podia dezir,que es cosa graue el iterar las bendiciones nupciales:y esto consta de lo ya dicho.

La quarta dificultad es,si basta que el vno dellos aya recebido las bendiciones nupciales,para que no se ayan de iterar. El caso es, si la muger fue casada otra vez y fue bendita,o si el marido fue casado otra vez,y recibio las bendiciones nupciales.La razon de dudar es, porque en aquel tercer capitulo se da por razon, porque no han de recibir las bendiciones nupciales,porque otra vez las han recebido:y es assi que en el tal caso estos tales no han recebido las bendiciones nupciales,sino tã solamente en vno dellos: luego en el tal caso muy bien se pueden recebir las bendiciones nupciales.

A esta dificultad digo lo primero, que quando ambos a dos han recebido las bendiciones nupciales en ninguna manera es licito boluerlos a bendezir,como consta de lo ya dicho, y se dize claramente en el capitulo primero y segũdo,de secundis nuptijs.

Digo lo segundo, que si la muger se casa segunda vez,de suerte que ya ha recebido las bendiciones,aunque aquel con quien casa,no aya sido casado,ni aya recebido las benciones , no se han de bendezir.Esto enseña Santo Thomas,como lo trae Syluestro en el lugar citado. Esto parece que se colige del texto , y de la razon del. Porque si la muger ha recebido la bendicion nupcial,iterariase la misma bendicion sobre la misma persona,que ya esta bendita. Y entiendo que este es el vso comun de la Iglesia, y sin duda lo es. Y como esto es de derecho positiuo por la costumbre contraria se puede quitar, y poner,y lo mismo dize Syluestro.

Digo lo tercero, que si el varon ha recebido las bendiciones nupciales , porque ha sido casado otra vez , y despues de auer embiudado se casa con vna donzella , que nunca auia recibido bendiciones nupciales , en el tal caso , en el tal matrimonio ha de auer bendiciones nupciales.Esto se prueua de la costumbre y vso de la Iglesia , que tiene fuerça de ley. Pero aduiertase, que la pena de suspension que pone el derecho al que itera las bendiciones nupciales,que se ha de entender quando ambos a dos las auian ya recebido, o quando mucho , quando esta prohibido por derecho de suerte que no ha preualecido el vso y costumbre en contrario.De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad es,quando dos estuuieron legitimamente casados,y antes que los vean,y les den las bendiciones nupciales se muere el vno dellos,y se deshaze el matrimonio, y el que quedo se boluio a casar. La duda es, si en el tal caso sera licito bendezir las tales bodas. La razon de dudar es,porque en el capitulo tercero alegado se dize expressamente que el varó, o la muger que passa a bigamia,no ha de recebir la bendicion del sacerdote.Y cierta cosa es, que el tal en este caso passa a bigamia, pues se casa segunda vez: luego en el tal caso no ha de auer bendiciones nupciales. Esto se confirma, porq̃ este matrimonio tiene vna manera de defecto de sacramento,porque como dize S.Thomas el matrimonio ha de ser de vno con vna, para que tenga entera perfeccion, y signifique el matrimonio de Christo con la Iglesia: luego en el tal caso no ha de auer bendiciones nupciales: porq̃ esta es la razon que trae Santo Thomas, porque no ay bendiciones nupciales en el matrimonio segundo. En esta dificultad Sylueſtro refiere la sentencia de algunos Doctores, que enseñan, que en el tal caso se pueden bendezir, y recebir las bendiciones nupciales, porque nunca las hã recebido.Pero el mismo Sylueſtro tiene lo contrario por la confirmacion hecha. Por lo qual dize,que si es el caso,que el varon contrahe cõ muger que no tiene repugnancia a la bendiciõ sacerdotal, porque no es casada ni lo ha sido se les ha de dar la bendicion.Pero si por el contrario la muger fue la que antes era casada, no ha de auer bendiciones nupciales, aunque nunca las ayan recebido.

Syl.v.nuptiæ.q.4.

A esta dificultad mi parecer es, ser muy mas probable,que en el tal caso ha de auer bendiciones nupciales. La razon que me conuence es, porque en aquel texto la razon que se trae para que no se han de bendizir las segundas bodas es,porque estando ya benditos,y auiendo recebido la bendicion, no se ha de iterar la tal bendicion.Y esta razon no corre en este caso:luego en este caso pueden muy bien recebir la bendicion.

A la razon de dudar se responde facilmente, que de la razon del texto se colige,que habla de bigamia,quando vuo primero matrimonio cõ sus bendiciones.A la confirmacion se ha de responder lo mismo.

La sexta dificultad es, quando dos estuuieron casados legitimamente,y recibieron las bẽdiciones nupciales,y antes de consumar el matrimonio se deshizo, o porque el vno dellos se passo a la religion, o porque el Papa dispenso en el matrimonio no consumado: lo qual puede hazer segun la sentencia de algunos Doctores.La dificultad es,si estos tales boluiendo se a casar han de recebir las bendiciones nupciales.La razon de dudar es,porque el primer matrimonio totalmente se deshizo, y es como si no lo vuiera auido: luego si se casan, no parece que es segundo matrimonio, y por consiguiente han de boluer a recebir las bendiciones nupciales. Esto se confirma, porque en este caso boluiendose a casar no parece, que passan a bigamia,como lo pide el capitulo tercero de secundis nuptijs:luego han de recebir las bendiciones nupciales.

A esta duda se ha de responder, que si en el primer matrimonio legitimo y valido recibieron las bendiciones nupciales,no las han de recebir despues en el segundo matrimonio, desfecho el primero. Esta sentencia tiene Sylueſtro en el lugar citado en la question tercera, y cita a Hostiense: y esta mesma sentencia tienen comunmente los Doctores, particularmente los citados arriba, y los que escriuen sobre este punto.Prueuase lo primero del Derecho en el capitulo primero de secundis nuptijs, en el qual se determina que las bodas con la segunda no las ha de bendezir el sacerdote. Y en el tal caso en realidad de verdad las bodas son segundas:porque el primer matrimonio fue valido y legitimo.Y en el capitulo tercero del mismo titulo se determina expressamente, que quãdo passaren a segundo matrimonio no se les hã de dar las bendiciones nupciales: y da la razon, porque si vna vez recibieron las bendiciones nupciales, no las han de recebir otra vez: porque la bendicion no se ha de iterar,y estos tales ya recibieron las bendiciones nupciales en el primer matrimonio:luego no las han de recebir segunda vez. La segunda razon es de Hostiense,que dize que la bendicion nupcial es de tanta eficacia,que no se ha de iterar. De lo qual se ha de ver Sylueſtro.

A la razon de dudar se responde facilmente, que el primer matrimonio en realidad de verdad fue valido,aunque despues se deshizo.A la confirmacion se responde facilmente de la razon del mismo texto, que dize, que las bendiciones nupciales no se han de iterar sobre aquellos, que las han ya recebido.

La vltima dificultad es quando dos in faciæ Ecclesiæ estan casados con dispensacion, por ser parientes y estuuieron casados por algun espacio de tiempo: porque al principio se dio por buena la dispensacion,y despues andando el tiẽpo se entendio no ser buena la dispensacion, y auiendo pleyto en el foro exterior, dieron por inualida la dispensacion, y por ninguno el matrimonio, y este negocio fue acabado, y vuo sentẽcia vltima.La dificultad es, si en el primer matrimonio dado por nulo vuo bendiciones nupciales,si en el segundo puede auer bendiciones nupciales:porq̃ sino vuiesse auido en el primero bendiciones nupciales,clara cosa es, q̃ las auia de auer en el segundo.La misma dificultad es, si dos estauan casados in faciæ Ecclesiæ, y auian recebido las bendiciones nupciales,y despues dieron al vno por impotente, y el otro se quiere casar por no auer sido valido el primer matrimonio.La razon de dudar es, porq̃ como dize el primer capitulo, estas son segundas bodas,particularmente siẽdolo de parte de la muger:luego el sacerdote no les ha de dar las bendiciones nupciales.Esto se confirma, porq̃ en el capitulo tercero se dize expressamente,que si recibieron vna vez las bendiciones nupciales, no los han de bendezir. Y da la razon, porq̃ la tal bendi-

bendicion no se ha de iterar. Y es assi, que en el tal caso ya recibieron las bendiciones nupciales, particularmente la muger, luego no les han de dar las tales bendiciones, si pasan a otro matrimonio. En esta dificultad en particular no he visto Doctor ninguno, ni Theologo ni Iurista, que resuelua cosa alguna, por lo qual sera necessario dezir mi parecer, teniendo atencion a lo determinado en derecho.

A esta dificultad mi parecer es, que en este caso se han de dar las bendiciones nupciales, y que las pueden muy bien recebir, y que el facer dote, que las da, no peca, ni incurre en pena alguna, ni le deuen castigar los juezes Eclesiasticos, ni los que las reciben pecan. Antes entiendo, que el Cura, o el Ordinario que se las negasse, pecaria, porque les quita su derecho, que tienen a las tales bendiciones. Prueuase lo primero del primer capitulo, en el qual claramente se supone, que ha de auer dos matrimonios. Y en el tal caso en realidad de verdad no ay mas que vno y el primero. Confirmase, porque en el capitulo tercero se declara, quando dize que los que passan a bigamia, esto es a las segundas bodas, no han de recebir las bendiciones nupciales: y en el tal caso no passan a segundas bodas: como es notorio: porque el primer matrimonio no fue valido, luego hanlos de bendezir.

Lo segundo se prueua, porque las primeras no fueron bendiciones nupciales, porque no vuo bodas ni matrimonio: lo qual suponen las bendiciones nupciales, luego despues no se ita la bendicion nupcial. Lo tercero se prueua, porque la razon que trae Santo Thomas, y comunmente los Doctores, porque no se ha de iterar bendicion nupcial, no corre. La razon es, por el defecto del sacramento por ser esta casada con muchos: lo qual no tiene verdad por no auer sido el primero verdadero matrimonio y sacramento. De suerte que estos se han de auer, como si nunca vuieran recebido bendiciones nupciales, ni vuieran estado casados, porque en hecho de verdad no lo estauan.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en aquel capitulo siempre se supone segundo matrimonio, y en este caso no es segundo. A la confirmacion se responde, que en el tal caso no fue repeticion de bendicion nupcial, porque en realidad de verdad las primeras bendiciones no fueron nupciales, porque no vuo matrimonio. Toda via queda dificultad, si los mismos alcançada de nueuo dispensacion buena y legitima, se boluiessen a casar, si auian de recebir bendiciones nupciales, por auerlas ya recebido ambos juntos. A esto se responde, que si, lo qual se colige facilmente de todo lo dicho en la duda.

(.:.)

Capit. XXXI. De la obligacion que tienen los casados a pagar el debito cõjugal.

PRimera conclusion. Los casados estan obligados de justicia a pagar el debito conjugal, quando el otro compañero le pide. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque del matrimonio nace la tal obligacion. Pero hase de aduertir, que es precepto afirmatiuo que obliga siempre, pero no por siempre, como los demas preceptos afirmatiuos, y es precepto que obliga a pecado mortal, porque la materia es graue. Para lo qual se ha de aduertir que de la essencia del matrimonio como propria passion mana y procede el derecho para pedir el debito conjugal, y la obligacion a pagarle. Tambien mana y procede como propria passion la obligacion a morar juntos, como lo dizen todos los Doctores. Porque esto es necessario para lo primero. Tambien se ha de aduertir, que no siempre los casados piden el debito conjugal con intencion de obligar a pecado mortal. Porque muchas vezes acontece hazer algunos halagos para traer de gana a su voluntad. En este caso negar el debito conjugal quando mucho sera pecado venial. Tambien aũ que vno de los casados pida el debito con importunacion, y fuerça puede el otro auiendo causa ablandarle con palabras, pidiendole, que no sea importuno. Y quando alguno de los casados fuere demasiado, y moleito en pedir muchas vezes el debito, no esta luego el otro obligado a pagarle, porque ha de auer limite en pedirle, y se ha de pedir con juyzio y discrecion. Y quando vno de los no quiere acudir con esta deuda, sino con gran dificultad y muy pocas vezes pecara mortalmente: principalmente si teme en el otro peligro de incontinencia. *D. Tho. in addit. q. 64. artic. 2.*

Segunda conclusion. La lepra no deshaze el matrimonio, y assi la muger esta obligada a pagar el debito conjugal al marido leproso, aunque no esta obligada a morar juntamente con el. Esta conclusion enseña Santo Thomas y sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque de la copula carnal no se pega tan facilmente la lepra como de morar juntos. Esta conclusion se declara luego mas en particular.

Tercera conclusion. Certissima cosa es que los casados se escusan de pagar el debito conjugal, si de pagarle ay peligro de la vida propria, o de la salud. En esto conuienen todos los Theologos en el lugar citado. La razon es, porque la vida y la salud se han de anteponer al pagar el debito conjugal. En esto conuienen sin diferencia ninguna todos los Theologos. La dificultad es, entendiendo en particular al caso de la lepra, en el qual los Theologos antiguos como Santo Thomas San Buenaquentura, Ricardo, y otros Doctores en la distincion 32. enseñan, que el casado, que esta sano esta obligado a pagar el debito conjugal al leproso, pero no esta obligado a morar juntamẽte con el por la ra

zon dada en la segunda conclusion. Durando
Sylu. v. de bitum con iug. §. 1. Caiet. v. matrim. c. de vsu matrim.
Palude, y Soto en la misma distincion, y Syluestro, y Cayetano, y Victoria, y Cano, y otros discipulos de Santo Thomas en el lugar citado dizen, que esta doctrina se entiende, quando de pagar el debito conjugal no ay peligro, que se pegue la lepra: y quando ay el tal peligro, y quando no, lo ha de saber el Theologo consultando los medicos.

A esta dificultad se responde, que esta doctrina assi declarada es verdadera. La razon es, porque seria cosa muy dura obligar al casado a pagar el debito conjugal, auiendo semejante peligro: luego no esta obligado por el peligro de la vida, y de la salud.

Quarta conclusion. Quando el casado formal, y expressamente, o virtualmente significo su enfermedad a su compañero, en el tal caso el compañero sano esta obligado de justicia a pagar el debito conjugal. El exemplo es, si se quisiessen casar dos, y el vno delios tuuiesse lepra, o bubas, y lo dixesse al otro expressamente, o virtualmente, y con todo esso se quisiesse casar con el, en este caso el sano esta obligado a pagar el debito conjugal, aunque sea muy aparente, y probable, que le ha de pegar la enfermedad. En esto conuienen comunmente los Doctores. La razon es clara: porque en el tal contrato de matrimonio, no vuo fraude, ni engaño, pues declaro su enfermedad, y el otro q̃ estaua sano volũtariamente quiso, no obstante el tal peligro, obligarse a conceder el vso de su cuerpo, luego obligacion tiene en el tal caso a pagar el debito conjugal, aunque aya peligro, de que se le pegue la enfermedad. Declaremoslo por exemplo. En los demas contratos, quando se declara el vicio de la cosa, que se vende, valido es el contrato, y obliga de la misma manera, que si no tuuiera vicio ninguno: luego lo mismo sera en el contrato de matrimonio.

La dificultad es en caso, que vno de los casados sin culpa suya despues del contrato del matrimonio tiene lepra, o bubas, y con todo esso por ser apassionado, corre peligro de incontinencia. En este caso es la dificultad, si esta obligado el otro casado, a pagar el debito conjugal. La razon de dudar es, porque por el contrato del matrimonio los casados se obligan al vso matrimonial en quanto es para el remedio de la concupiscencia, y en el tal caso el vso matrimonial se ordena al remedio de la concupiscencia: y el tal casado, es inocente, como suponemos en el caso: luego ay obligacion de pagar el debito conjugal.

A esta duda se responde, que si en el tal caso ay graue peligro de incontinencia, el casado sano esta obligado a pagar el debito conjugal, aun que aya peligro de que se le pegue la enfermedad. Esto conuence la razon de dudar. Esto se confirma, porque la ley de charidad obliga a amar mas el bien espiritual del proximo, que el bien proprio corporal. Y esto particularmente tiene verdad en el casado en orde a su proprio copañero. Y en el tal caso corre peligro el bien espiritual de su compañero: luego obligacion ay de pagarle el debito conjugal, no obstante el peligro de que se le pegue la enfermedad.

Quinta conclusion. Quando el bien comun del vniuerso, o del reyno, o de la comunidad pide, que el casado trate del vso matrimonial en orden a la generacion tiene obligacion de pagar el debito conjugal con peligro de su propria vida, y salud. El exemplo es en vn Rey flaco, de poca salud, y que es necessario que tenga sucessor para el bien del reyno. Este tal esta obligado a pagar el debito conjugal con manifiesto peligro de su propria vida, y salud. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el bien comun se ha de anteponer al bien particular, como es cosa notoria.

La dificultad es, si para euitar alguna enfermedad en la criatura, que se ha de engendrar sera licito no pagar el debito conjugal, de suerte que esta sea causa bastante, para escusarse desta obligacion. Declaremoslo por exemplos. Quando la muger tiene fluxo de sangre, o tiene su regla, o vno dellos es leproso, suele acontecer, q̃ la criatura sale doliente y enferma. En estos casos es la duda, si auria obligacion de pagar el debito conjugal. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque los casados regularmente se escusan de pagar el debito conjugal, quando ay peligro de alguna enfermedad en si mismos, luego tambien se escusaran por el peligro de la enfermedad del hijo.

Para declarar esta dificultad se deue aduertir, que la causa que ay en los padres para engendrar los hijos enfermos, puede ser perpetua, como se vee claramente en la muger que tiene fluxo de sangre: o puede ser temporal, como se vee claramente en la muger, quando tiene su regla.

Digo lo primero, que quando la causa es perpetua, no es pecado ninguno, que los casados pidan, o paguen el debito conjugal, aunque aya peligro, que los hijos naceran enfermos, o mõstruosos. Esta sentencia es comun entre todos los Theologos en la dinstincio treynta y siete. Prueuase, porque es cosa durissima obligar a los casados a perpetua castidad. Y tambien porq̃ los casados tienen este derecho: y finalmente a los hijos les es mejor tener ser desta manera, y con estas enfermedades, que no tener ser.

Quando la causa es temporal, ay diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentencia es, que es pecado mortal pedir el debito conjugal, quando la muger esta con su regla. Esta sentencia tiene Santo Thomas. Aunque es verdad, que Santo Thomas no dize mas, de que es pecado, y lo declaran de pecado venial. Pero esta sentencia tiene Palude, Soto, San Antonino, Cayetano, Victoria, y Cano en el lugar citado de Santo Thomas. Tiene la claramente Nauarro: el qual dize que es pecado mortal el pedir, y pagar el debito conjugal. Esta mesma sentencia tienen otros Doctores. La contraria tienen otros muchos: y en esto ay diuersos pareceres:

D. Tho. in 4. d. 32. q. 1. art. 2. Palud. d. cita. q. 2. Sot. q. vnica. art. 2. Anto. 3. p. ti. 1. c. 20. Cais. 2. 2. q. 154. ar. 1. Nauer. in enchirid. c. 16. n. 32.

receres: como yo lo refiero en el tratado de matrimonio en el lugar citado.

Digo lo segundo, que en el tal tiempo es bueno, y licito pagar el debito conjugal, quando el otro casado lo pide instantemente, y por cõsiguiente sera pecado mortal no le pagar. Declaremos esto. En el tiempo, que esta la muger, en semejante enfermedad, y le pide el marido el debito conjugal, puede muy bien diuertirle con buenas razones: pero si insta pidiendo el debito conjugal, no solamẽte puede, sino esta obligada a pagar el debito conjugal. La razon es, porque el vso del matrimonio es deuido de justicia, y el peligro, de que saldra el hijo enfermo no es cosa que vicie la obra intrinsecamente, como consta de lo ya dicho, luego obligacion tiene de pagar el debito conjugal.

Digo lo tercero: no es pecado mortal pedir el debito conjugal en tal tiempo. La razon es, porque llegar a la muger: quando esta con su regla no es cosa mala intrinsecamente, aunque se tema peligro de que los hijos nazcan enfermos.

Digo lo quarto, que es pecado venial en tal tiempo pedir el debito conjugal. Esto enseñan commũnmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque no ay buena disposicion en este tiempo de parte de la muger para la generacion: luego pecado venial sera en tal tiẽpo pedir el debito conjugal.

La segunda dificultad es, quando se teme peligro en la salud, y vida de la criatura ya engendrada, de pagar el debito conjugal, si en el tal caso aura obligacion de pagarle. El exemplo es si la muger esta preñada y teme, que abortara, si paga el debito conjugal. Lo mismo es, quando cria el hijo, y por ser pobre no le puede dar a criar, y si paga el debito conjugal hazese preñada, y la leche de las mugeres preñadas es perniciosa, y algunas vezes se les quita la leche. La dificultad es en todos estos casos, si aura obligacion de pagar el debito conjugal.

A esta dificultad se responde, que en estos casos, y en otros semejantes ay suficiente causa para que se escuse la muger de pagar el debito cõjugal, considerando y pensando muy bien los peligros, que ay de todas partes, y la incontinencia de parte del varon. Esta conclusion se prueua muy facilmente: porque el vso matrimonial de su naturaleza se ordena al bien de la criatura, y de los hijos, y en este caso antes se le sigue graue daño: luego no ay obligacion de pagar el debito conjugal.

La tercera dificultad es, si la muger se escusa de pagar el debito conjugal por los bienes de fortuna, y lo mismo es de parte del varon. Declaremos esto con exemplos. Vn hombre por tener muchos hijos, viene en grandissima pobreza. La dificultad es, si esta pobreza, que le aprieta, le escusara de pagar el debito conjugal para no tener muchos hijos. La misma dificultad es, quando de tener tantos hijos se le vuiesse de seguir el perder los bienes, y hazienda, que tiene, o se le vuiesse de seguir alguna infamia, y para euitar todas estas cosas fuesse necessario yr se lexos contra la volũtad de su propria muger. En esta dificultad el Padre Maestro Soto parece que dize, que esta es causa suficiente para escusarse de pagar el debito conjugal. La razon es, porque es cosa durissima obligar a vn hombre a que sustente vna gran multitud de hijos. *Sot. in 4. d. 32. q. vnic. ar. 1. & 3.*

A esta dificultad digo lo primero, que la multitud de hijos no es causa suficiente para escusar a vno de pagar el debito conjugal, aunque se entienda, que la muger se auia de hazer preñada. La razon es, porque el matrimonio de su naturaleza obliga a pagar el debito conjugal, para que se multiplique la especie: luego esta no es causa bastante para escusar. Particularmente que los hijos, que suelen nacer de vn matrimonio, no suelen ser tantos que puedan escusar el pagar el debito conjugal.

Digo lo segundo, que por causa de euitar algun detrimento notable, o adquirir algun grãde comodo en los bienes de fortuna, particularmente en la fama se puede vno escusar de pagar el debito conjugal. Lo qual ha de quedar al libre aluedrio del varon prudente consideradas todas las cosas, y muy bien miradas. Y aduiertase, que en caso de dũda siempre se ha de inclinar en fauor de aquel, que pide el debito conjugal. La razon desta conclusion esta clara, porq̃ en el matrimonio el marido, y la muger se entregan en orden a hazer vida maridable para la buena gouernacion de la casa: luego todas las vezes, que para la buena gouernacion della fuere necessario, negar el debito conjugal, licito le sera. Por lo qual si fuesse necessario para este efecto professar alguna religion militar, que se cõpadezca con el estado de casado, le sera licito, aũque no pueda tan facilmente pagar el debito cõjugal, por ser necessario yr a la guerra. Pero nũca se ha de admitir, que por ser muchos los hijos, y que se repartira mucho la hazienda de los padres entre tantos hijos, se escuse de pagar el debito conjugal, de lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Sexta conclusion. Todas las vezes, que la muger pide el debito conjugal expressamente, o virtualmente, esta el marido de justicia obligado a pagarle. Esta conclusion enseña S. Thomas. y todos sus discipulos, y todos los Doctores La razon es, porque por fuerça, y virtud del cõtrato del matrimonio se obligaron a esto. Deuese de aduertir con el mismo Doctor Angelico, que la muger puede pedir el debito conjugal de dos maneras, La primera es formal y expressamente, por claras palabras. La segũda manera es interpretatiuamente, o por señales, por que no se atreue por la verguença a pedir claramente el debito conjugal. De qualquiera manera que la muger pida el debito conjugal, esta obligado el varon a pagarle. Tambien se ha de aduertir con Sancto Thomas en la solucion del vltimo, que no solamente es pecado mortal negar el debito conjugal a la muger, quando formalmente, o interpretatiuamente lo pide, sino tambien, quando el varon diuierte a la muger, para que no pida el debito no auiendo causa ra- *D. Tho. in addit. q. 64. ar. 2.*

zonable: porque esto en buen romance es negarselo. Dixe sin causa razonable, porque auiendo causa razonable no sera pecado.

Septima conclusion. El varon y la muger en lo que es pedir el debito conjugal, son iguales. De suerte, que igualmente tienen obligacion de acudir a pagar el debito conjugal. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el art. 3. La razon es, porque por el contrato de matrimonio se obligaron, igualmente a pagar el debito conjugal. Verdad es, que el varon es cabeça de la muger, y por esta razon a el le incumbe corregir a la muger, quando no pide el debito conforme a razon.

Octaua conclusion. El varon y la muger no pueden hazer voto contra el debito conjugal, sin consentimiento de su compañero. De suerte, que el que hiziesse semejante voto pecaria mortalmente, y no le obligaria el tal voto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado en el articulo. 4. La razon es, porque el voto ha de ser de las cosas, que estan en nuestra mano, y en nuestro poder: y el no pagar el debito conjugal no esta en la mano del casado, pues esta obligado de justicia a pagarle: luego no obliga.

Nona conclusion. El voto solenne de la religion, del orden sacro que haze vno de los casados sin licencia del otro: tan solamente puede obligar, quanto a lo que es no pedir el debito conjugal. Esta conclusion tienen todos los Doctores con el Maestro. Prueuase lo primero del derecho, en el qual esta determinada esta verdad, quanto a ambos votos. La razon es, porq̃ aunque lo que toca a no pedir el debito conjugal este en el poder del casado, pero el no pagar el debito conjugal, no esta en su poder: luego aunque se pueda obligar a lo primero no se puede obligar a lo segundo.

Magi. in 4. dist. 7. Can. placet, de cõuers. conjug & in extrauag. anti. quæ concertationi.

La dificultad es, acerca desta conclusion, si en realidad de verdad el tal voto solenne sera valido, quanto al no pedir el debito conjugal. La razon de dudar es, porque el voto solemne de castidad incluye el no pedir, ni pagar el debito conjugal, luego los tales votos, o son validos, quanto a todo, o quanto a todo son irritos y nulos. Podra dezir alguno, que aunque estos votos no sean validos como votos solemnes, pero son lo en razon de voto simple, porque se quisieron obligar en la mejor manera que pudierõ. Contra esto es, porque el voto solemne de religion, que se haze antes de cumplidos, los diez y seys años, no obliga como voto simple, ni como solemne, luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta duda se responde, que los tales votos, ya dichos son validos quanto al no pedir el debito conjugal. La razon es, porque la Iglesia tiene authoridad, y poder de aceptar el tal voto solemne, quanto al todo, o quanto a la parte. Y en el tal caso acepta estos votos, quanto a lo que es no pedir el debito conjugal, pero no los acepta quanto al no pagarle, por ser contra justicia. De lo qual se responde a la razon de dudar, que los votos de los que no han llegado a diez y seys años, no los acepta la Iglesia, quanto a alguna cosa en fauor dellos mismos: pero el voto de los casados en odio de los mismos casados lo acepta la Iglesia, quanto a lo que es no pedir el debito conjugal.

Decima conclusion. El voto simple que haze vn casado sin licencia del otro de no pagar el debito conjugal no es valido. Esta conclusion tienen todos los Escolasticos con el Maestro. Prueuase lo primero del derecho. La razon es, porque el voto de lo que es ageno no es valido: luego tampoco sera valido el voto de no pagar el debito conjugal: porque esto no esta en su poder, ni en su mano.

Magi. in 4. dist. 32. 33. q. 5. can. si dicat, can. vna sola: can. siue verba.

La dificultad es, si el voto simple de no pedir el debito conjugal, que haze vn casado sin licẽcia del otro, sera valido. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el tal voto sera valido. Esta sentẽcia parece que tiene Sancto Thomas, Durando, Paulde, Cayetano, y Cano. La razon es, porque por el contrato del matrimonio no se obliga el casado a pedir el debito conjugal, luego libre es para hazer voto, sin licencia del otro, de no pedir el debito conjugal. Esta sentencia es bien probable.

D. Tho. in 4. dist. 37. q. 1. ar. 2. ad 1. dist. 38. q. 1. ar. 3. quæstiun. 2. ad 4. Dur. dist. 32. q. 2. a. 1. Palud. eadẽ d. Caiet. in opusc. 17. Resp̃sio. 4. q. 4. Canus in ad ait. loco citato.

A esta dificultad se responde, ser mas probable lo contrario, particularmente hablando del marido. Esta sentencia parece que tiene Sancto Thomas, y el Padre Maestro Soto, y muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque si el casado, y particularmente el varon, nũca pidiesse el debito conjugal, seria muy pesado el matrimonio, luego no puede hazer voto de no pedir el debito conjugal, sino es que el otro le de licencia.

A la razon de dudar se responde, que aunque el casado no tenga obligacion de pedir el debito conjugal, pero tiene obligacion de no estar impedido para pedir el debito conjugal, por que de otra suerte seria muy pesada carga la del matrimonio. Para declarar mas en particular esta dificultad, y todas estas cosas.

D. Tho. in 4. dist. 32. q. vni. ar. 4. ad 3. Sot. ar. 3. & lib. 6. de iust. q. 3. ar. 1.

Digo lo segundo, que el marido regular, y communmente peca haziendo voto de no pedir el debito conjugal, si lo haze sin consentimiento de la muger. Dixe regularmente, y cõmunmente: porque si los casados son ya ancianos, y que no tienen peligro de incontinencia, no sera pecado hazer el voto. Pero hablando regular, y communmente es pecado. Esta conclusion es contra Ricardo de Mediauilla. Pero nuestra sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar vltimamente alegado, y esta tienen communmente los Doctores. La razon es la dicha, porque seria cosa muy graue, y pesada para la muger auer de pedir siempre el debito conjugal.

Ricar. in 4. dist. 32. q. 2.

Vndecima conclusion. Licito es a los casados, y a qualquiera dellos de comun consentimiento hazer voto absoluto de continencia, de no pedir ni pagar el debito conjugal. Esta conclusion tienen cõmunmente los Doctores. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua con

razon.

Ca. quod Deo. 33. q.5 & ca. sunt, qui dicũt. 27 q.1.

razon. Porque en el tal caso a ninguno se le haze injuria: luego licito es hazer el tal voto siendo con licencia, y consentimiento de ambos. Pero ha se de aduertir, que estos votos se pueden hazer de vna de tres maneras. La primera es, si ambos los casados quedan en el siglo, sin mudar estado. La segunda es, si ambos los casados mudan estado, y se meten religiosos. Y en estos casos no ay dificultad ninguna. La tercera manera es, quando vno de los casados se queda en el siglo, y el otro muda estado. Esto supuesto.

Duodecima conclusion. Si al marido le hazẽ Obispo con licencia y consentimiento de la muger esta obligada la muger a entrarse en religiõ y professar. Este es caso raro, y singular. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. Y esto se haze por el respeto, y reuerencia que se deue a la dignidad Episcopal.

Cap. sane de conuer sio. coniugat.

Decimatercia conclusion. Quando el marido se ordena de ordenes mayores, con consentimiento de la muger, si la muger es moça, o se sospecha, que no sera continente han la de compeler a que professe en alguna religion: pero si no es moça, ni sospechosa de incontinencia basta que en el siglo haga voto de continencia. Esta conclusion es cõmun sentencia de todos los Doctores. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad.

Cap. coniugatus, de cõuer. coniug.

Decimaquarta conclusion. Si vno de los casados es sospechoso de incontinencia, no puede el otro con consentimiento de la otra parte professar religion, sino que han de professar ambos a dos, o por lo menos el que es sospechoso de incontinencia. Y si ninguno dellos fuere sospechoso de incontinencia, puede muy bien el vno professar religion, quedandose el otro en el siglo, con condicion: que prometa continencia. Esta conclusion enseñan todos los Doctores Theologos, y Juristas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad.

Cap. cum sis, c. uxoratus, ca. ex parte abbat. c. ad Apostolicam, de conuer si. con.

Decimaquinta conclusion. El varon no puede irritar el voto, que hizo la muger de no pedir el debito conjugal, o el voto de castidad, o el voto de no pagar en el debito, quando se hizo con consentimiento del varon: pero puede irritar todos los demas votos. Esta conclusion tiene dos partes. Declaremos la primera parte. Ninguno de los casados, puede hazer voto absoluto de castidad, de no pagar, ni pedir el debito conjugal: sino es que se haga con consentimiento del otro casado. Pero puede qualquiera hazer voto de no pedir el debito cõjugal: porque quanto a esto es libre. Quanto a lo que es pagar el debito conjugal, no es libre, porque es necessario, y debido de justicia. Y assi dezimos que estos votos, que pertenecen a la materia de castidad, si son validos no los puede irritar el marido. Esta parte de la conclusion declarada desta manera es contra el Maestro Soto que tiene, que el marido puede irritar el voto de la muger, de no pedir el debito conjugal. Antes enseña que puede irritar el voto que hizo la muger de no pagar el debito conjugal, auiendolo hecho con consentimiento del varon: sino es

Sot. in 4. d.27.q.1 ar.4.

en caso, que ayan ambos de cõmun consentimiento hecho voto de castidad. Pero nuestra conclusion parece que esta determinada en derecho. La razon es, porque el varon, y la muger, quanto al vso matrimonial, son yguales: luego no puede el varon, irritar los votos de la muger pertenecientes al vso matrimonial. Por que el irritar es propriamente de superior. Esto se confirma del vso de la Iglesia, en la qual la dispensacion de los votos semejãtes siempre se pide a los Prelados de la Iglesia. La segunda parte es contra Syluestro, y parece que la tiene Sancto Thomas, y communmente la tienen los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en todas las demas cosas, sacado el vso matrimonial, la muger esta subjeta al varon, el varon es superior: luego puede irritar los tales votos.

Cap. pl ãcet de con uersi. con iugat.

Sylu. ver. votum. 5 §. 1. D. Thom. in 2.2 q.88 ar.8. ad 3.

Decimasexta conclusion. La muger no puede irritar voto ninguno del marido. Esta conclusion es contra algunos hombres doctos, que enseñan, que la muger puede irritar el voto, que hizo el marido de no pedir el debito conjugal, y otros votos que redunden en detrimento de la muger, como el voto de alguna larga peregrinacion. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque la muger no es superior al varon: luego no puede irritar los votos, que hizo el varon. Esto se confirma del vso vniuersal de la Iglesia.

Decimaseptima conclusion. Pedir el debito conjugal en dias de fiesta, o en tiempo consagrado a Dios no es pecado mortal. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos. La razon es, porque el ser en dia de fiesta, o en dia sagrado no es circunstancia que cause malicia en semejante obra: luego no es pecado mortal.

Decimaoctaua cõclusion. El casado esta obligada a pagar el debito conjugal en qualquier dia de fiesta, o en tiempo sagrado q̃ se le pida. Esto enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado articulo septimo. La razon es, porque el casado siempre tiene poder sobre el cuerpo del otro casado: Y aduierte Sancto Thomas que esto se ha de entender, guardando la deuida honestidad del lugar. Porque no se ha de pagar el debito conjugal luego que se pide pidiendose en publico. Tambien la ha de aduertir, que si vno pidiesse el debito conjugal proximamente a la comunion, pecaria venialmente. La razon es, porque el vso matrimonial distrahe para recebir tan alto sacramento.

D. Tho in add q 64 art. 5. & 6.

La duda es, si el lugar sagrado impide el pagar el debito conjugal, o el pedirle. La razon de dudar es, porque es sacrilegio el violar el lugar sagrado: y con el vso matrimonial queda violado el lugar sagrado: luego es pecado. Cayetano tiene, que es malo, y ilicito, Syluestro enseña, que algunos Canonistas tienen la sentencia de Cayetano.

Cai. ver. debitum coniuga. Sylu verbo consecratio. 2. §. 5. Ca. si ecclesia, de consecra. eccles. si ue altaris

Digo lo primero. El que pide el debito conjugal en el lugar sagrado, sin auer gran necessidad peca mortalmente. Prueuase del derecho, en el qual se determina, que qualquiera derramien-

mamiento de ſimiente en lugar ſagrado es cauſa de la violacion de la Igleſia. Pero aduiertaſe, que eſto ſe entiede de la Igleſia. Porque ſi vuieſſe alguna coſa cerca de la miſma Igleſia, en la qual moran los caſados, licito ſera.

Digo lo ſegundo, que ſi los caſados eſtan en la Igleſia como en ſu caſa por neceſsidad, no es ilicito pedir, y pagar el debito conjugal. Eſto enſeña Syluestro. La razon es, porque el derecho humano no obliga quando ay grande neceſsidad: y en el tal caſo auria grãde neceſsidad por el peligro de la incontinencia, como es coſa notoria: luego licito ſera.

Syl. ver. coniugati. 3.

A la razon de dudarſe reſponde, que aunque quede violado, no ſe ſigue de aí, que pecá mortalmente. Lo ſegundo ſe puede dezir, que en el tal caſo no queda violado el lugar ſagrado por la neceſsidad que ay.

Cap. XXXII. de la bigamia.

PRimera concluſion. Tener muchas mugeres es contra la ley natural. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los Doctores cõ el Maeſtro. La razon es, porque ſeria gran detrimento de la criatura. Y eſta concluſion parece, que enſeñan Innocencio. III. quien quiſiere ver mas largamente eſta diſpoſicion vea en mi tratado de matrimonio, en el articulo citado, y en el articulo ſegundo, de lo qual ſe ſigue bien claramente, que el Summo Pontifice no puede diſpenſar en que vn hombre tenga muchas mugeres: porque eſto es contra derecho natural. Y lo miſmo es en lo que toca a tener vna muger muchos varones.

D. Tho. in add. q. 65 ar. 1. Magiſt. in 4. d. 33. Cap. Gandemus, de diuo.

Segunda concluſion. Por la bigamia ſe incurre irregularidad. De ſuerte, que ſi vno ſe caſa ſucceſsiuamente con dos mugeres es irregular. Eſta concluſion enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y el Maeſtro, y le ſiguen todos los Doctores, y tienen la Syluestro, y Nauarro. Prueuaſe eſta concluſion, porque anſi eſta determinado en derecho, en el titulo de bigamis non ordinandis en las decretales, y en el ſexto. La razon es, porque la perfecta razon de ſacramento de matrimonio pide, que ſea entre vn hombre, y vna muger: lo qual quita la bigamia.

D. Tho. in addit. q. 66. ar. 1. & 2. M. in 4. diſt. 27. & 29 Syl. ver. biga. Nauarr. in Man. ca. 27. n. 195 Diffinit. irregularitas bigamiæ, c. irregularitas eſt defectus ſacramenti conſummati matrimonij contracti.

Tercera concluſion: para declaracion de todo eſto. La irregularidad de bigamia es vna irregularidad, que ſe contrae por defecto del ſacramento de matrimonio conſumado. Eſta difinicion tiene neceſsidad de declararſe. El genero de la tal difinicion es irregularidad, que es vn impedimento para ordenarſe. La diferencia es, lo que reſta: porque eſta irregularidad ſe diferẽcia de todas las demas, en lo que ſe dize en la ſegunda parte. La razon que mouio a los Pontifices a poner ſemejante irregularidad, es porq̃ no es coſa decente ordenar de ſacerdote, o de otra orden al que cometio defecto en el ſacramento del matrimonio.

Quarta concluſion. La irregularidad de bigamia, y otra qualquiera irregularidad no ſe incurre, ſino en los caſos expreſſados en derecho. Eſta concluſion determina expreſſamente Bonifacio viij. La razon es, porque la irregularidad es coſa odioſa, luego no ſe ha de eſtender, ſino reſtringir a los caſos expreſſados en derecho. Eſto ſe confirma porque la irregularidad, no es otra coſa, ſino vn impedimẽto pueſto por derecho: luego quando el derecho no declara, que ſe incurre en irregularidad, no ſe incurre.

Capit. is qui. de ſẽtent. excõmunicat. in 6.

Quinta concluſion. La irregularidad de bigamia jamas ſe incurre por el defecto de matrimonio rato, ſino tan ſolamente del matrimonio cõſumado. De ſuerte, que ſi vn hombre ſe caſa cõ dos mugeres, de ſuerte, que ſea matrimonio rato, ſino es conſumado, no es bigamo, ni irregular, antes aunque ſe caſe con muchas mugeres nunca es irregular, y bigamo, ſino es, que conſume el matrimonio con dos. Lo miſmo es, ſi vn hombre ſe caſa con vna muger viuda, no es irregular, ſi la tal muger eſta donzella, de ſuerte, que el primer matrimonio no fue valido. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores Theologos, y Iuriſtas contra el Maeſtro de las ſentencias, que tiene lo contrario. Prueuaſe eſta concluſion, porque aſsi lo determino Innocẽcio. III. La razon deſte author, y Pontifice es cõ uenientiſsima, porque la irregularidad de bigamia ſe incurre por el defecto de matrimonio, y deſte ſacramento, y es aſsi, que eſte defecto no ſe comete, ſino es que el matrimonio eſte conſumado, por la culpa carnal, como lo dizen todos los Doctores: luego en el tal caſo no ſe incurre irregularidad. El que quiſiere ver eſta cõcluſion declarada mas extentamente, vea mi tratado de matrimonio.

Magi. in 4. d. 27. Ca. debitũ. de bigamis.

Pag. 66.

Sexta concluſion. Tres maneras ay de irregularidad de bigamia. La primera es que llaman los Doctores verdadera, o conforme a mejor parecer ſe ha de llamar formal, y expreſſa. La ſegũda es interpretatiua, y virtual. La tercera ſimilitudinaria, y aparente. Eſta tercera manera de irregularidad no es verdadera, ſino que ſe preſume. La interpretatiua es verdadera y formal. Expreſſa bigamia es, como quando vno ſe caſo legitimamente con dos mugeres, y conſumo matrimonio. Y eſta ſe llama formal, y expreſſa bigamia, porque en ella ſe hallã dos mugeres, dos matrimonios, y dos copulas carnales, de tal ſuerte, que ſe deſcubre manifeſtamente el defecto del ſacramento del matrimonio. Deſta irregularidad hablan los derechos, y los Doctores, quãdo tratan del impedimento para las ordenes, y para el vſo dellas. Bigamia interpretatiua, y virtual, es aquella, en la qual ſe halla defecto del ſacramento del matrimonio, ſin que aya ſegundo matrimonio, a lo menos de parte de aquel, que es bigamo. Deſta irregularidad ay tres exemplos. El primer exemplo es de aquel, que incurre bigamia por auerſe caſado la primera vez cõ viuda, la qual auia tenido copula carnal con el primer marido. El ſegundo exemplo es, quando vno incurre eſta irregularidad, por auerſe caſado, y conſumado matrimonio la primera vez con

con alguna muger, que auia tenido copula primero con qualquier otro varon, de suerte, que no era donzella, quando se casó con ella. El tercero exemplo es en la irregularidad que incurre el varon, que se casó con vna muger donzella, y que auiendo ella cometido adulterio, tuuo despues copula con ella. De suerte, que si vn hombre se casó con vna donzella, y ella cometio adulterio, y el despues tuuo copula carnal con ella, este tal es irregular. El primer exẽplo esta expresso en el derecho. El segundo exemplo se refiere en los derechos citados, y en otros.

Acerca deste exemplo segundo, ay vna dificultad, si es irregular el varon, que se casó con vna muger que no era donzella, y consumó el matrimonio con ella, pero auiala corrompido el mismo. La razon de dudar es, porque este tal en realidad de verdad se casa con muger corrupta: luego incurre irregularidad.

A esta dificultad se responde, que este tal en realidad de verdad no es irregular. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas, aunque algunos dellos han querido dezir lo contrario. La razon es: porque la tal muger, significadora de la Iglesia, en realidad de verdad no diuidio su carne en muchos hombres: porque tan solamente tuuo copula carnal cõ aquel con quien se casó. De lo qual se responde a la razon de dudar. La contraria sentencia podria tener alguna probabilidad, diziendo, que la tal muger, aunque no tuuo copula carnal, sino con vno tan solamente, y ansi no diuidio su carne en muchos, pero cõ todo esso de talmanera se vuo, como si la vuiera diuidido en muchos: porque la copula q̃ tuuo antes del matrimonio no fue como con proprio marido, sino con ageno, como en realidad de verdad lo era entonces, y la copula que tuuo despues fue como con proprio marido, y ansi diuidio su carne en muchos hablando formalmente.

Cano. si quis viduã. 2. d. 24. & ca. debitũ de bigamis. Can. qui in aliquo d. 51. ca. no præcipimus, d. 34.

El tercer exemplo se refiere tambien en el derecho. La razon, porque en el segundo, y tercer exemplo se incurre irregularidad por defecto de la significacion del sacramento: porque la tal muger diuidio su carne en muchos, lo qual es causa de irregularidad, porque el tal matrimonio no tiene entera significacion de la conjuncion de Christo con la Iglesia: la qual tan solamente tiene vn esposo que es Christo.

Cano. si cuius, & can. si laici, d. 24.

La dificultad es, que es la razon, porque se incurre irregularidad en el segundo y tercer exẽplo, y no se incurre quando vn hombre, que no esta virgen se casa con vna donzella, o despues del adulterio, que el cometio tiene copula con su propria muger. La razon de dudar es, porque parece, que es la misma razon en aquellos casos y en este.

A esta dificultad se responde, que no es la misma razon. La diferencia es, porque aunque es verdad, que de parte del varon se requiere vnidad en el sacramento del matrimonio, pero basta, que tan solamente se aya casado vna vez, y no es necessario, que sea virgen: pero de parte de la muger se requiere que sea virgen, para significar la vnidad de la Iglesia. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio, en el qual se declara todo esto muy extensamente. Bigamia similitudinaria es aquella, que procura en quanto es posible imitar la verdadera bigamia: y ansi no es otra cosa que vna imagen de bigamia, y en la tal en realidad de verdad no se halla defecto de sacramento, aunque es verdad, que por fuerça, y virtud del derecho positiuo produze los mismos efectos, que la bigamia. Desto ay tres exemplos en aquel, que juntamente tiene dos mugeres, vna conforme a derecho, y otra de hecho, aunque no es verdadera muger. Como quando vno esta casado legitimamente, y conforme a derecho con vna muger, y con otra esta casado en lo exterior, pero no conforme a derecho. De suerte que pretendio casarse vna vez o dos, y el matrimonio no fue valido por algun impedimento. El segundo exemplo es en aquel que sucessiuamente casó con dos mugeres, la vna segun derecho, y conforme a derecho, y la otra de hecho, y no conforme a derecho, o ambas a dos de hecho, y no conforme a derecho. El tercer exemplo es de aquel, que teniendo voto solemne de religion, o de orden sacro pretendio casarse, y consumar el matrimonio. El primer exemplo, y el segundo se hallan en el derecho, en el cap. nuptiæ, De bigam. El tercer exemplo, quanto al voto de los ordenados de orden sacro, se halla en el derecho, en el capitulo vltimo en el mismo titulo, y quanto a la profession de los religiosos se halla determinado en el derecho. Este derecho restringen todos los Doctores al religioso, que atento casarse, como se explica muy a la larga en mi tratado de matrimonio.

Trast. de matrim. p. 603.

Ca. quotquot. 27. q. 1. Trast. de matrim. pa. 664.

Acerca destos exemplos de la bigamia interpretatiua ay vna duda, si aquel, que se casó con viuda, o con muger que no estaua donzella, o llego, y tuuo copula con su propria muger despues de auer sido ella adultera, si es bigamo teniendo ignorancia inuencible destas cosas. La razon de dudar es, porque la tal bigamia no es pena puesta por culpa: luego aunque el varon tenga ignorancia inuencible incurre bigamia.

Digo lo primero, que si el tal hombre lo haze a sabiendas sin duda alguna incurre la irregularidad de bigamia. Esta es comun entencia de todos los Doctores, y consta manifiestamente de los derechos ya citados. Esto tiene verdad, aunque sea assi, que el juez conforme a derecho le fuerçe a casarle cõ ella. Esto enseñan los mas Theologos, y Iuristas, particularmente Sãcto Thomas. Verdad es que lo contrario desto no carece de alguna probabilidad, conforme a la doctrina de Sancto Thomas en el mismo lugar. Digo lo segundo, que si tuuo ignorancia vincible o crassa, es irregular. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es clara, porq̃ quando vna cosa se haze con ignorancia vincible, y crassa es como haziendola a sabiendas: y si lo hiziera a sabiendas se incurria la irregularidad de bigamia: luego lo mismo es haziendolo con ignorancia vincible, y crassa.

D. Tho. in 4. d. 27. q. 1. ar. 1. quæstiũ. 3. ad 3. & 4.

Digo

Digo lo tercero, que si tuuo ignorancia inuincible no incurre irregularidad de bigamia. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque la irregularidad es vna manera de inhabilidad, y es cosa odiosa en el derecho: luego ha se de restringir a los casos, que se hazen a sabiendas: y no se ha de estender. Esto se confirma, porque la irregularidad de bigamia se incurre por obra humana, y voluntaria: y en el tal caso no es obra volútaria respecto de aquello, que ignora con ignorancia inuincible: porque la ignorancia inuincible causa inuolútario, como se dize en la prima segunda: luego no se incurre irregularidad.

1.2. q. 6.

A la razon de dudar se responde, que aunque la irregularidad de bigamia no sea pena, que se ponga por culpa, pero es cosa odiosa, y es inhabilidad, y assi no se incurre quando ay ignorancia inuincible: particularmente entóces la obra no es voluntaria.

Septima conclusion, que se sigue de lo dicho en toda la passada, no incurre en esta irregularidad el que tiene muchas mancebas, sino se ha casado con ellas de hecho, o de derecho, aunque las aya conocido estando casado cõ vna sola virgen. Esto enseñan todos los Doctores. Prueua se del derecho. Lo segundo se prueua con razon, porque el tal no comete defecto de sacramento de matrimonio, pues no esta casado con las tales: luego no incurre irregularidad.

Cap vlt. de biga.

De aqui se sigue, que no incurre esta irregularidad aquel, que se caso con vna donzella virgen, que estaua desposada por palabras de futuro con otro, ni el que se caso con muchas virgines, sino tuuo copula carnal mas que con vna. Esto enseña Nauarro. La razon es clara, porque este tal no cometio defecto de sacramento.

Naua. in Man. ca. 27. n. 195

De lo qual se sigue, que el que caso con vna muger chocarrera, o esclaua, o publica representante de farsas no incurre la irregularidad de bigamia, si en hecho de verdad estaua donzella: porque en el tal caso no se comete defecto de sacramento de matrimonio, como consta de lo dicho. Verdad es, que este tal despues de muerta la muger no se puede ordenar, como se determina en el derecho. La dificultad es, si incurrio irregularidad de bigamia el que se caso con vna muger corrupta, y tuuo copula carnal con ella despues que el estaua fuera de juyzio. La razon de dudar es, porque aquella no es obra humana, y voluntaria: luego no puede incurrir irregularidad por la tal obra. Esto se confirma, porque el que mata a vn hombre estando el fuera de juyzio, no incurre irregularidad, sino precedio voluntad ninguna: luego lo mismo se ha de dezir en este caso.

Ca. si quis viduã. 2, 24. dist.

En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez absolutamente enseña, que este tal es bigamo, y irregular. La razon es, porque este verdaderamente consumo el matrimonio. Lo qual se prueua porque si el tal boluiesse a su juyzio podria passar a la religion: luego casose y consumo el matrimonio cõ viuda, y por consiguiẽte es irregular y bigamo. Esta sentencia assi absolutamente no parece verdadera, por las razones hechas al principio, que tiene grande fuerza. Por lo qual se ha de responder de otra manera.

Ma. Ro. en la suma capi. 157, con. 3.

Digo lo primero, que si la consumacion del matrimonio fue voluntaria en si, en su causa, en el tal caso incurre irregularidad, y verdaderamẽte es bigamo: porque en el tal caso voluntariamente comete defecto de sacramento de matrimonio: luego es irregular. Y en el tal caso tiene verdad la sentencia del Padre Manuel Rodriguez. Puede ser voluntaria la consumacion del matrimonio virtualmente, aunque el este fuera de juyzio, si precedio alguna voluntad en virtud de la qual se siguio la tal copula. Como la polucion que se tiene en sueños puede ser voluntaria por la voluntad, que precedio estando en vigilia.

Digo lo segundo, que si la consumacion del matrimonio en ninguna manera fue voluntaria, no me parece, que incurrio irregularidad de bigamia, por aquella obra que en ninguna manera es obra humana. Esto conuencen las razones hechas al principio. Y a la razon del Padre Fray Manuel Rodriguez se responde facilmente, que para ser el matrimonio consumado basta que se hagan vna misma carne, aunque la copula no sea voluntaria. Pero para incurrir irregularidad es necessario, q̃ la obra, por la qual se incurre sea humana, y voluntaria. Porque la irregularidad, aunque no siempre es pena, pero es impedimento, e inhabilidad del derecho para recebir las ordenes y ministrar en ellas. Y pudo muy bien acontecer, que el que se caso con muger corrupta tuuiesse proposito de no tener copula con ella, sino passarse a la religion: y estando fuera de juyzio tuuo la copula sin que precediesse voluntad. Verdad es, que los que se casan regularmente tienen proposito de consumar el matrimonio.

Octaua conclusion. La irregularidad de bigamia no se deshaze, ni quita por el baptismo. De manera, que si vno antes del baptismo se auia casado con dos mugeres, y consumado el matrimonio, despues del baptismo sin otra dispensacion, no se puede ordenar. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y otros muchos Doctores, y es comun sentencia entre ellos. De lo qual se ha de ver mi tratado de matrimonio, en el lugar citado de Sancto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque el baptismo tiene fuerça, y virtud de quitar los pecados, pero no tiene fuerça y virtud de deshazer los matrimonios: luego no tiene fuerça, y virtud de quitar el numero de la mugeres.

D. Th. in adait. q. 66. ar. 4. Canon. si quis viduam. d. 32. cano. deinde di stinct. 26.

Nona cõclusion. Cosa certissima es, que el Papa puede dispensar en la irregularidad de bigamia. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo quinto. La razon es clara, porque la irregularidad de bigamia es impedimento de derecho positiuo, como es cosa notoria: luego el Papa puede dispẽsar en la tal irregularidad: porque el Papa tiene poder sobre todo el derecho positiuo.

Deci-

Decima concluſion. Solo el Summo Pontifice puede diſpenſar en la bigamia formal, o interpretatiua. De ſuerte, que el Obiſpo no puede diſpenſar. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos y Iuriſtas. Conforme a eſta ſentencia ſolo el Papa puede diſpenſar con el tal bigamo, para que reciba ordenes, o para que miniſtre en las recibidas. Lo miſmo es en los caſos de la bigamia ſimilitudinaria, y en todos los caſos de bigamia, ſino es en los que pulieremos en la ſiguiente concluſion. Eſto determina Couarruuias, y Nauarro.

Couar. in Clemẽ. ſi furioſ. 1. p. c. 2. Nauarro in Man. ca. 27 n. 197 D. Tho in 4. d. 27. q. 3. ar. 3. Naua. in Man. ca. 27. n. 197 Syl. ver. bigamia, q. 6.

Vndecima concluſion. El Obiſpo puede diſpenſar con qualquier irregular de bigamia, para que pueda adminiſtrar en las ordenes menores ya recibidas, y para que puedan ſer ordenados de ordenes menores. Eſta concluſion tiene dos partes. La primera parte es contra algunos Iuriſtas, pero es comun ſentencia de los Doctores con Sancto Thomas. La ſegunda parte es contra Nauarro, pero tienela Sancto Thomas en el lugar alegado, y Syluestro. Y eſta ſentencia es mas probable, y ſe puede ſeguir, ſin eſcrupulo ninguno.

Ca. 1. qui clerici, vel voue tes.

Duodecima cõcluſion. El Obiſpo puede diſpenſar con aquel, que eſtando ordenado de ordenes mayores atentò caſarſe con vna donzella y puede diſpenſar para que miniſtre no ſolamẽte en las ordenes recebidas, ſino tambien para que ſe ordene de las que le faltan. Eſta concluſion tienen todos los Theologos, y Iuriſtas en el lugar citado. Prueuaſe del derecho, que determina eſto. Aduiertaſe, que conforme a eſta doctrina deſtas vltimas concluſiones los Prelados de las religiones, aunque ſean de los muy ſuperiores no pueden diſpenſar en la irregularidad de bigamia: porque aunque tienen authoridad para diſpenſar en otras irregularidades, en ninguna manera la tienen para diſpenſar en eſta. Por lo qual no han de dar licencia a ſus ſubditos para que ſe ordenen de orden ſacro, quando en el ſiglo auian incurrido ſemejante irregularidad, han de acudir a ſu Santidad, por la diſpenſacion. Y eſta diſpenſacion concede el Papa con gran dificultad en la bigamia propria, y verdadera, pero en la ſimilitudinaria auiendo juſta cauſa diſpenſa, como lo determina Couarruuias, y Nauarro en el lugar citado. Verdad es que Enriquez tiene, que pueden los tales Prelados diſpenſar en la bigamia verdadera, porque los Padres Auguſtinos tienen vn priuilegio de ſu Santidad para eſte efecto, y alega el compendio, verbo, diſpẽſacion. §. 4. en el qual no ay tal priuilegio. Antes en el §. 12. ſe dize todo lo contrario. Verdad es, que podriã los tales Prelados diſpenſar en la bigamia ſimilitudinaria, que acõtece caſandoſe vno ocultamente, eſtando ordenado de orden ſacro, o auiendo hecho profeſsiõ en alguna religion aprouada. La razon es, porque Pio. V. dio vn priuilegio a los Prelados de las religiones, en el qual concede toda la authoridad, que el Concilio Tridentino concede a los Obiſpos. Eſte priuilegio deue de ſer a los Mẽdicantes. Y Nauarro en el lugar arriba alegado en el §. 7. enſeña, que los Obiſpos pueden diſpẽſar

Enriq. tom. 2. li. 12. de imped. matrim. ca. 6. n. 11.

en la tal irregularidad, pues es pena por razõ de culpa. Y es cierto, que en toda la irregularidad que prouiene de delito oculto, ſacada la de homicidio voluntario diſpenſa el Obiſpo, por el authoridad, que le dio el Concilio Tridentino luego tambien pueden diſpenſar los Prelados de las religiones dichas.

Con. Trid. ſeſſ. 24. de reform. cap. 6.

La dificultad es, ſi por virtud de la bula de la Cruzada puede el confeſſor quitar la tal irregularidad, que es pena por culpa.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, que ſegũ la ſentencia de los Theologos, que tienen que la irregularidad, que eſta pueſta en derecho por alguna culpa, y delito, es verdadera cenſura, y ſe puede abſoluer della, ſe ha de dezir, que la bigamia, que eſta pueſta por delito, la puede abſoluer el confeſſor por virtud de la bula de la Cruzada. De lo qual dixe yo muy extenſamente en la primera parte en la materia de cenſuras.

Nau. li. 1 conſil. ti. de bigamis, conſil. 1.

Vltimamente ſe ha de aduertir con Nauarro, que el clerigo ordenado de ordenes menores, caſandoſe no queda irregular, ni bigamo. La razon es, porque por recebir vno ordenes menores, no contrahe matrimonio eſpiritual con Chriſto, como lo contrahe el que eſta ordenado de ordenes mayores. Por lo qual ſi a eſte tal ſe muriеſſe la muger podria muy bien ordenarſe de ordenes mayores.

Cap. XXXIII. De la inſeperabilidad, y indiſſolubilidad del matrimonio.

PRimera cõcluſion. El matrimonio principalmente conſumado es indiſſoluble de ſu naturaleza, y es de derecho natural, que ſea vinculo perpetuo. Eſta concluſion tiene S. Thomas, y todos los Doctores con el, y particularmente lo trato yo en mi tratado de matrimonio, donde pongo muchas razones. Prueuaſe, porque el matrimonio lo ordena la naturaleza a la criança de la criatura, no ſolamente por algun tiempo determinado, ſino por toda la vida: y para eſte effecto es neceſſario que el matrimonio ſea vinculo perpetuo: luego el matrimonio de ſu naturaleza es vinculo perpetuo, y indiſſoluble.

D. Tho. in addit. q. 67.

Segunda concluſion. Hablando del matrimonio conſumado es temerario, y aun error enſeñar q̃ el tal matrimonio de ſu naturaleza es diſſoluble. Eſta concluſion ſe prueua muy a la larga en el tratado de matrimonio. Breuemente ſe prueua del Derecho, en el qual ſe determina eſta verdad, y de muchos lugares de la ſagrada Scriptura, y eſto da a entender el Concilio Tridentino. La razon es la que ſe hizo por la concluſiõ paſſada. La qual ſe confirma, porque ſi el matrimonio principalmente conſumado de ſu naturaleza fueſſe diſſoluble, ſeguiriaſe claramente, q̃ los contrayentes por ſu propria volũtad pudieſſen deshazer el matrimonio, principalmente cõ ſumado: lo qual en ninguna manera ſe deue admitir. Que eſto ſe ſiga conſta: porque todo cõtratõ que es diſſoluble de ſu naturaleza, ſe pue-

Tract. de matr. pa. 661. Cap. gaudemus de diuor. ca. 12. de voto, & voti redẽptione, in. 6.

de

de deshazer por la voluntad de los contrahentes.

Tract. de matr. pa. 664. Tercera conclusion. En la ley de gracia entre los fieles baptizados el matrimonio tiene mayor indissolubilidad por fuerça, y virtud de la misma ley de gracia. Esta conclusion se prueua muy a la larga en el tratado del matrimonio. Prueuase breuemente del Derecho, y del Concilio Florentino y Tridentino, adonde se determina esta verdad. La razon es, porque la gracia de la ley Euangelica no destruye la naturaleza, sino antes la pone en perfectiõ, y le da mas fuerça, luego si el matrimonio de su naturaleza es indissoluble, en la ley de gracia mas indissoluble es por fuerça y virtud de la misma gracia.

21. q. 2. c. placuit Con. Flo. decr. vn. Armeno. Con. Trid. sess. 24. doct. de sacra. matrim. & can. 5 & can. 7.

Pero sera bien declarar, en que consiste esta mayor indissolubilidad, que tiene por fuerça y virtud de la ley Euangelica. Para declarar esto se auia de aduertir, que en la ley Euangelica por institucion de Christo sobreuino la razon de Sacramento de la ley de gracia al matrimonio. De suerte, que antes no era sacramento, y agora es sacramento, que significa la estrechissima conjunction de Christo con la Iglesia, y juntamente de gracia. Por esta significacion tan alta por razon de ser sacramento el matrimonio viene a tener en la nueua ley vna mayor, y mas firme indissolubilidad. De lo qual mas extensamente en el tratado de matrimonio.

Tract. de matrim. p. 675.

Quarta conclusion. El Papa no puede dispensar en el matrimonio rato, y consumado, y lo contrario es error en la Fè. Esta conclusion es cõtra algunos Iuristas, que refiere Couarruuias, y contra cierto moderno Iurista, que en nuestros tiempos tiene la contraria sentencia. Nuestra conclusion tiene Couarruuias en el lugar citado, y la tienen communmente todos los Doctores Theologos, como Iuristas, particularmẽte el Maestro, y Syluestro, S. Antonino, Turrecremata, y Soto. Prueuase, porque el matrimonio consumado es indissoluble en la ley Euangelica, y esto es cierto segun la Fè. Y sacar de la regla vniuersal de la Fè alguna cosa sin suficiente testimonio, o razon, es error en la Fè, luego enseñar que el Papa puede dispensar en el matrimonio consumado es error en la Fè. Porque no ay suficiente testimonio, ni razon para dezir, que el tal matrimonio se puede deshazer, y dispensar.

Couar. 4. decret. p. 2. c. 7. n. 15. Magi. in 4. d. 27. Syl. v. diuortiũ. q. 4. Ante. 3. p. ti. 1. c. 21. §. 3. Turrecr. can. sunt qui. 27. q. 2. Sot. li. de iust. q. 2. ar. 5.

La dificultad es del matrimonio rato, y no cõsumado, si puede dispensar en el el Papa. La razon de dudar es, porque Alexandro III. en el capitulo, Ex publico de conuersio. coniug. expressamente enseña, que aquel testimonio de Christo Matthæi. 19. Quos Deus coniugit, homo nõ separet, del qual se colige la indissolubilidad del matrimonio que se ha de entender del matrimonio, rato, y consumado, luego el matrimonio, que tan solamente es rato puede dispensar en el el Papa. Esto se confirma, porq̃ el Papa ha dispensado muchas vezes en el matrimonio rato no consumado, como lo refieren muchos authores, particularmente S. Antonino, y Cayeta no dize, que en su tiempo dispenso el Papa en el tal matrimonio. Y Nauarro dize, que se hizierõ muchas dispensaciones por su peticion: luego el Papa puede dispẽsar en el tal matrimonio, porque el vso de la Iglesia declara grandemente el ser licito, o ilicito.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan que el Papa puede dispensar en el matrimonio rato, no consumado. Esto enseña la Glossa en el capitulo, Ex publico, y casi todos los Iuristas, y particularmente Nauarro. Y entre los Theologos casi todos los que no son de la escuela de Sãcto Thomas, y entre los discipulos deste Doctor, Cayetano: el qual enseña, que para dispensar en el matrimonio rato no consumado es suficientissima causa la discordia que ay entre dos casados, sin esperança de remedio, y con consentimiento dellos mismos.

Nauar. in Enchi. c. 2. nu. 21. Caiet. in opus. 17. quæstionũ. q. 25. & in resp. on. de artic. Parisiensi.

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, y casi cierto que el Summo Pontifice no puede dispensar en el matrimonio rato, aunque este consumado. Esta sentencia tienẽ todos los Doctores que citamos por la conclusion, y esta sentencia es de Sancto Thomas. Prueuase lo primero, porque como queda dicho en la conclusion el Papa no puede dispensar en el matrimonio rato y consumado: luego tampoco puede dispensar en el matrimonio rato: porque estos matrimonios son de la misma naturaleza, y de le misma suerte se dizen indissolubles, como se vee en aquel testimonio. Quos Deus coniunxit homo non separet, el qual no solamente habla del matrimonio rato y consumado, sino tambiẽ del rato. Lo segundo se prueua, porque el Summo Pontifice nunca dispẽso en tal matrimonio ni se auia oydo tal dispensacion en la Iglesia, hasta el tiempo de Martino V. con auer auido algunos matrimonios muy dificultosos, y trabajosos: luego se ha es, que no ay authoridad en la Iglesia para dispẽsar en el tal matrimonio. Quiẽ quisiere ver mas razones, vea el tratado de matrimonio.

D. Tho. in addit. q. 67.

A la razon de dudar por agora se respõde breuemente, q̃ aquel testimonio, Quos Deus coniũxit homo non separet, se ha de entender no solamente del matrimonio rato y consumado, sino tambien del rato. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, y el Maestro Cano. Y a lo que dize Alexandro se ha de responder, que Alexandro dize que se entiede aquel testimonio del matrimonio rato, y consumado: pero no dize que no se pueda tambien entender del matrimonio rato.

Sot. in 4. d. 27. q. 1 ar. 4. Cano lib. 3. de loc. ca. 4.

A la confirmacion se responde, que los mas Pontifices no han querido dispensar en el matrimonio rato. Tambien se puede dezir, que del hecho particular de los Põtifices no se colige eficaz argumento para dezir que es licito, porque muchas vezes los Summos Pontifices siguẽ sentencias de algunos Doctores.

Quinta conclusion. El matrimonio se deshaze quanto al vinculo quando se muere vno de los casados. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, y del consentimiento de todos los fieles. Porque todos ellos entienden, que el vinculo matrimonial se acaba, y deshaze por la muerte de vno de los casados. Lo segundo se prueua, porque por la muerte no queda vno de

los casados: luego deshazese el vinculo. Porq̃ en buena metaphysica, este vinculo no es otra cosa, sino vna relació, que ay entre dos: lo qual no puede auer muerto el vno. De suerte, que de aqui se sigue, que el que queda en el mundo se puede casar, y puede entrar en religion libremente: porque ya no queda el vinculo y lazo que antes tenia.

De lo qual se sigue, que la muger viuda, que se casa segunda vez, no incurre en pena alguna. Esto resuelue Couarruuias, y Gregorio Lopez, y Antonio Gabriel. Pruuase lo primero del Derecho capitulo final, de secund s nuptijs, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque esto no esta prohibido por alguna ley: luego la tal muger no incurre pena alguna.

Couar. in 4. 2. p. ca. 3. §. 9. nu. 4. Gregor. con. 7. tit. 12. p. 4. Anto. Gabr. l. 3. cõmũ opin. cõcl. 5. de secundis nuptijs, pag. 22. ca. ex publico de cõuer. cõiuga. D. Tho. in add. cap. 68. art. 1. Sot. in 4. d. 41. q. 1 ar. 4. Syl. v. de filijs legit. Couar. sup. 4. p. 2. c. 8 §. 1. & sequẽtib. in disp. citata.

Aduiertase, que como dizen estos Doctores, esto se ha de entender no respecto de las penas que le son puestas en fauor de sus hijos, casandose dentro del año despues de la muerte de su marido: porque estas penas quedan en su fuerça.

Capitulo XXXIIII. De los hijos ilegitimos.

PRimera conclusion. Los hijos que nacẽ y no de ligitimo matrimonio son ilegitimos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Particularmente Soto y Syluestro, y Couarruuias, y el Maestro. La razon es, porque los tales hijos son contra la ley: luego son ilegitimos.

La primera dificultad es, si los hijos que fueron cõcebidos y nacidos antes de ligitimo matrimonio, quedan ligitimos por el matrimonio siguiente. El exemplo es, si dos tuuieron copula carnal siendo solteros, y libres, de la qual copula tuuieron hijos, y despues casaronse. La dificultad es, si los tales hijos son ligitimos. La razon de dudar es, porque los tales son auidos cõtra la ley, como es cosa notoria: luego son ilegitimos, porque esta es la razon, porque no nacẽ conforme a la ley, sino contra la ley.

Cap. tãta qui filij sint legitimi.

A esta dificultad se ha de respõder, que estos tales en rigor son iligitimos, como lo conuence la razon: pero conforme a Derecho estos tales son tenidos por ligitimos, y se entienden en nombre de ligitimos: porque son hijos de casados, lo qual haze el Derecho en fauor del matrimonio. Estos tales heredan como si fueran ligitimos. Es en tanto grado verdad, que en los tribunales de España heredan, aunque el testamento y la institucion del vinculo diga que lo aya hijo ligitimo, y nacido de ligitimo matrimonio. Y assi hemos visto que se ha sentenciado muchas vezes en Valladolid, y en otros tribunales, en los quales se guarda mucha justicia. De lo qual se responde a la razon de dudar. De todo esto se ha de ver Syluestro verbo. *Filij legitimi, vel illegitimi*, que habla muy bien en la question 6. y alega a Panormitano, y a otros Autores vease la tercera dificultad siguiẽte, dõde se declara mas esto.

La segunda dificultad es, quando dos se casan con buena fe, y tienen impedimento dirimente el matrimonio, y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos. La dificultad es, si estos hijos son ligitimos. La razon de dudar es, porque en hecho de verdad los tales hijos son contra la ley: luego son iligitimos. Esto se confirma particularissimamente, quando los tales se casaron con ignorancia vincible, y crassa del impedimento del matrimonio, porque entonces no tuuieron buena fe: luego no son ligitimos, porque son contra la ley.

A esta dificultad digo lo primero, que si los tales se casaron con buena fe teniendo ignorancia inuincible del impedimento, los hijos que nacieron del tal matrimonio son ligitimos, auiendose casado in facie Ecclesiæ. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del segundo, y con el todos sus discipulos. La razon es, porque los tales hijos no son contra la ley, pues los padres no pecaron: luego no son ilegitimos. Por lo qual estos hijos pueden heredar, como si fueran nacidos de matrimonio ligitimo, y valido. Esto se determina en el derecho.

Digo lo segundo, que si ignoraron el impedimento con ignorancia afectada, los hijos que nacieron del tal matrimonio son ilegitimos. Esto enseña el Doctor Angelico en el lugar imediatamente citado. La razon es, porque la ignorancia afectada no escusa, sino antes acusa, y es como si supieran el impedimento, luego no son legitimos.

Ca. 21. qui filij sint legitimi. c. cũ inhibitio, de clandestina desponsatione.

Digo lo tercero, que si la ignorancia del impedimento es vincible y crassa, que los hijos q̃ nacen del tal matrimonio son ilegitimos. Esto parece que significan todos los Doctores. La razon es, porque la ignorancia vincible, y crassa no escusa, sino antes acusa, y con ella no ay buena fe: luego los hijos nacidos del tal matrimonio son ilegitimos y contra la ley. De lo qual muy facilmente se responde a la razon de dudar, y a la confirmacion.

La tercera dificultad es, para mayor declaracion de la primera si dos que son parientes dentro del quarto grado, o tienen otro impedimento dirimente tuuieron hijos, y despues alcançaron dispensacion y se casaron, si los tales hijos auidos antes del matrimonio son legitimos. La razon de dudar es, porque como queda dicho, por el siguiente matrimonio se hazen legitimos los hijos: luego son legitimos.

A esta dificultad se responde que en realidad de verdad son ilegitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado question septima, y por esta sentencia cita a otros Doctores. La razon es, porque al tiempo que se concibieron los tales hijos no podia auer matrimonio entre ellos pues tenian impedimento dirimente. Por lo qual lo dicho y resuelto en la primera dificultad se ha de entender quando podria auer matrimonio valido, y legitimo al tiempo que fueron engendrados. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Toda via queda dificultad si al tiempo q̃ tu-

uieron copula y fueron engendrados los hijos no podia auer matrimonio entre ellos por razon del impedimento dirimente, pero al tiempo que nacieron podria auer matrimonio entre ellos: porque tenian ya dispensacion, y estauan dispensados. La dificultad es, si estos tales hijos: por el siguiente matrimonio se hazen legitimos. La razon de dudar es, porque los tales hijos son contra la ley: luego son ilegitimos.

A esta duda se respõde, ser lo mas cierto, que estos tales por el siguiente matrimonio se hazẽ ligitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y por esta sentencia cita muchos Doctores, y dize, que es comun sentencia de los Canonistas en el Capitulo, tanta. La razon es, porque al tiempo que tuuieron los tales hijos, que fue al tiempo de nacer, no tenian impedimento, y podia auer matrimonio entre ellos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que los tales hijos eran ilegitimos, como conuence el argumento, pero hazense ligitimos por el matrimonio siguiente.

La quarta dificultad es, quando vno esta amãcebado cõ vna muger, y tiene hijos della, y despues se casa con otra muger, y muerta la tal muger, se casa con la manceba, que tuuo primero. La duda es, si los hijos de la tal manceba se hazen ligitimos por el matrimonio siguiente.

A esta dificultad se responde que los tales hijos por el matrimonio siguiente se hazen ligitimos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y cita a Bartolo, y Baldo. La razon es, porque el auer auido otro matrimonio de por medio, no impide el legitimarse los tales hijos por el siguiente matrimonio.

La quinta dificultad es, si marido y muger juntamente, y de consuno hizieron voto de cõtinencia, dando licencia el vno al otro, y despues fueron incontinentes, y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos. La dificultad es, si los tales hijos auidos de la tal copula seran ilegitimos. La razon de dudar es, porque aunque es verdad que los tales eran casados quanto a las cosas substanciales del matrimonio, pero quanto a la copula carnal estan como sino fueran casados: porque por auer hecho el voto de consuno, cedieron a su derecho, quanto a la copula: luego los tales hijos no son ligitimos.

F. Man. Rodri. in Sum.to. 4 cap. 50. concl. 6.

En esta dificultad, y por esta razon el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña: que estos tales hijos no solamente son iligitimos, sino espurios, y cita a Innocencio, y a Panormitano, y Hostiense.

A esta dificultad se responde que estos tales hijos no solamente no son espurios, pero ni ilegitimos, sino ligitimos, y q̃ pueden muy bien heredar, y lo contrario no tiene fundamento ninguno, ni en Theologia, ni en derecho. La razon es, porq̃ estos tales son nacidos de ligitimo matrimonio y de verdadero matrimonio, y porq̃ ayan cedido a su derecho, por auer hecho el voto de comun consentimiento, como es lo mas probable, no por esso dexã de ser marido y muger, ni por esso dexa de auer ligitimo matrimonio entre los tales: luego los hijos que nacẽ del tal matrimonio seran ligitimos.

Lo segũdo se prueua, porq̃ de otra suerte seguiriase, q̃ si dos estan ligitimamente casados y ambos a dos contraxeron impedimento de afinidad, por su propria culpa, y no obstante el ral impedimento tuuierõ copula, de la qual nacieron hijos, que los tales hijos no sean ligitimos, lo qual es cosa durissima, y contra razon. Que se siga es cosa notoria: porque como dize este Autor, estos tales aunque esten casados, en orden a la copula se han como sino estuuieran.

A la razõ de dudar se responde facilmente, q̃ aunque estan impedidos para tener copula carnal con todo esso son verdaderamẽte casados: y ansi los hijos auidos del tal matrimonio son ligitimos. Y los Doctores que cita el P. Fr. Manuel Rodriguez hablan quando dos de comun consentimiento hizieron voto solemne de continencia, como cõsta manifiestamente de la Doctrina comun de los Juristas, que ansi lo enseñan, y no hablan de los casados que juntamente hizieron voto simple de continencia: porque estos tales no estan tan impedidos como los q̃ se meten en religion y professan solemnemente. De lo qual se ha de ver Panormitano: el qual declara este punto muy bien, y lo mismo hazen otros Doctores Juristas, los quales tienen esta sentencia que seguimos, y la contraria yo no la tengo por probable.

La sexta dificultad es acerca de lo dicho inmediatamente, quando dos casados consumadõ el matrimonio de comun consentimiento hazen voto solemne, metiendose en religiõ, y professando, y despues se juntan y tienen copula carnal, de la qual nacen y proceden hijos. La dificultad es, si los tales hijos seran ligitimos, o iligitimos, o espurios. La razon de dudar es, porque como queda dicho en la duda passada los hijos que nacen del tal matrimonio, aũque ayã hecho voto de castidad de comun consentimiẽto son legitimos, porque queda la substãcia del matrimonio, aunque no queden cõ el derecho que tenian a la copula carnal, y lo mismo es en este caso: porque por professar solemnemente, no se deshaze la substancia del matrimonio, si lo auian consumado, y solo quedan priuados del derecho que tenian a la copula carnal: luego tambien en este caso seran hijos ligitimos.

Innoc. in c. dudum de cõuer. coniuga. Panor. in c. cbarissimi, n. 71. eodẽ tit. Hostiẽ. in Sum. de filijs presbyt. §. quis possit. Cap. 1. de filijs presbyt. in 6to tit. qui filij sint ligitimi.

A esta dificultad se responde que los tales hijos sin duda ninguna son iligitimos, y espurios. Esta conclusion enseñan Innocencio, Panormitano, y Hostiense, y otros muchos. Prueuase esta conclusion, lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad, como consta de muchos textos del mismo Derecho, que lo dize claro. La razon es clara, porque estos tales en realidad de verdad son hijos de verdaderos religiosos, como es cosa auerguada. Luego son hijos iligitimos y espurios. Esto se cõfirma, porq̃ en realidad de verdad los hijos de los Sacerdotes son espurios, y no son ligitimos, como es cosa cierta y auerguada: luego lo mismo sera y con mucha mas razon de los hijos de los

los tales religiosos: porque mas contra ley es el vso matrimonial que ay entre estos tales, que no el acto carnal, que tienen los sacerdotes.

A la razon de dudar se responde que ay grandissima diferencia entre el vn caso y el otro. Porque aunque es verdad que en el vn caso y en el otro queda la verdadera substancia del matrimonio, pero estan diferentemente impedidos quanto al vso del matrimonio. Porque quãdo el voto es solemne ay verdadera tradicion y verdaderamente los religiosos quedan entregados a la religion: lo qual no acontece quando el voto hecho de comun consentimiento es simple. De lo qual claramente se colige, ser mas graue pecado notablemente en el que hizo voto solemne: y assi estan mas impedidos los que hizieron voto solemne. Fuera desto los que hizieron voto simple de comun consentimiẽto, aunque parece que cedieron a su derecho, como lo tienen muchos Doctores, pero no tienẽ mas que esto. Pero los que professaron religion de comun consentimiento no solamente cedieron a su derecho (y esto es cierto entre los Doctores) sino tambien se entregaron a la religiõ, por la qual tradicion quedaron muy mas impedidos para la copula carnal, y para tener hijos carnales.

De la resolucion desta duda tambiẽ se sigue, que si la muger dio licencia al marido para que se ordenasse de orden sacro y hiziesse voto solemne de castidad, qual se haze en las ordenes mayores, votando ella continencia, si despues se juntarõ y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos, los tales hijos no son legitimos, sino espurios. Esto tienẽ todos los Doctores citados. Prueuase del Derecho en el qual se determina esta verdad. La razõ desto es la misma: porque estos tales ordenados de ordenes mayores, hazen voto solemne. Particularmente se ha de ver desto Panormitano en el capitulo literas, que habla muy bien en lo que toca a este caso. Verdad es que Panormitano cita algunos Doctores que tienen la contraria sentencia y dizen que los tales son legitimos, y assi lo tiene Paludano in 4. distinction 41. question 3. articulo 1. pero nuestra sentencia es la que se ha de seguir.

Cap. 1. de filiis, presbyter. ordinandis, & ca. literas, de filiis presbyt.

La septima dificultad es de aquellos que estã casados, y tienen ambos impedimento de afinidad, si los tales tienen copula de la qual proceden hijos, si los tales son legitimos, o ilegitimos. La razon de dudar es, porque los tales no tienen derecho para pedir el debito conjugal. De suerte que la copula entre los tales es muy ilicita, y incestuosa: luego los hijos, que nacen son contra ley, y son ilegitimos.

A esta duda se responde, que los tales hijos son legitimos. La razon es, porque los tales hijos son auidos de legitimo matrimonio.

A la razon de dudar se responde facilmente, que aunque la tal copula entre los casados sea pecado de incesto, con todo esso los hijos son conforme a la ley del matrimonio y de legitimo matrimonio. Para que los hijos sean ilegitimos no basta que la copula entre los casados sea pecado mortal. Porque algunas vezes la copula puede ser pecado mortal, y los hijos que nacen de la tal copula ser legitimos. De lo qual se sigue, que si vno de los contrahentes tiene voto, y pide el debito conjugal, aunque la copula sea ilicita, los hijos son legitimos.

La octaua dificultad es, de los niños q̃ echan a la puerta de la Iglesia, quando se ignoran sus padres, si los tales han de ser tenidos y reputados por legitimos, o por ilegitimos. La razon de dudar es, porque muchas vezes los padres, aunque son casados por la necessidad, que tienen echan los hijos a la puerta de la Iglesia: luego los tales no han de ser tenidos por ilegitimos, particularmente quãto a las ordenes. Esto se confirma, porque quanto a muchas cosas son tenidos por legitimos particularmente quanto a la limpieza, luego lo mismo sera quanto a ser legitimos, y poderse ordenar, porque es la misma razon.

La razon de dudar, por la contraria parte es, porque regular, y comunmente los tales niños son hijos de no casados. Porque los tales miran por su honor, y para mirar por el les es forçoso en alguna manera echar estos hijos a la puerta de la Iglesia. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que los tales niños no han de ser tenidos por legitimos. Esta sentencia tiene Mayolo, Paleoto, y Menochio. Salzedo enseña, que estos tales no deuẽ ser promouidos a las ordenes, sin dispensacion, por la sospecha que ay de su ilegitimidad: pero siendo ordenados no deuen ser priuados del vso de las ordenes. Esta sentencia sigue el Padre Fray Manuel Rodriguez. Conforme a esta sentencia ay gran duda, si estos tales son legitimos, o ilegitimos. Otros Doctores en contrario tienen que los tales niños en derecho no han de ser tenidos por ilegitimos por la razon hecha en contrario. Esta sentencia tienẽ muy graues Doctores, y entre ellos pienso que la tiene Iuan Anania y Butrio, y otros Iuristas.

Mayo. de irreg. c. 11. Paleo. de notbi, & spurij, c. 67. nu. 3. Menoc. de arb. li. 2. Gen. 4. casu. 396. Salze. in practica crim. 14. c. 35. Fr. Ma. Rod. in sum. tom. 1. ca. 161. Iuã. Anania. ca. dubũ, n. 21. Butrio. c. ducũ, nu. 2.

A esta duda mi parecer es, que ambas sentencias son bien probables, y se pueden seguir. Porque los Autores, y razones hechas por ambas sentencias son muy probables. Es buen consejo el que pone Salzedo, y el P. Fr. Manuel Rodriguez, pero no desata la dificultad. Porque la duda es, si los tales antes de ordenados han de ser tenidos por legitimos, o ilegitimos. A lo qual se ha de responder de lo dicho.

La nona dificultad es. Si los hijos, que nacen de los desposados por palabras de futuro son legitimos. El exemplo es, si dos se casaron por palabras de futuro no teniendo impedimento alguno, y tuuieron copula carnal, de la qual procedieron hijos, y el desposorio no llego a matrimonio, o porque se murio vno dellos, o ambos, o por otra semejante razon. La razon de dudar es, porque los tales hijos no son de legitimo matrimonio, y la copula carnal entre los tales fue pecado mortal, como es cosa cierta, y averiguada. Luẽgo los hijos, que nacieron de tal copula no son legitimos. En esta dificultad Panormitano en el Capitulo, per tuas, enseña,

que los tales hijos son legitimos, sino ay algun impedimento.

A esta dificultad digo lo primero, que si los desposorios se contraxeron in facie Ecclesiæ, y no vuo impedimento alguno para los tales desposorios, los hijos son legitimos. Esto enseña Sylvestro y ansi se ha de entender Panormitano. La razon es porque en el tal caso los hijos son de legitimo matrimonio, porque aũque es verdad, que en el tal caso no ay matrimonio cõpleto, y perfecto, pero ayle como en su principio. Esto se significa en el derecho.

Sylu. verbo legitimus.

Ca. ii qui desponsatibus, & matrimonijs.

Digo lo segundo, que si los desposorios fueron clandestinos, aunque no vuiesse impedimẽto ninguno, los hijos que nacen de la copula fornicaria son legitimos. Esto enseña Sylvestro en el lugar inmediatamente citado. La razon es, porque en el tal caso no ay verdadero matrimonio, ni se presume tal matrimonio. De lo qual se ha de ver la Glosa. Todo esto se ha de explicar mas extẽsamẽte en la dificultad siguiẽte. Pero aduiertase, que los hijos q̃ nacen de la copula, que vuo entre los desposados, se hazen legitimos por el matrimonio, q̃ se sigue. Porq̃ si el matrimonio tiene fuerça de legitimar los hijos auidos antes de los desposorios, mucho mas tendra fuerça de legitimar los hijos auidos en el tiempo de los desposorios.

C. Lator. qui filij sint legitimi.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho. La decima dificultad es, si los hijos auidos del matrimonio clandestino son ilegitimos. En esta dificultad se ha de suponer lo que diximos arriba, que matrimonio clandestino se toma de dos maneras. La primera es, por el matrimonio que se haze sin Parrocho, y testigos. La segunda manera es, quando se celebra el matrimonio delante de Parrocho y testigos, pero no precedieron las denunciaciones. En el primer sentido no ay dificultad ninguna. Despues del Concilio Tridentino, los hijos nacidos del tal matrimonio son ilegitimos porque conforme al Cócilio el tal matrimonio no es valido. Luego los hijos, que nacen de aquel matrimonio son ilegitimos. Toda la dificultad es, hablãdo del matrimonio en el segundo sentido. La razon de dudar es, porque el tal matrimonio, aunque es clandestino, es legitimo matrimonio; luego los hijos, que nacen de aquel matrimonio son legitimos. En contrario es, que los que contrahen ansi no se presumen, que son marido, y muger, como parece que se determina en derecho: luego los hijos que nacen deste matrimonio no se presume, que son legitimos.

Cap. lator qui filij sint legitimi. cor. quand bis qui filij sunt legitimi. Sylvest. v. filij legitimi, q. 8.

En esta dificultad la Glosa enseña, que sino ay impedimento ninguno despues de la aprouacion del matrimonio, sera legitimos, ora ayan nacido antes de la aprouacion del matrimonio, ora ayã nacido despues. Esta misma sentencia tiene Sylvestro, y alli refiere otros Doctores, y dize ser comun sentencia, porque la aprouacion da fuerça a lo que queda hecho.

A esta dificultad digo lo primero, que sino ay impedimento ninguno, entre los que se casan clandestinamente al modo dicho los hijos, que nacen del tal matrimonio sin duda son legitimos, particularmente despues del Cõcilio Tridentino. La razon es, porque sin duda el matrimonio es valido y legitimo: luego los hijos q̃ nacen son de legitimo matrimonio y por consiguiente son legitimos. En esto conuienen todos los Doctores. La dificultad mayor es, si los que se casaron clandestinamente en este sentido acontecieste que tuuiessen impedimento dirimente, si los hijos que naciessen deste matrimonio serian legitimos. Sylvestro en el lugar citado refiere varias, y diferentes sentencias de Iuristas, que ay tocantes a este punto.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ si los que se casaron clandestinamente, y tienẽ impedimẽto dirimente, hizieron suficiente diligencia para saber, si tenian impedimento, o no, de suerte que la ignorancia del impedimento, fuesse inuincible, los hijos q̃ nacieron del tal matrimonio son legitimos. La razon es, porq̃ como que da dicho arriba, quando el matrimonio se celebra con buena fe, y durante la buena fe tienen hijos, los tales hijos son legitimos, aunque aya impedimento dirimente. Puede muy bien acõtecer esto, quando dos se casan clandestinamente por alguna ocasion, que ay, y por otro camino hazen todas las diligencias possibles, moralmente hablando, para que no aya impedimẽto: en el tal caso la ignorancia es inuincible. Digo lo segundo, que si los que se casan clandestinamente no hizieron la diligencia necessaria, para saber si auia impedimẽto, o no, en el tal caso los hijos, q̃ naciessen del tal matrimonio no serian legitimos. La razon es, porq̃ en este caso no tiene ignorancia inuincible, ni buena fe: luego los hijos, q̃ nacen deste matrimonio, q̃ no es legitimo no son legitimos. Verdad es, q̃ todos los Doctores, y muy particularmẽte Sylvestro en el lugar citado enseñan, q̃ en el tal caso, quãdo se casan clandestinamẽte se ha de presumir, q̃ no hazen las diligẽcias necessarias para saber, si ay impedimento, y q̃ no se casan cõ buena fe, por lo qual se presumen los hijos ilegitimos, si no consta lo contrario. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de duda.

Todauia queda dificultad acerca desto, y de lo q̃ diximos arriba, si vno de los contrahentes, quãdo ay impedimẽto dirimẽte tuuiesse buena fe, y ignorancia inuincible del impedimẽto del matrimonio, y el otro tuuiesse mala fe, si los hijos que naciesen del tal matrimonio serian legitimos: porque parece que no ay mas razõ, para que sean legitimos, que ilegitimos.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ los hijos, que nacierõ del tal matrimonio son legitimos: esta sentencia tiene Panormitano en el capitulo, literas, y cita otros Doctores. La razon es, porq̃ la buena fe del vno tiene tanta fuerça, q̃ es bastante para que los hijos sean legitimos.

La vndecima dificultad es, si al tiẽpo q̃ la muger casada concibio algũ hijo, se sabe ciertamẽte, q̃ fue adultera, si el hijo nacido sera legitimo. La razon de dudar es, porque parece, que el tal no fue nacido de legitimo matrimonio, sino de adulterio. Luego el tal hijo no es legitimo.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ si al tiempo

po que concibio el hijo cohabitaua juntamente con su marido, el hijo que nacio es legitimo. *Panor. c. trãsmiss. capit. pertuas qui fili sint legitimi.* Esta sentencia tiene Panormitano, y Syluestro. La razon es, porque en el tal caso aunque puede ser hijo del marido, y del adultero, en fauor del hijo se presume ser del marido y ser legitimo.

Syluest. v. de filijslegitimis, & c. q. 10.

Digo lo segundo, que sino cohabitan juntamente, el marido y la muger, en el tal caso el hijo, que nacio no sera legitimo. La razon es, porque en el tal caso moralmente hablando, es cosa cierta, y aueriguada que el tal es nacido de adulterio: luego es cosa cierta y aueriguada, q̃ es ilegitimo. Y anssi se responde a la razon de dudar. Muchas mas cosas tocantes a esto, se declaran en lo siguiente.

La segunda conclusion. Los ilegitimos son irregulares. De suerte, que estos tales no se pueden ordenar: y si se ordenan aunque queden ordenados pecan mortalmente, y grauissimamente. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente, Syluestro, y Rebufo. *Sylu. ver. de illegitimis filiis Reb. in tra. benefi. sup. de dispe. super defe. nata. fol. 407.* Prueuase esta conclusiõ del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque la dignidad sacerdotal es muy grande y muy alta: luego conuenientissima cosa fue, que la tal dignidad no se diesse a gente vil, quales son los tales, y que el derecho los hiziesse irregulares. Pero aduiertase, que son irregulares de suerte que no pueden recebir las ordenes, ni vsar de ellas.

La primera dificultad es, de algunos ilegitimos, cuyo defecto no se sabe, sino que es occulto si estos serian irregulares. La razon de dudar es, porque parece, que no estan ellos obligados a descubrir su defecto.

A esta dificultad se responde que aunque el tal defecto sea muy occulto, son irregulares, y no se pueden ordenar. Esto enseña Nauarro, y otros Doctores. *Naua. in Man. ca. 27. n. 201* La razon es, porque el derecho haze a los tales irregulares, y no tiene excepciõ ninguna: luego no se han de exceptar aquellos, cuyo defecto es occulto. Nauarro dize, que este caso puede acontecer, quando alguno que es ilegitimo nacido de adulterio viue en casa de su padre, que es casado, como si fuera hijo de legitimo matrimonio.

A la razon de dudar se responde facilmente, que este tal no se infama, porque puede tomar otra manera de viuir, y no es necessario que sea clerigo.

La segunda dificultad es, quando los tales se ordenan por ignorancia, que se ha de hazer en el tal caso, si han de ministrar en las ordenes recibidas.

En esta dificultad Syluestro en el lugar citado en la question primera cita a Hostiense, que dize muchas cosas acerca desta dificultad.

Digo lo primero, que si la ignorancia es inuincible, de suerte que se ordeno con buena fe, el que le ordeno, y el que se ordeno no pecaron mortalmente, y en realidad de verdad queda ordenado. *Ca. finali de tẽpor. ordina.* Esta sentencia tiene Syluestro, y Hostiense. Prueuase lo primero del derecho en el qual se determina esto. La razon es clara, porq̃ como dizen comunmente los Theologos, la ignorancia inuincible escusa del pecado.

Digo lo segundo, que si la ignorancia es culpable en el ordenado, y en el que le ordena es pecado mortal. Esto tienẽ todos los Doctores. La razon es clara: porque la ignorancia culpable no escusa sino antes acusa.

Digo lo tercero, que el tal assi ordenado cõ ignorancia no puede iniustamente ministrar en las ordenes, que recibio. La razon es, porque aũque es verdad, que recibio verdaderas ordenes: pero es irregular, por ser ilegitimo: luego no puede ministrar en las ordenes que recibio. Pero aduiertase, que con el que se ordeno con ignorancia inuincible, por auerse ordenado sin culpa se ha de dispensar mas facilmente: anssi para ministrar en las ordenes recibidas, como tãbien para que se ordene de las demas ordenes, q̃ le faltan. Esto enseña Syluestro en el lugar citado. Puede muy bien acontecer, que vno tenga ignorancia inuincible, quanto a lo que toca a este punto, porque puede hazer su diligencia para entender, si es legitimo, o no. Y si hecha su diligencia moral halla, que es legitimo, no lo fiẽdo este tal tiene ignorancia inuincible.

La tercera dificultad es quãdo vno tiene duda razonable por ambas partes, si es legitimo, o no de suerte, que hecha suficiente diligencia, por todas partes, no se puede descubrir si es legitimo, o no es legitimo. En este caso es la dificultad, si el tal se ha de tener por legitimo, de suerte que se pueda ordenar. La razon de dudar es, porque los niños, que echan a la puerta de la Iglesia segun probable sentencia, son tenidos por legitimos, y no son irregulares, sino que se pueden ordenar. Y con todo esso ay duda, si son legitimos, o no. Luego en nuestro caso sera lo mismo, porque es la misma razon. Esto se confirma, porque en caso de duda mejor es la condition del que posee: y en este caso ay duda, como lo suponemos, y parece que el posee: luego no es irregular.

A esta duda digo lo primero, que el tal en el foro exterior no ha de ser tenido por irregular: de suerte, que si se ordenasse, el juez Eclesiastico no le podria castigar, y lo mismo es, si ministra en las ordenes recibidas. La razon es porque en caso de duda el juez ha de fauorecer al reo y los testimonios contra el tal en el foro exterior han de ser mas claros, que la luz del medio dia, como se dize en el Derecho: luego en caso de duda, no le pueden condenar por irregular. Esto se confirma, porque quando ay duda, si vno esta descomulgado, el juez en el foro exterior no le puede condenar por descomulgado, como lo enseñan todos los Doctores: luego lo mismo sera de lo que toca a la irregularidad porque parece ser la misma razon.

Digo lo segundo, que en el foro de la conciencia este tal se ha de tener por irregular, y no se puede ordenar ni ministrar en las ordenes recibidas. La razon es, porque en caso de duda, si es irregular, o no, se pone a peligro de ordenarse mal y con mala conciencia: luego no es licito hazerlo. Esto se confirma, porque con duda ra-

zonable, si es pecado o no, no es licito hazer otra qualquiera cosa: luego lo mismo sera en este caso. Lo segũdo, porque si vno tuuiesse duda razonable, si esta descomulgado, no seria licito, ordenarse, durando aquella duda: luego lo mismo sera, quando duda, si es irregular, porque es la misma razon.

Lo tercero, porque en caso de duda, en no se ordenar no ay peligro ninguno, y en ordenarse se pone a peligro de ordenarse, estando irregular: luego no se deue ordenar, porque en caso de duda se ha de hazer lo que tiene menos peligro, o lo que tiene ningun peligro. Regla es general, que en lo que toca a descomunion, o irregularidad en auiendo duda razonable en el foro exterior se ha de tener por no descomulgado, ni irregular, y en el foro de la conciencia se ha de tener por descomulgado, y irregular.

A la razon de dudar se responde, que segun aquella sentencia de los tales echados a la puerta de la Iglesia, no se duda, si son legitimos o no, porque en derecho se tienen por legitimos. Pero en nuestro caso procede la dificultad, quãdo realmente se duda, si son ligitimos, o no.

A la confirmacion se responde, que el tal, que tiene esta duda en realidad de verdad no tiene possession en orden a las ordenes. Todauia que da dificultad, si la duda naciesse despues de ordenado, si seria licito ministrar en las ordenes que recibio. La razon de dudar es, porque entõces ya parece que possee: y en caso de duda, mejor es la condicion del que possee: luego licito sera ministrar en las ordenes.

A esta duda todauia me parece, que no es licito, que ministre en las ordenes por las razones hechas en la duda passada. Porque si vno duda, si esta descomulgado, no puede ministrar en las ordenes recebidas: luego lo mismo sera del que duda, si esta irregular, y este tal aunque possee las ordenes de que esta ordenado: pero no tiene possession de la execucion de las ordenes.

La quarta duda es de los hijos de los sacerdotes, que tuuieron antes de ser ordenados de orden sacro, y los vuieron de su legitima muger.

A esta dificultad se ha de responder diziendo lo primero, que estos tales no son irregulares, y se pueden ordenar de orden sacro, y ministrar en ella, y tener beneficios Ecclesiasticos. Esto enseña Syluestro, y cita a otros Doctores y es comun sentencia. Prueuase porque estos tales no son ilegitimos, antes son nacidos de legitimo matrimonio: luego no son irregulares. Y esto esta determinado en derecho.

Sylues. v. de filijs il legitimis q. 1. ca. ad hoc ca. ad extirpãdas, & cap. ad abolendã de filijs presbyterorum. Capit. ad hoc ca. ad abolendã ca. ad extirpãdas de filijs pretbyt.

Digo lo segundo, que estos tales hijos tienẽ cierta manera de irregularidad, è inhabilidad, porque no pueden ser promouidos en las Iglesias donde sus padres fueron promouidos a las dignidades, y prebendas que tuuieron sus padres. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, el qual trae otros muchos Autores. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque es vna manera de indecencia, que los hijos sucedan a los padres en la misma dignidad o prebenda en la misma Iglesia, porq̃ parece cosa heredada. De lo qual se ha de ver el mismo Syluestro qũe declara esto mas a la larga.

La quinta dificultad es, si los hijos auidos antes del matrimonio, y que se hazen legitimos por el matrimonio siguiente, si son irregulares, A esta dificultad se ha de responder conforme a lo dicho arriba, que todos los que se hazen legitimos por el siguiente matrimonio no son irregulares, sino que se pueden ordenar, y vsar de las ordenes, y ser promouidos a los beneficios ecclesiasticos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado en la question tercera. Prueuase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque en realidad de verdad estos tales en derecho son auidos, y tenidos por legitimos: luego no son irregulares.

Ca. tanta pui filij sint legitimi.

Toda via q̃da dificultad, si los tales podrã ser promouidos a ser Obispos sin dispensacion del Papa. En la qual dificultad Syluestro refiere dos sentencias. La primera es, que este tal no puede ser promouido a Obispado, sin dispensacion del Papa, lo qual parece que tiene algun fundamento en derecho, segun vna lectura.

Ca. innotuit, de electione, &c.

La segunda sentencia es, que no tiene necessidad de dispensacion, y esto en fauor de los hijos. Esto tiene fundamento en derecho. Esta sentencia tiene Hostiense, como lo refiere Syluestro en el lugar citado.

Ca. ex tenore, qui filij sint legitimi.

A esta duda se ha de responder, que esta segũda sentencia es muy mas probable: porque como queda dicho estos tales en derecho absolutamente son tenidos por legitimos.

La sexta dificultad es, si los hijos del sacerdote, que fueron engendrados de su legitima muger, con la qual se caso, quando era seglar, ordenado de ordenes menores, si los tales hijos son legitimos. de suerte, que se puedan ordenar, y ser promouidos a dignidades, y beneficios ecclesiasticos.

A esto dificultad digo lo primero, que si el tal sacerdote se ordeno, contra la voluntad de su muger, o no lo sabiendo, los hijos son legitimos, y no son irregulares. Esta sentencia tiene Syluestro en el lugar citado en la question quarta, el qual refiere a Hostiense, que tiene la misma sentencia.

La razon es en fauor del matrimonio. Porque aunque el sacerdote hizo mal en casarse, pero la muger tiene derecho para pedir el debito conjugal.

Digo lo segundo, que si la muger consintio, en que el marido se ordenasse, los hijos auidos, siendo el sacerdote, no son legitimos, y los tales son irregulares. Esto enseña Syluestro, y Hostiense en el lugar citado. Porque en el tal caso ya no tienen derecho para copula carnal. Pero aduiertase, que puede cõsentir la muger de dos maneras. La primera es formalmente declarando expressamente su consentimiento. La segunda manera es, virtualmente, interpretatiuamente: como si la muger lo sabe, y no lo contradize.

Dist. 44. canone, si seruus scienti.

De lo qual se ha de ver en el derecho. Y ha se de ver la Glossa, que dize, que si el varõ despues de ordenado tiene copula con su muger, con la qual

Glos. in ca. misit. 1. q. 1.

qual hizo voto, comete pecado de inceſto, y los hijos no ſeran ligitimos.

La ſeptima dificultad es, quando vno es hijo de vna muger caſada y nacio en ſu propria caſa, pero ay alguna dificultad, y alguna ſoſpecha, ſi el tal es hijo de otro hombre, y no de ſu marido. La duda es, que ſe ha de hazer en el tal caſo, ſi ſe ha de tener por ilegitimo, y irregular, particularmente ſi la madre le dixeſſe, que lo era. Eſte es caſo, que puede acontecer algunas vezes: porque puede auer algunas razones de ſoſpecha, y de duda, y la madre puede tener certidumbre, ſi es ligitimo, o ilegitimo. En eſta dificultad ay diuerſos pareceres. Vnos dizen, que eſte tal no eſta obligado a creerlo, aunque ſe lo diga la madre, y a tenerſe por iligitimo. Eſto enſeñan muchos Doctores citados por Salzedo. La razon es, porque eſte tal conforme a derecho, ſe preſume ligitimo, por auer nacido en caſa de caſados: luego no eſta obligado a creer a la madre, ſiendo en detrimento ſuyo, y por cõſiguiente ſe puede ordenar. Salzedo en el lugar citado enſeña, que lo mas ſeguro es en eſte caſo no ordenarſe: mas ſi ya eſta ordenado, mire lo que ſu conciencia en lo interior le dicta, y cõforme a ella ſe regule. Eſto miſmo tiene Mayolo. Lo miſmo tiene Fr. Manuel Rodriguez. Pero eſta ſentẽcia no determina la dificultad. Por que tan ſolamente dize lo que es mas ſeguro, y aqui no ſe trata, ſino de lo que es licitõ, o ilicito: y la dificultad es, ſi ſe puede ordenar o no: porque coſa aueriguada es que era lo mas ſeguro, no ſe ordenar. Nauarro ſiguiendo a otros Doctores enſeña, que quando es tã oculto eſte negocio, que no puede auer otro teſtimonio, ſino el de ſu madre diziendoſelo ella, no ſe puede ordenar. Al qual ſigue Cordoua. Lo qual ſe ha de entender, ſiendo la madre honrada, y de buena conciencia, y no acoſtumbrada a mẽtir: principalmente manifeſtandole eſto en el articulo de la muerte, o en la quareſma, o en otro tiempo que ſe confieſſa. Caſtro tiene lo contrario.

Ca. tanta prac. cri. cap. 14. p. 73.

Mayolo, de irregularit. cap. 71. nu. 3. Man. Rodrigu. in ſum. tit. 1 cap. 161. conclu. 1. Naua. in Man. ca. 27. n. 192 Cord. li. 1 quæſtionũ, q. 35. Caſtr. de lege pœnali, c. vltime, concluſ. 3.

A eſta duda digo lo primero, que ſi nacio en caſa de caſados, aunque aya algunas ſoſpechas y razones de dudar, ſe ha de tener por ligitimo, y no irregular. Como ſi al tiempo que fue concebido entrara algun hombre ſoſpechoſo en caſa de ſu madre, pero cohabitando juntamẽte el marido: en el tal caſo no ha de ſer tenido, por ilegitimo, y ſe puede muy bien ordenar. La razon es, porque en el tal caſo aunque aya alguna manera de ſoſpecha, y duda, el auer nacido en caſa de caſados, y que cohabitauan juntamẽte, es como poſſeſſion, que haze certidumbre, que el tal es ligitimo: luego es ligitimo, y haſe de tener por tal, y ſe puede muy bien ordenar.

Digo lo ſegundo, que ſi la madre ſiendo muger de credito, y de verdad, y de conciencia, y ſin paſſion alguna dixeſſe al hijo, que no es ligitimo en el foro de la conciencia, me parece eſta obligado a tenerſe por tal, y no ſe podria ordenar, ni heredar, como ſi fuera ligitimo, particularmẽte ſi ſe lo dixeſſe en el articulo de la muerte, o en tiempo, que ſe vuieſſe confeſſado. La razon es, porque ſemejante teſtimonio de ſu madre por lo menos haze grãdiſſima duda, y equiuale al auer nacido en caſa de caſados: luego no ſe podra tener por ligitimo. Eſto ſe confirma, porque parece que haze certidumbre moral el dezirſelo ſu madre, ſi es tal, como diximos, particularmente ſiendo en ſemejantes tiẽpos: luego haſe de tener por ilegitimo, y no ſe puede ordenar. Aduiertaſe que diximos en la concluſion, ſi la madre es muger de buena conciencia, y no apaſſionada: porque ſi fueſſe muger de mala conciencia, o apaſſionada por otro de ſus hijos, en el tal caſo no haria tanta fe, ni eſtaria obligado a creer a ſu madre.

Tercera concluſion. El iligitimo no puede recibir beneficio Eccleſiaſtico, ni es capaz del, y ſi lo recibe no es ſuyo. En eſta concluſion concluſion conuienen todos los Doctores. La razon es manifieſta, porq̃ los iligitimos ſon irregulares, como queda determinado: luego no ſon capaces de beneficios Eccleſiaſticos: porque la irregularidad haze inhabil, ẽ incapaz, de beneficio.

De lo qual ſe ſigue, que ſi algũ ilegitimo impetro algun beneficio Eccleſiaſtico, y tomo poſſeſſion del queda inhabil para le tener: y aſſi ha de pedir diſpenſacion de la irregularidad, haziendo mencion en la ſuplica de como tomo poſſeſſion del dicho beneficio: y alcançada la diſpenſacion de la irregularidad y de la inhabilidad, el Obiſpo le podra dar ocultamente la colacion del beneficio, ſi era oculto el ſer iligitimo.

Quarta concluſion. El Papa puede diſpenſar en la tal irregularidad, y ligitimar los hijos iligitimos, quanto a las ordenes, beneficios, y dignidades Eccleſiaſticas. Eſto enſeña Syluestro, y todos los Doctores comunmente. Prueuaſe lo primero del Capitulo, per venerabilem, en el qual ſe determina eſta verdad. Lo ſegundo ſe prueua, porque eſta irregularidad, ẽ inhabilidad para las ordenes, y beneficios Eccleſiaſticos, y dignidades es de derecho poſitiuo: luego el Papa puede muy bien diſpenſar en la tal irregularidad.

Syl. v. de illigiti. c. filijs verbo, de legiti. & legitima, q. 2.

Quinta concluſion. El Obiſpo puede diſpenſar con los iligitimos, para que recibã ordenes menores. Eſto enſeña Syluestro, en el lugar citado. Prueuaſe lo primero del derecho, el qual determina eſto. La razon es, porque las ordenes menores, no ſon coſa de tanta importãcia, como las mayores.

Aduiertaſe, que Syluestro, en el lugar citado, enſeña que el Obiſpo puede ligitimar quanto a los beneficios ſimples, que no tiene cura de animas, ni ſon dignidades, como conſta del lugar citado del Derecho. Tambien dixe, que quando el Obiſpo ſabiendo, que vno es iligitimo le ordena, o le da Eccleſiaſtico beneficio diſpenſa con el virtualmente, y interpretatiuamente. Entiendeſe, que puede diſpenſar con ſu proprio ſubdito, y puede diſpenſar con el, para que le ordene otro Obiſpo, y para que le de beneficio ſimple, que no tiene cura de animas ni dignidad. La razon es, porque el proprio Obiſpo tiene

Cap. 1. de filijs preſbiterorũ.

tiene jurisdiction sobre su subdito. Lo mismo puede el Capitulo, sede vacante, hablando regularmente, excepto los casos expressados en derecho. Esto resuelue Francisco Pauino, y Nauarro. La razon es, porque el Capitulo sucede al Obispo en todo lo que es jurisdicion ordinaria, y el dispensar con los ilegitimos pertenece a la jurisdicion ordinaria. La duda es, si puede el Obispo dispensar en la irregularidad del ilegitimo, quanto a todo siendo oculta. La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino da facultad a los Obispos, para dispensar en qualquier irregularidad, q̃ procede de delicto oculto, sacandola del homicidio voluntario: luego podra dispensar en esta, porque esta parece que procede de delicto oculto.

Fran. Pa. [illegible], de [illegible]. cap. sede vacã. & ca. 7. q. 1. & melius, c. 1. n. 3. Na. lib. 2. consil. tit. de temp. ordin. cons. 28. Conc. Trid. sess. 24. c. 6. Nauar. in Man. ca. 27. num. 194.

A esta dificultad se responde, que no puede dispensar. Esto enseña Nauarro. La razõ es, porque la tal irregularidad no procede de delicto oculto del mismo irregular, sino de sus padres.

De lo qual se sigue la resolucion de otra duda, que podia auer, y es si por virtud de la Bula de la Cruzada pueden los confessores quitar la tal irregularidad, como pueden quitar otras irregularidades, que tienen razon de censura, por que nacen, y proceden de delicto, y son penas por pecado.

A esta dificultad se responde, que aunque sea opinion probable de muchos Theologos, que por virtud de la Cruzada se pueden quitar las tales irregularidades, que tienen razõ de pena, con todo esso esta irregularidad no se puede quitar por virtud de la Bula. porque no tiene razon de censura, y pena: porque no se pone por pecado del mismo irregular, sino por ser vna manera de indecencia.

Sexta conclusion, quando el Papa, o el Obispo dispensasse ha de tener grande atencion a mirar, quanto a aquello que dispensa. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, quæstione septima. La razon es, porque la ilegitimacion, e irregularidad, es de derecho positiuo, y ansi el Papa puede dispensar, quanto a vno, y no quanto a otro. Si el Papa declara aquello, para lo que dispensa, y haze legitimo, no se entiende por esso dispensar para otras cosas, sino fuessen menores en el mismo orden. Como, si haze a vno legitimo para ordenes, no por esso se entiende, que lo haze legitimo para beneficios, y si le haze legitimo para beneficios, y dignidades, y para ser cura no por esso se ha de entender, que es legitimo para ser Obispo, y otras mayores dignidades, sino para las inferiores. Esto se determina en derecho.

Cap. dilectus, de cõcessio. præbend.

Septima conclusion. Tengo por cierto, que es necessario para legitimacion a las cosas Eclesiasticas, declarar la calidad de la legitimacion diziendo, si el tal es natural, o espurio, o incestuoso, o sacrilego. Esto enseña Panormitano en el Capitulo, per venerabilem, y lo sigue Syluestro en el lugar citado question tercera. La razõ es, porque mas dificultoso es el legitimar, quanto a las cosas espirituales vn espurio, o incestuoso, o sacrilego, que no vn hijo natural: luego hase de declarar esta calidad. Esto se confirma, porque quando el Papa dispensa para el matrimonio, es necessario declararle, si es consanguinidad, o afinidad, o cognaciõ espiritual, y el grado, sino no seria valida la dispensacion: luego lo mismo sera en nuestro proposito.

Octaua conclusion: por la profession de la religion se quita esta irregularidad, quanto a las ordenes. De suerte, q̃ si vn ilegitimo haze profession en religion aprobada, se puede muy biẽ ordenar. Esto enseña Syluestro: y lo mismo tienen otros Doctores, que el cita, y es comũ sentencia. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esto, La razon es, porque por la profession, y santidad de la religion se presume, que no imitaran a sus padres en la incontinencia. De lo qual se ha de ver el P. M. Soto. Pero aduiertase, que los tales quedan irregulares quanto a otras cosas. Porque no puedẽ ser Prelados, como se dize en el mismo derecho. De suerte que despues de religioso, y ordenado, no puede tener oficio de Prelado, sin dispensacion del Papa. No puede ser Prior, ni Guardiã, ni Prouincial, ni tener las demas Prelacias, sin nueua dispensacion del Papa.

Syl. ver. illegiti. q. 6.

Cap. 1. de filijs presbiterorũ, d. 56. §. 1 Sot. in 4. d. 15. q. 1 art.

Aduiertase de camino, que en nuestra Sagrada Religion de Sancto Domingo el ilegitimo no puede ser Suprior. Porque aunque es verdad, que regularmente el Suprior no sea Prelado, con todo esso conforme a nuestras constituciones en algun caso, queda Prelado, como en caso, que se muera el Prior, o en caso que le quiten. Esto es lo mas cierto, y aueriguado.

Nona cõclusion. Quando el Rey, o otro Principe secular da legitimacion a vno, y lo haze legitimo, siendo el ilegitimo, no por esso queda habil para las cosas espirituales, quales son ordenarse, y tener beneficios Eclesiasticos, y dignidades. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque los Reyes, y Principes seculares no tienen poder en las cosas espirituales, sino tan solamente en las cosas tẽporales.

En este lugar se pudiera tratar de la legitimacion, que hazen los Reyes y Principes, para las cosas temporales, como para heredar, y auer la hazienda de sus padres. Pero esto no es de nuestra profession, sino de los Iuristas. Si alguno quisiere ver algo, vealo en Syluestro.

Syl. ver. de filijs legitimis, & illegitimis, & v. legitimus.

Decima cõclusiõ. Los hijos ilegitimos, pade cẽ algũ daño, por ser ilegitimos, el qual no les era deuido. Quiero dezir, q̃ ay algunas leyes, q̃ los priuã de algunas cosas, como son ordenes, beneficios, de heredar a sus padres, y de otras cosas semejãtes, q̃ no les erã deuidas. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos. La razõ es, porq̃ ay muchas leyes Canonicas, y Ciuiles, q̃ los priuã de cosas semejãtes, como cõsta del Capitulo, venerabilẽ. Estas leyes obligan a los ilegitimos en conciencia: porque no son penas, sino condiciones necessarias de parte de aquellos, que han de recebir semejantes bienes.

D. Tho. in addit. q. 68. art. 2.

En este lugar se pudiera tratar de ciertas leyes, que impiden la translaciõ del dominio en los ilegitimos, si obligan en conciencia. Pero desto diremos extensamente en la segunda parte, quando se tratare de dominio.

DOCTRI.

DOCTRINA CHRISTIANA.

COMPVESTA, Y ORDENADA por el Padre Maeſtro Fray Pedro de Ledeſma, de la Orden de ſanto Domingo, y Cathedratico de ſanto Thomas, en la Vniuerſidad de Salamanca.

AL LECTOR.

EN el vltimo Synodo que vuo en el Obiſpado de Auila, ſiendo Obiſpo el Señor Don Pedro Fernandez Temiño que en gloria ſea, por ſu orden, y mandado compuſe eſta Doctrina Chriſtiana, recogiendola de otras que vi, y aſſeandola todo lo que pude: la qual anda encorporada con el miſmo Synodo en mi nombre. De pocos dias a eſta parte he entendido que anda deſmembrada, y apartada del Synodo: y no tan extenſamente como ella eſtaua, y la han impreſſo por ſi, ſin hazer mencion de quien la compuſo. Por eſta razon me ha parecido ſacarla à luz en mi nombre proprio, y como ella eſtaua, añadiendo algunas coſas curioſas, y tambien porque en los examines muy de ordinario preguntan coſas tocantes a la Doctrina Chriſtiana, la he querido declarar, porque los fieles la ſepan mas extenſamente.

Que cosa sea doctrina Christiana.

Definitio Doctrinæ Christianæ.

DOCTRINA Christiana, no es otra cosa, sino vna doctrina, y luz celestial enseñada por Christo nuestro Señor, y ordenada a hazer no solamente los verdaderos, pero perfetos Christianos; y esta es la difinicio propria dela doctrina Christiana, la qual bemos de declarar por todas sus partes, para q todos la entiendan. Dizese doctrina y luz celestial, porque trata de cosas celestiales, que exceden todo quanto ay en la tierra, como dize Esayas, y lo refiere el Apostol San Pablo. Dizese tambien celestial, porque todas las fuerças naturales, ansi humanas como Angelicas no pueden alcançar esta diuina doctrina, como lo dize San Pablo en el mismo lugar, y el Catechismo Romano, y Sancto Thomas en muchos lugares, y ansi esta doctrina solamente se alcança por influencia del cielo y diuina reuelacion. Dizese tambiem enseñada por Christo, porque ansi como la doctrina es celestial, ansi tambien fue conueniente que el maestro proprio, y por excelencia de tal doctrina fuesse celestial que baxasse maestro del cielo lleno de los thesoros de la esciencia y saber del cielo, y assi fue dado de Dios, como maestro particular desta doctrina, como lo dize Esayas, y por esso se llama doctrina Christiana, porque tuuo por autor a Christo, y para esse efecto Christo nuestro Señor baxò del cielo con gran plenitud desta diuina sciẽcia, y ansi fue bienauenturado dende el primer principio de su concepcion. Dizese tambien ordenada a hazer no solamente verdaderos, pero perfectos Christianos, porque la Fè sobrenatural es la que haze verdaderos Christianos, y esta sola basta para hazer este efecto, como lo dize la Escriptura en muchos lugares, y el Concilio Tridentino. Pero la perfeccion de la Christiandad, no consiste tan solamente en el conocimiento sobrenatural, y en esta celestial doctrina, sino en el amor de Dios que encierra en si el cumplimiento de la diuina ley, como lo dize San Pablo, y el Concilio Tridentino, y Sancto Thomas en muchos lugares y la misma Fè y conocimiento sobrenatural, de su naturaleza se ordena al cumplimiento de la ley, y a obrar segun las virtudes, y ansi esta doctrina Christiana, entonces esta perfecta, y acabada en el Christiano, quando obra por la charidad y por las demas virtudes, cuyo fin y blanco es la charidad, y esta doctrina Christiana, como dixímos, es vna diuina luz que tiene su assiento en el entendimiento, y dende alli echa sus rayos a la voluntad, encendiendola, y atizandola para todo lo que es seruicio de Dios, y del culto diuino, y esta luz cree con gran firmeza, y sin duda ninguna todo lo que Dios ha reuelado a la Iglesia, y propone por ella, pues es columna firme de toda verdad, como lo dize el Apostol San Pablo, y es vna merced, y vna gracia grande que Dios nos ha hecho.

Isaiæ 64. 1. Cor. 1. Paul. ibi. Cathech. Roman. D. Tho. 1. p. q. 57. arti. 5. & 2. 2. q. 2. ar. 3. Cocoſſen. 3. & 2. Isaiæ. 30. & ca 55. Ioan. 3. à Deo venisti magiſt. D. Tho. 3. p. q 15. art. 10. Paul. Roman. 1. Trid. ſeſſ. 7. cap. 8. Paul. 1. Cor. 13. Vinculum perfectionis. Trid. loco immed. cit. D. Tho. 2. 2. q. 4. ar. 3. & q. 23 ar. 8. Isai. 60. 1. ad Ti. 1 Finis præcepti eſt charitas. D. Tho. 2. 2. q. 4 ar. 2. præcipue ad 3.

Todas las cosas que pertenecen a esta doctrina Christiana que esta el hõbre obligado a creer las por ser reueladas por Dios, y propuestas por la Iglesia, y tiene el hombre obligacion de creer las y tenerlas firmemente, y tenerlas en la memoria son en quatro maneras, las quales se reduzen â quatro principios, como lo dize el Catechismo Romano. El primero es el Credo y symbolo de los Apostoles, al qual tambiẽ se reduzen los Articulos de la Fè. El segundo es los Sacramentos instituydos por Christo, por los quales verdaderamente nos santifica Dios, como por instrumentos de su diuina virtud. El tercero es el decalogo, los mandamientos de Dios, y de la sancta madre Iglesia, con las virtudes a que pertenecen, y los vicios contrarios y todas las demas cosas que pertenecen a la perfeccion de la ley Euangelica. El quarto es la oracion Dominica, y todas las demas oraciones, por las quales el Christiano ha de alcançar de Dios todo el bien espiritual que tiene necessidad para su saluacion: y en estas quatro cosas se encierra todo lo que el Christiano esta obligado a saber, y tener en la memoria, y lo que estan obligados a enseñar los proprios sacerdotes en sus Iglesias a sus fieles, amonestandoles, y persuadiendoles, que sin el conocimiento destas cosas no se pueden saluar, y de todas estas quatro cosas breue y sumariamente, como estan obligados a saberlo, trataremos.

Paul. 1. ad Ti. 3. Ecclesiæ, columna, & firmamentũ veritatis. Circa totũ hoc uidete D. Dion. de cæleſti hier. cap. 2. Aug. lib. retract. c. 3. Catechiſmus. D. Tho. 2. 2. q. 1. ar. 3. 4. 5. 6. 7. & 8.

Ante todas cosas tratando de lo primero que pertenece al Symbolo, estan obligados a creer el Credo, o los Articulos de la Fee, que dize ansi.

El Credo en Romance.

CReo en Dios padre todo poderoso, criador del cielo, y de la tierra, y en Iesu Christo su vnico Hijo Señor nuestro. Que fue concebido por el Espiritu Sancto. Nacio de Santa Maria Virgen. Padecio so el poder de Poncio Pilato. Fue crucificado, muerto y sepultado. Descendio a los infiernos. Al tercero dia resuscito de entre los muertos. Subio a los cielos. Esta sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso. De donde verna a juzgar viuos, y muertos. Creo en el Espiritu Sancto. La sancta Iglesia Catholica. La comunion de los Sanctos. La remission de los pecados. La Resurreccion de la carne, y la vida perdurable. Amen.

El

El Credo en Latin.

CREDO in vnum Deum Patrem omnipotentem, factorem cœli, & terræ, visibilium omnium, & inuisibiliũ. Et in vnum Dominum Iesum Christum Filium Dei vnigenitum. Et ex Patre, natum ante omnia sæcula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum, de Deo vero. Genitum non factũ consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis (Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, & homo factus est) Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus, sepultus est. Et resurrexit tertia die secũdum Scripturas. Et ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est, cum gloria iudicare viuos, & mortuos, cuius regni non erit finis. Et in Spiritum sanctum Dominum, & viuificantem, qui ex Patre filioque procedit. Qui cum Patre, & Filio simul adoratur, & conglorificatur, qui locutus est per Prophetas. Et vnam Sanctam Catholicam, & Apostolicam Ecclesiam. Confiteor vnum Baptisma in remissionem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum. Et vitam venturi sæculi. Amen.

LLamase Simbolo, porque es vna cierta señal por la qual se diferenciã los fieles christianos, de los infieles, y no verdaderos christianos. Y tãbien quiere dezir coleccion, y summa, porque en el Credo se encierra todo lo que los fieles, y verdaderos christianos estan obligados a creer distinctamente, como lo dize Clemente Primero, y santo Thomas. Assi que es vna summa, y cifra, donde esta sumado, y cifrado todo lo que deuemos creer, y assi el Simbolo es regla de nuestra Fe, como lo dizen los Autores ya citados, y este Credo compusieron, y ordenaron los Apostoles, quãdo Christo nuestro Señor los tomo por ministros para que le ayudassen a enseñar esta Doctrina celestial, y predicar el Euangelio de la gloria de Dios, y este Simbolo diuidieron en doze sentencias principales, y cada sentencia se señala a su Apostol, como lo dize san Augustin, y este Simbolo se declara mas en particular juntamente con los Articulos de la Fe, a donde mas distinctamente se encierran estas sentencias. Solo hemos de aduertir en general, como lo aduierte el Catechismo Romano, y Sancto Thomas, que en el Credo se pone la vnidad de la diuina essencia, y la distincion de las tres diuinas personas, en lo qual consiste nuestra felicidad, y nuestra buena dicha. Y luego se declaran tres efectos de Dios, los quales se apropriã a las tres diuinas Personas de la santissima Trinidad, que es vn Dios infinito. Al Padre omnipotente la creacion, al Hijo la redempcion del hombre, al Espiritu santo la santificacion, y pureza del alma, aunque todas estas diuinas Personas como vn Dios infinito, hazen todas estas obras, y efectos en las criaturas, lo qual todo se declarara luego mas en particular en los Articulos de la Fe.

Clemens Epiſcopus ad Iacobum. *D.Tho. 2. 2.q.1.a.9* *Alex. Al. 2.p.q.69. memb. 2.* *D. Thom. opuſ.5.in princip.* *D.Auguſ. in c. 115. de tempore.* *Alex. Al. 3.p.q.69. memb. 3. art. 1.* *Catechiſ. Roman.* *D.Tho. 2. 2. q. 1. ar. 8. & 9.* *D. Tho. 2. 2. p. q. 42. ad 43.*

Los Articulos de Fe, se contienen en el Credo, y son catorze.

Los siete q̃ pertenecen à la Diuinidad, son estos.

EL primero. Creer en vn solo Dios todo poderoso.
El segundo. Creer que es Padre.
El tercero. Creer que es Hijo.
El quarto. Creer que es Espiritu santo, y todas tres personas, y cadavna dellas es assi mismo Dios verdadero.
El quinto. Creer que es Criador.
El sexto. Creer que es Saluador.
El septimo. Creer que es Glorificador.

Los que pertenecen a la santa Humanidad de nuestro Señor Iesu Christo son siete.

EL primero. Creer que el mismo Hijo de Dios nuestro Señor Iesu Christo en quãto hombre, fue concebido de la Virgen Maria por obra del Espiritu santo.

El segundo. Creer que nacio de la Virgen santa Maria quedando ella Virgen antes de el parto, y en el parto, y despues del parto, y siempre Virgen.

El tercero. Creer que por redemirnos, y pagar por nuestros pecados fue crucificado muerto, y sepultado.

El quarto. Creer que su alma ajuntada con la diuinidad, quedando su cuerpo en el sepulcro, ayuntado a la misma diuinidad, descendio a los infiernos, y saco las animas de los Sanctos Padres que alli estauan esperando su santo aduenimiento.

El quinto. Creer que resucito al tercero dia.

El sexto. Creer que subio a los cielos, y esta assentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso.

El septimo. Creer que dende alli ha de venir en el fin del mundo a juzgar los viuos, y los muertos, y a los buenos dara gloria porq̃ guardaron sus santos mandamientos, y a los malos pena perdurable porque no los guardaron.

Llamanse estas sentencias principales, artículos, como lo dize san Augustin, santo Thomas, y el Catechismo: porque articulo quiere dezir conyuntura, la qual en el cuerpo natural haze distincion, y mouimiento. Y assi la Doctrina Christiana esta diuidida, y variada en estas sentencias, y estos articulos en general, y en comun son en dos maneras. Vnos q̃ pertenecẽ a la diuinidad, y otros a la humanidad, porque la bienauenturança, y felicidad christiana que tenemos en esta vida consiste en el conocimiento de la diuina naturaleza, y de Iesu Christo, hombre, porque esta fe nos enseña el sumo bien que auemos de gozar en la otra vida, y el medio por donde auemos de alcançar esta bienauenturança, que es Iesu Christo en quanto hõbre. Y estos articulos se han de explicar mas en particular cada vno por si.

D. Augu. loco im. med. cit. D. Tho. 1. 2. q. 1. a. 8. & Catechi. Roman. Ioan. 17. Hæc est vita æterna &c. D. Tho. 1. 2. q. 1. a. 7 D. Tho. q. 1. a. 1.

Pero primero auemos de entender, que fuerça tiene aquella palabra, creo. Creer el christiano, es tener por cierto, y sin ningun rastro de duda firmissimamente, lo q̃ le ha reuelado Dios que es primera verdad, la qual ni se engaña, ni se puede engañar, y lo q̃ le propone la santa madre Iglesia, que es regla infalible de toda verdad, y halo de creer con fe diuina sobrenatural, como lo dize el Catechismo Romano, sobre aquella palabra, Credo, y se colige de san Pablo, y lo dize claramente santo Thomas en muchos lugares.

D. Paul. ad Hebr. 11. Hac ratione vocat fidem substãtiã & fundamentum. Catechis. Roma. D. Tho. 1. p. q. 1. a. 7. & 2. 2. q. 1. a. 1. 2. p. q. 3. art. 4. & per omnes illos artic. q. 7. ar. 1. & 7. D. Diony. de diuin. no. præcipue cap. 5 Hilar. li. 2. de Trinitat. a princip. D. Grego. Naxianc. lib. de fide. D. Augus. lib. de vera. Relig. cap. 8.

El primer articulo es, Creer en vn solo Dios todo poderoso, que como dize el Catechismo Romano, en aqueste articulo se declara grandemente la alteza desta Doctrina christiana, y fe catholica, pues trata de tan alta, y eminente cosa, como es la diuina naturaleza. Estamos pues obligados a creer que ay vn Dios, que no es otra cosa sino vn infinito ser, que encierra, y abarca en si toda la perfeccion de el ser: y es vn Oceano de todo bien, y assi es infinitamente perfecto, bueno, sabio, y poderoso, principio, y fin de todas las cosas en quien consiste nuestra bienauenturança, pues tiene plenitud de toda perfeccion, como lo dizen todos los Santos, y santo Thomas. Es puro espiritu, y sin rastro de cuerpo, y composicion, summamente vno, immutable, eterno. Y este Dios que es vno en essencia, es trino en personas, como lo dize claramente la Escriptura, y los Santos, y en particular santo Thomas, y esta Trinidad de personas se declara mas en particular en los tres articulos siguientes.

El segundo. Creer que es Padre. Que estamos obligados a creer, que este summo ser, y immensa perfeccion, esta en la primera persona de la santissima Trinidad, como en fuente, y manantial, de tal suerte, que a esta persona nadie le communica el ser, ni la perfeccion, sino ella misma la tiene de si, como lo dizen los Santos, y en particular san Dionisio, y santo Thomas. Y esta persona es la primera, y principio de las demas, y es Padre en su eternidad, porque por su purissimo entendimiento con grandissima pureza engendro a su Hijo eterno. Que assi como el reſplandor de el Sol nasce del Sol, desde el solsticio primero, y le esta siempre engendrando, de essa misma suerte Dios Padre por su purissimo entendimiento engendro este reſplandor de la gloria del Padre eterno, y siempre le esta engendrando, y por esta purissima generacion, el Hijo sale muy semejante al Padre, y tiene todo el ser, y perfeccion del mismo Padre, y es figura de su substancia, como dize san Pablo. Y Y por esta razon se llama Padre. Que assi como aca el que comunica su ser, y su grossera substancia a otro, se llama Padre, assi tambien el Padre celestial se llama Padre, pues engendra, y produze tal Hijo.

D. Berna. hom. 31. in Can. D. Berna. li. 5. de cõsiderat. Omnes ipsi Sancti hoc colligunt ex Script. præcipue ex illo. Exod. 3. Ego sum qui sum. D. Diony. li. de diu. nom dicit Patrem esse fontem totius Dei tatis. D. Thom. 1. p. q. 33. per totam

El tercero. Creer que es Hijo. Que estamos obligados a creer, que aquel sumo bien, y suma perfeccion, es Hijo, porque por aquella generacion purissima le engendra el Padre muy semejante a si en todo su ser, y perfecciõ, tan bueno, tan perfecto, tan sabio, tan immutable, eterno, y poderoso como el Padre. Y bien assi como aca aquel es hijo que es engendrado semejante al Padre de la misma substancia, y naturaleza que el Padre, de essa misma suerte en Dios, la segunda persona por salir semejante al Padre, y por via de semejança es verdadero Hijo.

El quarto es. Creer que es Espiritu santo. Que estamos obligados a creer, que este mismo Dios immenso, y infinito es Espiritu santo, que no es otra cosa sino vn amor diuino, con que el Padre, y el Hijo se aman en su eternidad. Que bien assi como el Padre por su diuino entendimiento conociendo se engendra el Hijo, de esta misma suerte el Padre, y el Hijo por su misma voluntad, amandose, y queriendose, produzen este Espiritu diuino, y por esta accion el Espiritu santo tiene todo ser, toda perfeccion, y es infinitamente bueno, sabio, ommipotente, como el Padre, y el Hijo, aunque no es hijo, como lo dizen los Santos, y santo Thomas, y todos los Escolasticos, porque no procede por via de semejança. Y hase de aduertir acerca destos quatro articulos, que todas estas tres personas son vn Dios todo poderoso, porque no ay, ni se puede imaginar cosa posible, y hazedera, que Dios no la pueda hazer. Y esta creencia del poderio de Dios, y su omnipotencia, se pone luego al principio de los articulos de la Fe, porq̃ es fundamento de todos los demas que se siguen, sacados estos quatro, porque en los siguientes aunque se digan algunas cosas que parezcan imposibles, te haran creederas, teniendo firme conocimiento de la omnipotencia de Dios.

D. Augus. 4. de Trin. D. Hilar. lib. 8. de Trinit. & in Script. hoc significatur. Pſal. 88 Ipſe invocauit me, pater meus es tu. Ad Hebr. 1. Sapient. 8. D. Tho. 1. p. q. 34. & 35. D. Tho. 1. p. q. 36. & 37. & 38 Vbi etiam adducit multa loca.

El quinto. Creer que es Criador. Estamos obligados a creer, que este Dios inmenso, infinito, omnipotente, con la fuerça, y virtud de su omnipotencia, en el principio del tiempo crio de nada todas las criaturas visibles, è inuisibles, como lo dize Innocencio III. Desuerte, que toda la maquina del mundo, que encierra, y abarca en si todas las criaturas, Angeles, y todos los espiritus celestiales, los cuerpos celestes, elementos, y todas las criaturas que antes no

D. Thom. 1. p. q. 17. art. 2. & 3. Geneſ. 1. Pſal. 32. Ad Coloſ. 1. D. Tho.

tenian

1ap. q. 44. per multas quæstiones. D. Diony. cap. 4. de diuin. nomi. loquitur de diuina gubernatione. 1. ad Tim. 4. dicitur quod Deus est Saluator. Idem dicitur de Christo in multis locis, sacræ Scripturæ. Roma. 8. Trid. sess. 6. c. 11 & 16. & multis aliis. D. Tho. 1. 2. q. 109. 110. & 111. Rom. 8. D. Tho. 2. 2. q. 23. a. 2. ad 3.

tenían ser, las saco a luz, y hizo de nada, y despues de hechas, las gouierna, y las conserua, y las prouee de todo lo necessario, como lo dize san Dionisio, segun cumple, y mas conuiene a su naturaleza, y perfeccion.

El sexto. Creer que es Saluador. Que estamos obligados a creer, que este mismo Dios omnipotente, que hizo la primera obra de la creacion, esse mismo con su diuina virtud haze la obra de nuestra saluacion, y redempcion de los hombres, mediante la humanidad de Christo, por la qual executo nuestra saluacion, y redempcion, como diremos en los articulos de la humanidad. Saluarnos, y redimirnos, en librarnos del pecado, y del demonio, de los quales eramos seruos, y captiuos, y rescatarnos dellos, y hazer la remission de los pecados lo qual haze Dios por su diuina gracia, lo qual como dize san Pablo, y el Concilio Tridentino, y los Santos, y en particular santo Thomas, es vn dõ diuino, por el qual Dios nos santifica interiormente, haziendonos participantes de su diuina naturaleza, y deificandonos, y consiguientemente nos haze hijos adoptiuos, y herederos de su gloria, y esta gracia al pincipio no puede caer debaxo de merito del hombre; pero es principio de todo merecimiento, como lo dize san Pablo, y de este efecto que es saluarnos, redemirnos, justificarnos, mediante su diuina gracia, es la causa principal, y propria de Dios, assi como lo es proprio al Sol alumbrar, y al fuego calentar. Y esto quiere dezir creer que es Saluador, y a este articulo se reduze el creer la comunion de los Santos, y la santa Iglesia, los quales articulos se ponen mas claramente en el simbolo, de los quales diremos al fin de los Articulos.

Pfal. 83. Gratiam, & gloriã dabit Dominus, & symbolum carnis resurrectionem. Gen. 4. & 5. Pfa. 39 Ioan. 17. Hæc est vita. D. Tho. 1. 2. q. 4. fere per totam. Luc. 1. Ioan. 1. Rom. 1. D. Tho. 3. p. q. 2. a. 2 & q. 31. & 32. Alex. Al. 3. p. q. 1. memb. 5.

El septimo. Creer que es glorificador. Estamos tambien obligados a creer, que este mismo Dios que nos salua, y redime, y justifica en esta vida mediante su gracia, esse mismo en la otra vida nos glorifica dandonos la bienauenturança que es fin, y paradero de nuestros desseos, y vida perdurable, como dize el simbolo: y esta bienauenturança se llama en la Escriptura, y Santos gloria, lo vno porque es el triunfo de nuestros enemigos, que nos impedian el alcançarla, y lo segundo, y mucho mejor, porque gloria en las santas Escripturas quiere dezir todo ser, y toda perfeccion: y porque en el cielo alcançamos todo ser, todo bien, y toda perfeccion, se llama gloria: y Dios se dize glorificador, y esta gloria, y bienauenturança, como lo significa la Escriptura, y los Santos, consiste en ver, y gozar a Dios con el entendimiento, y voluntad, con lo qual tiene el alma cũplimiento de todos los bienes, y este efecto de glorificar es tan proprio de Dios como el passado.

El primer articulo de la humanidad es, creer que nuestro Señor Iesu Christo en quanto hombre fue concebido del Espiritu santo. Demanera que estamos obligados a creer, que la segunda persona de la Trinidad q̃ es el hijo de Dios, purissimo en su naturaleza, se encarno, que es lo mismo que hazerse hombre, tomando verdadero cuerpo, y alma racional, sin pecado ni rastro del, desuerte que es hombre perfecto, con todas las virtudes, y perfecciones naturales, y sobrenaturales que conuienen a redemptor, y a hombre, que esta juntamente con el cõpuesto diuino. Y assi la naturaleza humana esta sustentada en el supuesto diuino, y estan dos naturalezas diuina, y humana en la persona del Hijo de Dios, y a esta diuina concepcion (como lo dizen las Escripturas) concurrio no solamente la diuina Virgen como verdadera madre, de cuyas purissimas sangres fue engendrado el cuerpo de nuestro Señor Iesu Christo; pero concurrio tambiẽ la virtud del cielo, y la fuerça del purissimo espiritu de Dios, y por ser concebido por la virtud del Espiritu santo, nacio purissimo con plenitud de pureza, y gracia, y fue tanta la pureza, y plenitud de gracia que desde el punto de su concepcion fue bienauenturado en el alma, y en la parte superior, quedando el cuerpo mortal, y sujeto a miserias, para que pudiesse ser apto sacrificio por los hombres, y este hombre Dios se llama Iesus, que quiere dezir Saluador, como lo significo el Angel: y Christo que quiere dezir vngido, porque vino lleno de vnciones de gracia, y dones del cielo.

Rom. 5. Eum qui non nouit peccatum ad Col. 1. & 2. D. Tho. 3. p. q. 7. & 8. Isai. c. 45 & etiam, c. 4. Luc. 1. Mat. 2. Quod in ea natum est de Spiritu santo Hiere. 31 Mulier circundabit virum. 1. Cor. 13 D. Tho. 3. p. q. 15. a. vlt. & q. 34 art. 1. vsq; ad 4

El segundo. Creer que nacio de santa Maria Virgen, siendo ella Virgen antes del parto, y en el parto, y despues del parto, que estamos obligados a creer que Christo nuestro Señor nacio de la Virgen Maria, como de verdadera madre, y assi como fue concebido milagrosamente por fuerça, y virtud del Espiritu santo, sin lesion, ni corrupcion de la Virgen, de essa misma suerte este diuino hombre milagrosamente nacio de la Virgen Maria, quedando entera, y con toda su pureza, y antes mas pura que antes: por que como dize el Prophera, passo la gloria de Dios por ella, y siempre fue Virgen, que hemos de imaginar como dizen los Santos, que assi como el resplandor, y rayos del Sol passan por lo vidriera sin empecerla, y sin lesion ninguna, ni detrimento de la vidriera, antes hermoseandola: desta misma suerte Iesu Christo resplandor de la luz inaccesible de Dios passo por la Virgen sin detrimento ninguno, ni menoscabo de su pureza, antes quedo mas pura, y mas entera: y bien assi como salio del sepulcro, salio tamb en del talamo Virginal, sin menoscabo de su entereza.

Quod fuerit passibilis in corpore. D. Paul. ex Psal. Hebr. 10. D. Tho. 3. p. q. 4. & 15. art. 4. & 5. Matt. 1. & 2. Lucæ. 2. Vbi declaratur natiuit. Christi. De integritat. Virgin.

El tercero. Creer que recibio muerte, y passion por saluar a nosotros pecadores. Estamos tambien obligados a creer que este Dios, y hõbre para viuificar al hombre, y perdonarle los pecados, saluarle, y redemirle, y santificarle murio por el hombre, que aunque vuiera otros modos, y maneras conuenientes para este efecto, quiso tomar tan aspero medio para q̃ la redempcion, y viuificacion del hõbre se hiziesse cõ mas cumplida justicia, y por medio mas conueniẽte muriendo la misma vida en nuestra carne para darnos a nosotros vida, y que la muerte de la vida en carne fuesse principio, y rayz de la vida espiritual de los hombres, y de su santificacion, y que bien assi como el principio de nues-

Isal. c. 7. Concil. Eph. can. 13. D. Tho. 3. p. q. 35. Alex. Al. 3. p. m. 2. & sequ. De morte Christi. Sũt in numera loca in Script. D. Tho. ad

ducit illa 3.p.ar.q. 49 vsque ad 50. Ibi etiam adducit multa loca sanctorũ Patrũ. Rom. 5. Tri.sess. 5. can. 2.& 3.sess. 6. ca. 1.& 2 1.Petri 3. Hebr. 2. Zachar. 9. ad Ephes. 2.D.Tho. 3.p.q.52. Alex. Al. 3.p.q.19. memb.4.

tra perdicion fue vn hombre por su pecado con el qual nos inficiono a todos, como lo dize san Pablo, y el Concilio Tridentino, de essa misma suerte fuessemos saluos por vn hombre nacido sin pecado, el qual nos librasse del demonio, y de la seruidumbre, y de la muerte, muriendo en quanto hombre, en la qual muerte verdaderamente se aparto el alma del cuerpo, quedando la diuinidad junta con el alma, y tambien con el cuerpo, deshaziendose tan solamente el ñudo, y lazo que auia entre el alma, y el cuerpo, y murio no qualquiera muerte, sino muerte afrentosissima de Cruz, como dize el Credo, q̃ fue crucificado, y muerto.

Quatro lugares. Theologicos, in 4. d. 44. & 45.

El quarto. Creer q̃ descendio a los Infiernos, y saco las animas de los santos Padres que estauan esperando su santo aduenimiento. Que estamos obligados a creer, que quedando el cuerpo en la Cruz junto con la diuinidad el alma de Iesu Christo junta con la diuinidad baxo al lugar do estauã depositados los santos Padres, que esperauan su redempcion, y venida, y los saco de alli para subillos consigo al cielo. Y a este articulo se reduze, creer (como dizen los Theologos) q̃ demas deste lugar de los Santos, q̃ auiã satisfecho por sus culpas, ay otros dos lugares diferentes para los que vsaron de razon. El vno es el purgatorio, donde se cumplen las satisfacciones temporales de los pecados, como dize el Concilio Tridentino. El otro, y mas profundo, que principalmente se llama infierno, que es el lugar diputado para atormentar los condenados. Otro lugar ay para los niños que murieron en pecado original, los quales tienen por pena el carecer de la diuina vista.

Trid. sess. 14. ca. 8. & 9. Matt. 28 Cori. 15. Actor. 2. & 15. Psalm. 2. & 15. D.Tho. 3. p. q. 53. vsque ad 57. Alex. Al. 3 p.q.20. & 22.

El quinto. Creer que resucito al tercero dia de entre los muertos. Que estamos obligados a creer, que aquel que antes murio en la Cruz, el dia tercero q̃ fue el Domingo por la mañana, resucito juntando el alma con el cuerpo, y saliẽdo no solamente glorioso en el alma, sino tambien en el cuerpo, ya no subjeto a las miserias desta vida, y a la muerte, sino glorioso, y resplãdeciente: inmortal con los dotes de la gloria q̃ abaxo declararemos, y resucito por su propria fuerça, y virtud, de diferente manera que resucitaran los hombres el dia del juyzio, que aquel dia seran los hombres resucitados por fuerça, y virtud diuina, y no se resucitaran ellos a si mismos. Pero Iesu Christo por su propria fuerça, y virtud, el mismo se resucito, en lo qual difiere de los demas muertos, y por esta razon entre otras lo llama san Pablo las primicias de los resucitados, y el primogenito de los muertos, porque el solo entre todos los muertos, y resucitados tiene esta excelencia que tiene fuerça, y virtud, que se resucito el mismo sin ayuda de nadie.

Mat. vlt. Marc. 15 Mich. 2. Actor. 1. Ephes. 4. Colos. 3. Psal. 67. & 109.

El sexto. Creer que subio a los cielos, y esta sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso. Auemos de creer, que este mismo hombre Iesu Christo por la misma virtud de hõbre glorificado subio a los cielos, como lo dizen los Euangelistas, y subio acompañado de las almas de los justos que auian satisfecho, los quales entraron en el cielo empos de Christo siguiendole como a cabeça, y principe participando de su redempcion, satisfaccion, y merecimientos, con lo qual se abrio el cielo para todos los justos, por auer pagado el precio de los pecados con su muerte. Estar a la mano derecha del Padre assentado, es tener ygual gloria con el en quanto Dios, y en quanto hombre, mayor que otro ningun bienauenturado, por ser principe de los bienauenturados, porq̃ esto significa la mano derecha, en quanto representa el mejor lugar.

D.Tho 3. p.q.58. Alex. Al. 3.p.q.2. Cathec. Roman.

Mat. 25. Luc. 21. Actor. 10. 1.ad Thes. 4.& 5. 2.Pet.3. D.Tho.3. p.q. 59. Alex. 3.p. q. 25. & omnes Sancti in multis locis. Assi lo reduze S. Tho. 2.2. q.1. ar.8. & in 3.d. 26.q.1.a. 2. Alexa. Al. 3.p.q. 69. mem. 5. art.

El septimo. Creer que vendra a juzgar, &c. Estamos obligados a creer el juyzio vniuersal que Dios ha de hazer en el fin del mundo, el qual conuiene tãbien a nuestro Señor Iesu Christo en quanto hombre, que assi como fue juzgado de los hombres, assi tambien merecio en aquel mismo juyzio ser juez vniuersal, como lo dize san Augustin, y santo Thomas: y assi aquel dia pedira cuenta a los hombres de los beneficios que les hizo, y particularmente de su redẽcion, y juzgarles ha de todos los pensamientos y obras que vuieren hecho, y a los buenos premiara, y a los malos castigara con pena eterna. Pero hase de aduertir, que en el Credo estan algunos misterios de la Doctrina Christiana mas claramente explicados, q̃ no en los Articulos, y assi al articulo sexto de la Diuinidad, que es de la saluacion, se reduze el articulo de la Iglesia, y de la comunion de los Santos, porque en el articulo de la saluacion se encierran todas las obras que Dios hizo, y haze para redemir al hombre del pecado, y santificarle el alma, librandole de males espirituales, con mucho acrecentamiento, y por tanto en este articulo se encierran dos, que estan mas claros en el simbolo de los Apostoles, y son santa Iglesia Catolica, y comunion de los Santos, en quanto solamente se saluan los que estan en la Iglesia Catolica, y fuera della ninguno se salua, y los assi saluos son los Santos, que entre si tienen comunion: y por esso quien dize saluacion en cierra la Iglesia Catolica, y comunion de Santos, porque estas tres cosas necessariamente se han de hallar juntas.

Fuera de la Iglesia no ay salud espiritual. Cyprian. epist. 52. Augustin. serm. 18.

Creo la santa Iglesia. Iglesia quiere dezir cõgregacion de los fieles baptizados, ordenada de Dios de tal manera, que debaxo de vna cabeça que es el Pontifice Romano ay otros Prelados, y pastores inferiores, que rigen, y enseñan el pueblo inferior. Catolica quiere dezir vniuersal, y general, porque abraça en si siendo vna todos los fieles desde el principio de la predicacion de nuestro Señor, y de los Apostoles en Ierusalen, hasta el juyzio vniuersal, repartidos en todos los tiempos, y lugares del mundo. Es vna, porque tiene vna misma doctrina de la fe, los mismos sacramentos, y la misma cabeça q̃ el Pontifice Romano, a quien todos obedecemos. Dizese santa, porque teniendo santidad en doctrina, y en sacramentos, todos los fieles que entran en ella por el baptismo ofrecen, y prometen a Dios santidad de costumbres, por la qual promessa se llaman todos los baptizados San-

Quid sit Ecclesia. Aug. sup. Psal. 149. Com. 12. 1. Cor. 12. 1. Ioã. 10 11 & 17. 1. Cor. 1. Cypria. de simpl. exc. ad Eph. Santa. ad Ephes. 5. 1. Petri 2. Cathec.

tos,

Roman. Apostolica. Ad Ephes. 2. & symb. Constantinopoli. Visibilis. Matt. 5. Isai. 20. mõs in vertice montiũ, &c. 60. Augu. tract. 1. in epist. Ioã. tib. 6. de vnita. Eccles. c. 14. & super Psal. 30. cont. 2. Chrys. ho. 4. de verb. Isa. Catechi. Rom. Comunió de los Santos. Ad Ephes. 4. Colos. 1. 1. Cor. 12. Psal. 118 Particeps ego sum omniũ timentium te. Augus. ser. 181. de tempor. in Enchi. c. 56. lib. 20. de ciuitat. Dei cap. 9. La resurreccion de la carne. Ioan. 5. & 11. 2. Corint. 15. 1. ad Thes. cap. 4. ad Ephes. 3. Dan. 12. Theol. in 4. d. 43. & 44. D. Tho. 1. 2. q. 3. & 4. & 5.

tos, la qual santidad muchos conseruan con la gracia, y fauor de Dios, que a nadie falta, sino es por su culpa. Esta misma Iglesia, se dize Apostolica en el Apostol, y simbolo Contantinopolitano, porque los primeros ministros que fundaron esta Iglesia despues de la fundacion de Christo, y despues que Christo puso el primer fundamento, fueron los Apostoles, los quales por orden de Christo yuan fundando esta Iglesia, y de aqui se sigue, que esta misma Iglesia catholica es visible, porque aunque tiene algunos dones espirituales inuisibles, como es la fe, gracia, y charidad, con todo esso ella es visible: porque los sacramentos con que se juntan los fieles son sensibles, y los ministros de la Iglesia tambien son manifiestos a los sentidos: y ni mas ni menos la confesion de la fe. Y bien assi como el hombre aunque tiene alma, y potencias del alma que son inuisibles, con todo esso es visible porque tiene cuerpo visible, de essa misma suerte la Iglesia es visible, de maneta q̃ la Iglesia catholica regida por el Espiritu santo desde su principio hasta el fin siempre fue, y sera clara, y manifiesta en todo el mũdo para que a ella acudan todos los hombres como a casa, y familia de Dios, y assi vemos, y conocemos a esta Iglesia catholica con los sentidos, y creemos en este articulo que en ella esta la santidad, y verdadero culto, y dones de Dios.

A este mismo articulo de la diuinidad que es Saluador se reduze la comunion de los Santos, que mas claramẽte dize el Credo, que entre los Santos que estan en gracia, y charidad ay comunion, que es lo mismo que comunicacion en los bienes, y exercicios espirituales: porque la charidad los haze verdaderos amigos, entre los quales ay comunicacion de sus bienes, como es de los merecimientos, satisfaccion, oracio, &c. En quanto por la gracia deriuada a todos de Christo nuestro Señor, como cabeça, y principio della somos vnidos en vn cuerpo mistico, y espiritual desta cabeça, y assi todos los bienes son comunes a los miembros deste cuerpo, como la oracion que hazemos a Dios, es por todos los demas, y el valor de nuestras buenas obras hechas en gracia se aplica a los demas, aun que esten en el purgatorio, porque tienen charidad con nosotros, y dan alegria a los Santos que con la misma interceden por nosotros en la bienauenturança.

Al articulo septimo de la Diuinidad, que es ser glorificador, se reduze lo que se dize en el simbolo, la resurreccion de la carne, y vida perdurable, que es la resurreccion vniuersal de todos los hombres, en quanto esta vida es lo mismo que llamamos gloria, porque es honra, y triunfo del pecado, y desta goza primero el alma, y resucitando el cuerpo que en este articulo se llama carne, se junta con el alma bienauenturada: lo contrario es en los malos que mueré en pecado mortal, que padecen perpetua miseria, y pena, de la qual participa el cuerpo resucitado, y esto quanto a lo primero.

Lo segundo, hemos de declarar lo que toca a los Sacramentos de la santa Madre Iglesia, que son como fundamentos de la misma Iglesia, ordenados por Christo nuestro Señor, para nuestra santificacion, y estos sacramentos son siete, los cinco primeros son de necesidad de hecho, o de voluntad, sin los quales no se puede vn hõbre saluar si los dexa por menosprecio, los otros dos son de voluntad.

Los Sacramentos de la Iglesia son siete.

El primero. Baptismo.
El segundo. Confirmacion.
El tercero. Eucharistia, o Comunion.
El quarto. Penitencia.
El quinto. Extrema vncion.
El sexto. Orden.
El septimo. Matrimonio.

Declaracion breue, y sumaria de los Sacramentos.

Floren. decreto de vnione Armeno. Tri. sess. 7. per totam plura loca adducentur infra.

Sacramento es señal sensible de la gracia q̃ santifica al que la recibe, porque es instrumento ordenado de nuestro Señor, para aplicarnos la virtud de sus merecimientos, dando gracia a los que bien dispuestos recibẽ qualquiera destos Sacramentos, que el instituyo para nuestra vida espiritual, y remedio de todas las necesidades que en ella pueden acontecer, y assi llegandonos bien dispuestos, a recebir qualquiera sacramento, confessamos nuestra necesidad, y reconocemos la misericordia de Dios, que en cosas sensibles, y ordinarias puso el remedio de nuestra salud, como en instrumẽtos de su redempcion, y de nuestra santificacion.

El Baptismo lauando de fuera con el agua, y palabras del ministro, laua el alma de pecado original, y de los demas, si el baptizado es adulto, y tiene vso de razon, y assi justifica, y sana al alma con la regeneracion espiritual.

La Confirmacion nos augmenta la gracia para defender la Fe.

La Comunion nos mantiene espiritualmente recibiendo el verdadero, y substancial cuerpo de nuestro Señor, que esta en ella.

La Penitencia a los que han perdido la gracia del baptismo los constituye en la amistad de Dios, dando gracia que justifica a los verdaderamente penitentes.

La Extrema vncion es aliuio para los enfermos que estan en peligro, dandoles gracia, y fuerça para que sufran la enfermedad con paciencia, y resistan a las tentaciones del demonio, alimpiando las reliquias de los pecados.

En el Matrimonio, y orden se da gracia para que en aquellos estados se sirua a Dios con limpieza, y honestidad, y los ordenados cumplan con la obligacion de sus ordenes, haziendo cada vno lo que deue a su ministrio,

(.)

Disposicion para recebir los Sacramentos.

Conc. Trid. sess. 14. c. 4.

PAra recebir estos sacramentos dignamente deue el hombre examinar su conciencia, porque estando en pecado mortal, o en duda probable, si le ha cometido, y sin cõtricion, o a lo menos sin dolor imperfecto que se llama atricion que proceda de la inspiracion y particular fauor de Dios; peca grauemente, y no recibe gracia, esto se entiende conforme a la naturaleza de cada sacramento, porque todos por lo menos piden atricion, otros piden mas, como el sacramento del altar, y otros que por su perfecion piden mayor disposicion, lo qual no se puede declarar aqui mas en particular. El exemplo ha de ser, considerando quien es el que quiere recebir, y para que fin y efecto. En lo primero esta el examen de su conciencia para que la limpie de pecado mortal mediante la confesion antes que reciba otro sacramento, de lo qual todo se dira mas largamente al fin desta doctrina.

De los Mandamientos de la ley de Dios, y de las demas cosas que à esto pertenecen.

LO tercero q̃ esta obligado a saber el Christiano es la ley de Dios, y lo demas que a esto pertenece, porque como diximos al principio, la perfeccion Christiana consiste en el cumplimiento de la ley, entonces es verdadero, y perfecto Christiano, como lo dize el Concilio, y santo Thomas, quando no solamente cree los misterios de nuestra Fe, sino tambien pone por obra, y cumple la ley.

Habetur Deut. 5. Gloss. ibi. & omnes Sancti.

Los Mandamientos de la ley de Dios son diez. Los tres primeros pertenecen al honor, y amor de Dios, y los otros siete al amor, y prouecho del proximo.

EL primero. Honrar, y amar a vn solo Dios verdadero.
Segundo. No jurar su santo nombre en vano.
Tercero. Santificar Domingos, y fiestas.
Quarto. Honrar padre, y madre.
Quinto. No matar.
Sexto. No fornicar.
Septimo. No hurtar.
Octauo. No leuantar falso testimonio.
Nono. No dessear la muger de tu proximo.
Dezimo. No dessear los bienes agenos.

Estos diez mandamientos se encierran en dos.
El primero. Amar a Dios sobre todas las cosas.
El segũdo. Amar al proximo como a si mismo.

Estos Mandamientos en Latin estan en el Deuteronomio, c. 5.

Declaracion de los Mandamiẽtos de la ley de Dios.

LA charidad es cumplimiento de todas las virtudes, y perfeccion, es don de Dios para amarle sobre todas las cosas: y por Dios para amarle sobre todas las cosas: y por Dios al proximo, que es qualquier hombre, por la comunicacion que tenemos de naturaleza, y de la redempcion, y gracia de nuestro Señor.

1. Cor. 13. Augus. in Enchir. ca. 117. Rom. 13. D. Tho. 2. 2. q. 23. a. 8. & q. 26. Amar a Dios Ioã. 14. 1. Ioã. 5. D. Tho. 2. 2. q. 27. a. 3. & seq. & in tot. q. 44. D. Tho. in expositione horũ mãdatorum, 1. 2. q. 100. a. 4. & 5. & fere in omnibus artículis, & 2. 2. q. 111. per totam.

Amar a Dios sobre todas las cosas, es estimar mas, y preciar el cumplimiento de su voluntad, que todas las criaturas. De manera, que si se ofrece el contentamiento de la criatura no ser conforme a la voluntad de Dios, siempre se ha de cumplir esta, menospreciando la criatura. Y por tanto, la prueua, y muestra de la caridad, es cumplir la voluntad de Dios, que esta declarada en sus mandamientos, y el quebrantamiento de vno solo haze perder la caridad. Estos diez mandamientos son muy conformes a nuestra naturaleza, en quanto naturalmente tenemos por regla de nuestras obras, no querer para el proximo, sino aquello que para nosotros mismos deuemos querer. No se pueden bien cumplir estos mandamientos, sino con la gracia de Dios: y assi es grande ayuda para cũplirlos, la oracion, y frequencia de sacramentos y sermones, y libros deuotos, y trato de buenas compañias: estoruan, y dañan costumbres, y ocasiones malas, poca deuocion, y demasiada confiança, y presumpcion de vida larga, y penitencia.

El primero nos obliga a adorar a Dios interiormente, con Fe, Esperança, y Charidad, y cõ la reuerencia del cuerpo, que ha de ser señal de la interior. Y assi quien peca contra estas tres virtudes peca contra este mandamiento. Contra la Fe, quien cree en supersticiones, ignora, o niega, o duda lo que deue creer. Contra la Esperança, el que desconfia, o presume demasiado de la misericordia de Dios. Contra la Caridad, el ingrato a sus beneficios, y desobediente a sus mandamientos.

El segundo nos prohibe el jurar sin verdad, sin justicia, sin necessidad, y jurar es poner a Dios por testigo, o a las criaturas en quanto el Criador esta en ellas, de manera que la palabra del Christiano sera, si, o no, tambien nos obliga a cumplir los votos, y promessas hechas a Dios.

El tercero nos mãda gastar las fiestas en obras sãtas, y no seruiles, y en oyr Missa, no estãdo impedido cõ verdadera necessidad, y en consequẽcia

cia desto nos prohibe el desacato que se haze al templo, mandamientos y censuras de la Iglesia.

El quarto nos obliga a obedecer, socorrer, y reuerenciar a nuestros padres, y a todos los mayores en edad, saber y gouierno en todo lo que es licito y honesto, y los padres estan obligados a doctrinar y enseñar sus hijos, y darles estado no contrario a su voluntad. Los casados han de tratar a sus mugeres amorosa, y cuerdamente, como Christo a su Iglesia, y las mugeres assi mesmo a sus maridos obediētes, como la Iglesia a Christo. Los amos a sus criados como a hijos de Dios: y los criados a sus amos como quien sirue a Dios en ellos.

El quinto obliga a no ofender a nadie en dicho, ni en hecho, ni en desseo, y assi prohibe toda la lesion injuria, y amenaza del proximo. Tambien obliga a perdonar toda ofensa del proximo, y a no escandalizar, y a socorrer al grauemente necessitado.

El sexto nos obliga a limpieza, y castidad en palabras, obras, y pensamientos, para lo qual ayuda mucho la templança, y moderacion, en vistas y conuersaciones ocasionadas.

El septimo prohibe todo daño injusto, y el ser causa que otro lo haga al proximo, y obliga a pagar lo que se deue siendo possible, en todo, o en parte.

El octauo nos prohibe infamar de qualquiera manera al proximo, descubrir secreto, o mentir, que en ningun caso es licito, aunque lo es callar la verdad conforme a justicia dissimulando, y nos obliga a hablar bien de nuestro proximo, y defenderle a su tiempo con verdad.

Los dos vltimos mandamientos refrenan la concupiscencia, y desseo interior en dos cosas que son mas importunas, y mas peligrosas, y nos obligan a la limpieza interior, no desseando la muger agena, y beneuolencia con todos los hombres, no desseando las cosas agenas.

Los mandamientos de la Santa madre Iglesia son cinco.

Primum præceptū Eccleſi. in Conc. Lugdun. refertur de conſec. d. 3. c. pronuntiādū, & in Conc. Trib. c. 35. Agathen.

EL primero. Oyr Missa entera los Domingos, y fiestas de guardar.
El segundo confessar alomenos vna vez en el año por Quaresma, o antes si ha, o espera auer peligro de muerte, o si alguno ha de recebir el sacramento de la Eucharistia.
El tercero. Comulgar por Pascua de Resurrection.
El quarto. Ayunar los dias que manda la Iglesia, como son las Vigilias, Quatro temporas, y Quaresma.
El quinto. Pagar diezmos y primicias.

Doctri-

Los mandamientos de la Iglesia en Latin.

PRæcepta Eccleſiæ, ſtatutos Eccleſiæ feſtos dies ab operibus ſeruilibus abſtinendo celebrare.
Sacrum miſſæ officium diebus feſtis reuerenter audire.
Quadrageſima, Quatuor anni temporibus, & Vigilijs ſecundum morem Eccleſiæ ieiunare, & feria ſexta, & Sabbato à carnibus abſtinere.
Peccata ſacerdoti approbato confiteri,
Et ſacroſanctā Euchariſtiam circa feſtū Paſche ſumere, eaq; ſaltē ſemel in anno.
Diebus ab Eccleſia interdictis nuptias nō celebrare, & decimas perſoluere.

ESTos preceptos tiene la Iglesia puestos, y estan en ella muy recebidos, como consta de los Concilios, y son como declaracion de los mandamientos de la ley de Dios, y los tres primeros obligan a todos aquellos que tienē vso de razon. Pero hase de aduertir, q̄ como cōsta del vso de la Iglesia, puede vno tener bastante vso de razon para confessarse, y entender la malicia del pecado, y no tenerle para comulgar, porque como sea el mas alto sacramēto el del altar, requiere mas capacidad, y conocimiento. El quarto obliga a los que son de veynte y vn años cumplidos, no estādo legitimamēte impedidos, o por edad, o enfermedad, o por necessidad de trabajar. El quinto obliga segun las costumbres recebidas en cada lugar.

Demas desto ay mandamientos de lo que cada vno esta obligado a hazer y saber, conforme a su estado y oficio, los quales cada vno esta obligado a saber, y preguntar a los maestros de la Iglesia, para conforme a ellos cumplir con la obligacion de su estado: de suerte, que guardando la ley de Dios, cumpla con la rectitud y verdad de su oficio y arte.

ca. 21. & 47. Secundum, in Cōc. Late. ſub Innocen. 3. ca. 21. & habetur in cap. omnis vtriuſque ſexus de pœn. & remiſ. & in Con. Trid. ſeſſ. 13. can. 9. & ſeſſ. 14. ca. 8. Tertiùs habetur in eiſdē locis Quartum habetur canon. 68. Apoſtolorum Can. Greg. can. 19. Quintum 16. q. 1. c. decimæ, & in decretal. ti. 30. li. 3. D. Tho. 2. 2. q. 87. Et in his locis videnda eſt declaratio horū præceptorum.

De las Virtudes.

TAmbiē cōuiene al Christiano saber, y tener noticia de las virtudes, por las quales ha de cumplir la ley de Dios, y de la Iglesia, las quales vnas son Theologales, otras Cordinales, las Theologales son tres, Fe, Esperança, y Charidad. Y en Latin, Fides, Spes, Charitas. La Fe como arriba diximos, es vn don diuino sobrenatural, por el qual ciertissima mente creemos los mysterios diuinos. Esperança es vn don de Dios sobrenatural, por el qual esperamos que hemos de conseguir la bienauenturança, ayudados, y fauoreciдos de Dios. Charidad ni mas ni menos es dō de Dios, y gracia suya q̄ Dios infunde a nuestras almas por la qual amamos a Dios sobre todas las cosas,

D. Tho. 1. 2. q. 61. & 62. de fide. 2. 2. a. q. 1. vſque ad 7. de ſpecie in eadem parte. q. 17. & 22. De charitate à q. 23. vſque ad 28.

sas,y esta charidad como dize San Pablo tiene el primer lugar entre todas las virtudes, quanto a la perfeccion, porque la charidad es mas perfecta de todas, que la Fe tiene el primer lugar, porque se presupone primero que la charidad,no porque sea mas perfecta, y estas se llaman Theologales, que es diuinas, porque son de Dios,y para con Dios, y miran y se ocupan en Dios,que las infunde y pone en nuestras almas.

Las virtudes Cardinales son quatro.

La primera prudencia.
La segunda justicia.
La tercera fortaleza.
La quarta templança.

En Latin.

Prudentia,
Temperantia.
Iustitia.
Fortitudo.

Declaracion de las virtudes Cardinales.

De prudẽtia Matt. 22. Ad Ephes. 5. Coloss. 4. D.Tho. 2. 2. q. 47. per aliquot q. De iusti. Rom. 13. Psal. 14. D.Tho. 2. 2. q. 57. per multas & tit. de iust. & iure. De fortitudine. Prou. 28. 1. Petri. 3. D.Tho. 2. 2. q. 143. De temperantia. Rom. 13. D.Tho. 2. 2. q. 141. Cerca de la declaracion de las virtudes. D. Ambro. li. 1. offi. ca. 24

COn el exercicio y costúbre de las buenas obras se alcançan muchas virtudes: y las principales son quatro. Llamanse Cardinales, porq̃ son principales, y rayzes de las demas. La mas principal es la prudẽcia, q̃ nos enseña la moderacion entre los extremos, guardando el decoro q̃ se deue a las personas, lugar y tiẽpo: y por esso se llama discreciõ, y el prudẽte, discreto. La justicia nos inclina a dar a cada vno lo q̃ se le deue con buena razon y derecho. La fortaleza nos da constancia, y firmeza, desechãdo el miedo y osadias demasiadas. La tẽplança pone moderacion en lo q̃ pertenece al gusto, y a deseos deshonestos. Estas virtudes, y otras muchas que dellas nascen, son propria y perfectamente virtudes, quando estan juntos con la charidad que las endereça al fin supremo que es Dios, con quien ella nos junta, y por tãto anda con ella junta la virtud de la religion, con la qual damos a Dios el culto y reuerencia que se le deue, assi en las obras interiores, como en las exteriores ceremonias deuidas a Dios, y ordenadas por la Iglesia Catholica. De aqui se sigue que aquel es mas santo que tuuiere mayor charidad, y esta es quien mas bien guarda los mandamientos de Dios, y de su santa Iglesia, y la doctrina que en ella esta recibida desde los Santos Apostoles, y despues ordenada con el consentimiento de toda la Iglesia, que para ordenar lo que conuiene, se entiende ser los Obispos con el Papa cabeça de la Iglesia vniuersal, y Pontifice Romano, cuyos mandamientos obligan a toda la Iglesia, en quãto por ellos el Espiritu santo la rige y gouierna. Para mayor cumplimiento de todos estos preceptos y virtudes, aconseja nuestro Señor a los que quisieren la pobreza voluntaria, estado de castidad, y vida de obediencia.

D. Grego. li. 2. mor. ca. 36. D. Aug. li. 1. de liber. arbit. cap. 13. & lib. de meribus Eccle-siæ Catho. c. 18. Eccles. 18. Prou. 17. Ad Titũ. 3 Matth. 5. Eccles. 7. 2. Cor. 1. Ad Gala. 6. Rom. 15.

De las obras de misericordia.

TAmbiẽ es necessario, q̃ al Christiano sepa las obras de misericordia, que tambiẽ pertenecen a los mandamientos de Dios, y a las virtudes, principalmente a la charidad, porque la misericordia para con el proximo, es particularissimo efecto de la charidad, y muy proprio suyo, como lo dize Santo Thomas, las quales son catorze, las siete espirituales, y las siete corporales.

Las siete Corporales son estas.

De las corporales in speciali. Matt. 5. Tobiæ 1. Aug. lib. 1. de Ciui. Dei ca. 3. & 13. de misericordia. Esai. 58. 1. Ioan. 3. Ad Ephes. 4. ad Tgeo. 5. D.Tho. 2. 2. q. 32. & de correctione fraterna. q. 33.

LA primera. Enseñar al que no sabe.
La segunda. Dar buen consejo al que lo ha menester.
La tercera. Corregir al que yerra.
La quarta. Perdonar las injurias.
La quinta. Consolar al triste.
La sexta. Sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros proximos.
La septima. Rogar a Dios por viuos y muertos.

Las siete Espirituales son estas.

LA primera. Visitar los enfermos.
La segunda. Dar de comer al hambriento.
La tercera. Dar de beuer al sediento.
La quarta. Dar de vestir al desnudo.
La quinta. Dar posada al peregrino.
La sexta. Redemir al captiuo.
La septima. Enterrar los muertos.

En Latin.

Opera misericordiæ spiritualia.
Prima. Docere ignorantem.
Secunda. Corrigere peccantem.
Tertia. Consilio iuuare indigentem.
Quarta. Consolari afflictum.
Quinta. Ferre patienter iniurias.
Sexta. Remittere offensam.
Septima. Orare pro viuis, & defunctis.

Corporalia.

Prima. Pascere esurientem.
Secunda. Potare sitientem.
Tercera. Colligere hospitem.
Quarta, Operire nudum.
Quinta. Visitare infirmum.
Sexta, Ire ad eos qui sunt in carcere, & redimere captiuum.
Septima, Sepelire mortuum.

Decla-

Declaracion de las obras de miſericordia.

DE los mandamientos ſalen las obras buenas en que el Chriſtiano ſe deue exercitar en todo tiempo que ſe ofrecieren, y deſtas ay algunas que ſe llaman de miſericordia, porque no ſe deuen ni obligan de juſticia, pero obligan de precepto en neceſsidades graues a juyzio de prudentes y diſcretos. Destas, las mas meritorias ſon las eſpirituales, y aquellas obligan mas de que ay mas neceſsidad, aunque ſean corporales, y con todas ellas ſobrelleuamos las faltas de nueſtros proximos, ayudandonos a vezes para mejor cumplir la ley del ſeñor.

Las virtudes contrarias a los ſiete pecados capitales.

PRimera. Humildad contra ſoberuia.
Segunda. Largueza contra auaricia.
Tercera. Caſtidad contra luxuria.
Quarta. Paciencia contra ira.
Quarta. Templança contra gula.
Sexta. Charidad contra inuidia.
Septima. Diligencia contra pereza.

Declaracion de las virtudes contrarias a los pecados mortales.

D. Tho. & alij authores in locis ſupra citatis.

LAs virtudes que nacen de la Charidad, y deshazen los pecados donde nacen otros muchos, ſon las contrarias a los ſiete pecados capitales, que es lo miſmo que principales, y deſpues ſe dira quando ſon mortales.

Deſtas virtudes la principal es humildad, por la qual reconociendo el hombre ſus propias faltas, y en los demas los beneficios que de Dios han recebido, ſe reputa de veras humilde y baxo, y de menor merecimiẽto en ſu cõparacion, y aſsi refrena los mouimientos de ſoberuia endereçados a eſtimarſe en mas que los otros. Eſta es la ſoberuia principio de todo pecado, pues con ella ſe eſtima el hombre mas de lo que merece, y no reconoce la obligacion y obediencia que deue a Dios. La liberalidad refrena el apetito deſordenado de hazienda, inclinando a darla, como, o quando conuiene. Caſtidad es limpieza, y honeſtidad contra el apetito torpe de deleytes carnales. Manſedumbre es moderacion en la ira y enojo, que es apetito de ira y vengança deſordenado. Paciencia es ſufrimiento moderado en los trabajos y aduerſidades, conſiderando que los embia Dios para nueſtro caſtigo y exercicio de las virtudes. Templança es moderacion y freno del apetito deſordenado de comida, y beuida: la qual en el Chriſtiano no ha de tener ſolamente por fin obedecer a la razon para ſanidad del cuerpo, y exercicio de las potencias del alma, ſino tambien ſubjectar los mouimientos deſordenados de la concupiſcencia para que eſte ſubjecta al eſpiritu, que es el mouimiento de la gracia de Dios. La charidad ſe pone contraria a la embidia, aunque tiene otros muchos efectos, porque inclina al bien del proximo, y embidia es triſteza del bien ageno. Diligencia es la preſteza en execucion de las obras virtuoſas contraria a la pereza que es triſteza y tedio de los exercicios virtuoſos y diuinos.

Los dones del Spiritu ſanto ſon ſiete.

EL primero, don de Sabiduria. *Eſai. cap.* 11.
El ſegundo, don de entendimiento. *D. Tho. 1. 2. q. 68. & in 2. 2. in particulari.*
El tercero, don de conſejo.
El quarto, don de fortaleza.
El quinto, don de eſciencia.
El ſexto, don de piedad.
El ſeptimo, don de temor de Dios.

En Latin.

DOna Spiritus ſancti, Sapientia, Intellectus, Conſilium, Fortitudo, Scientia, Pietas, & Timor Domini.

Declaracion de los dones del Spiritu ſanto.

ASSI como las virtudes nos ſubjectan a la razon y ley diuina, aſsi eſtos dones a a la diuina inſpiracion.

El don de entendimiento, haziendonos entender la verdad.

El de ſabiduria juzgar bien della.

El de conſejo a conſultar lo que es mas agradable a Dios.

El de eſciencia a elegir bien de lo conſultado.

El de piedad a conformar nueſtro apetito, y deſſeo con lo que deuemos al proximo. Y en lo que toca a noſotros meſmos, la fortaleza vale contra el temor de peligros, y el don de temor, contra el deſſeo deſordenado de los deleytes.

Los fructos del Spiritu ſanto ſon doze.

CHaridad, Paz, Longanimidad, Benignidad, Fe, Continencia, Gozo, Paciencia, Bondad, Manſedumbre, Modeſtia, Caſtidad.

Ad Gala. cap. 5.

En Latin.

FRuctus Spiritus sancti, Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Benignitas, Bonitas, Lõganimitas, Mansuetudo, Fides, Modestia. Continencia, & Castitas.

Declaracion de los fructos del Spiritu santo.

FRuctos del Spiritu sancto, son las obras virtuosas que nacen de la gracia y dones del Spiritu santo. El primero de charidad con que el hombre se junta con Dios a quien ama sobre todo, haziendose vno con el en conformidad de voluntad, de la qual nace gozo y paz que desecha todas las perturbaciones exteriores, y se sosiega en Dios amado porque en el tiene colocados todos sus desseos, y de aqui es que tiene paciencia en los males que se ofrecen, y con longanimidad no se desassosiega cõ la dilacion del bien que espera.

La bondad es la voluntad de hazer bien al proximo.

La benignidad es el amor de la execucion de la bondad.

La mansedúbre modera la ira cõ el proximo.

La modestia es guardar el decoro en los dichos y hechos.

La continencia y castidad, es limpieza y honestidad interior que refrena la concupiscencia sensual.

La Fe, o con Dios, o con el proximo, tratar verdad sin engaño.

Las bienauenturanças son ocho.

BIenauenturados los pobres de espiritu, porque dellos es el Reyno de los Cielos.

Bienauenturados los mãsos, porque ellos posseeran la tierra.

Bienauenturados los que lloran, porque ellos seran consolados.

Bienauenturados los que han hambre, y sed de justicia, porque ellos seran hartos.

Bienauenturados los misericordiosos, porque ellos alcançaran misericordia.

Bienauenturados los limpios de coraçon, porque ellos veran a Dios.

Bienauenturados los pacificos, porque ellos seran llamados hijos de Dios.

Bienauenturados los que padecen persecucion, porq̃ dellos sera el Reyno de los Cielos.

En Latin.

BEatitudines. Beati pauperis spiritu, quoniã ipsorum est Regnũ Cœlorum. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.

Matt. 5. Luc. 6. & sancti super ista loca.

Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.

Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.

D. Tho. 2. 2. q. 69. per totam

Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.

Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur.

Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est Regnum Cœlorum.

Declaracion de las bienauenturãças.

BIenauenturanças se llaman aqui las obras mas perfectas de virtudes, y dones del Spiritu santo, porq̃ en ellas consiste la bienauenturança desta vida, y con ellas alcançamos la que esperamos en el Cielo, y en quanto son obras tan perfectas se distinguen de las obras q̃ llamamos frutos, y todas de dones y virtudes, q̃ no son obras sino principio dellas pobres de espiritu, son los humildes, mãsos, los q̃ tienẽ peq̃ños mouimiẽtos de ira, los que lloran son los q̃ menospreçian los plazeres aun moderados. En la quarta bienauenturança estan los que con entrañable desseo procuran hazer lo que deuen a su obligaciõ, y a la santidad interior. Misericordiosos son los piadosos aun con los estraños. Limpios de coraçõ son los mortificados en sus passiones. Pacificos los que obran paz en si, y en los otros. Los vltimos los q̃ estan firmes en la justicia, y santidad aunque sean perseguidos.

Hase de aduertir, que las obras de virtud moderan las passiones. Las obras de los dones las reprimen y sosiegan del todo, y destos principalmente nacen las bienauenturanças, aunque la rayz destas passiones siempre esta en el hombre santificado para que con la gracia y ayuda de Dios, reprimiendolas merezca la gloria eterna y su augmento, que es el camino ordinario de los justos.

Las potencias del alma son tres.

ENtendimiento.
Voluntad.
Y memoria.

¶ Intellectus.
¶ Voluntas,
¶ Memoria.

TAmbien ha de aduertir el Christiano, las potẽcias y sentidos, y todas las demas partes, y miẽbros corporales, obrãdo conforme a

Beati

me à la ley, y espiritu de Dios, principalmente cõ la voluntad y libre albedrio, con el qual ha de mouer las demas potencias, y sentidos, para q̃ se ocupen en obras agradables a Dios, y se aparten de las contrarias, de manera, que como el que sigue el desordenado apetito sensual, emplea todos sus sentidos y potencias en el cumplimiento de sus dessos, assi el hombre justificado, y amigo de Dios, que es el buen Christiano las deue ocupar y emplear en seruicio y reuerencia de Dios, y su ley y espiritu.

Los sentidos corporales son cinco.

Vista. ¶. Oydo. ¶ Olfato. ¶ Gusto. ¶ Tacto.

En Latin.

Visus, Auditus, Odoratus, Gustus, & Tactus.

Diferencias de los pecados.

De peccato originali Cõc. Trid. sess. 5. & 6. & de differentia inter mortale, & venia. le sess. 6. ca. 11. 1. 2. q. 72. a. 5. & q. 88. ar. 3. Alex. Al. 2. p. q. 107. me. 1.

TOdos los pecados, o son mortales, o veniales. Pecado mortal es contra la charidad de Dios y del proximo: y esto se haze quando se quebrantan los mandamientos de Dios, y de la santa Iglesia, con deliberacio, y no en cosas pocas. Dizese mortal, porque quita la gracia y la charidad, que es vida del alma. Pecado venial no es contra charidad, mas quita su feruor entibiando su deuocion. Dizese venial, porque se perdona con mucha facilidad: como es con acto de charidad, y con estas cosas. Lo primero, oyendo Missa. Lo segundo, por comulgar. Lo tercero, por oyr la palabra de Dios. Lo quarto, por bendicion Episcopal. Lo quinto, por el Paternoster. Lo sexto, por confession general. Lo septimo, por agua bendita. Lo octauo, por pan bendito. Lo nono, por golpe de pechos.

Declaracion de la differencia de los pecados.

AVnque son dos maneras de pecados, original, y actual, y este es venial, o mortal, aqui no se cuentan mas destos dos actuales, que son los que cometemos despues que llegamos a vso de razon, porque el original es el que tenemos de nuestro origen natural, heredado de nuestros padres, y se perdona por el Baptismo a los niños recibiendole, y a los mas crecidos que vsan de razon, recibiendole, o teniendo proposito de recebirle, si por algun impedimento legitimo no le recibieren.

Los enemigos del alma que nos tientã para pecar son tres.

EL primero el Demonio.
El segundo el mundo.
El tercero la carne.

Declaracion de los enemigos del Alma.

D. Th. 1. 2. q. 80. Alex. Al. 2. p. q. 101.

ESTos tres conforme a la doctrina de Sãcto Thomas se llaman enemigos del alma, no porque la fuerçen a pecar, sino porque la induzen, para que libremente consienta en el pecado.

El demonio mouiendo interiormente al alma a malos pensamientos, y exteriormente ordenãdo ocasiones para pecar.

El mundo nos tienta representandonos los dichos, y los vsos mundanos.

La carne con malas inclinaciones, y passiones desordenadas, como son de amor, y odio, temor, y osadia, esperança de desesperacion, gozos, y tristezas, iras y enojos, y otras cosas semejantes.

Contra las tentaciones del Demonio, el remedio es los buenos pensamientos y oracion, aunque breue, pidiendo a Dios remedio, meditacio de los mysterios de la fé, beneficios de nuestro Señor, castigacion de la carne con ayunos, y otras afflicciones, y las malas ocasiones huyrlas, y no pudiendo escusarlas, preuenirlas con oracion consejo, y recato. Contra las tenciones del mundo, el remedio es la regla de la ley de Dios y el exemplo de los sanctos que deuemos seguir. Contra las tentaciones de la carne, y sus passiones, el remedio es el vso de las virtudes, y dones que arriba hemos declarado, y contra todas las tentaciones, es singular remedio el vso de la penitencia, comunion, y oracion, templança, y vida penitente, sin demasia, y exercicio de charidad, y obras de misericordia, desta manera se vencen estos enemigos, principalmente los que estan en gracia, y amistad de Dios, y conuertidos a el por penitencia, vencen estos enemigos, permite Dios que seamos tentados destos enemigos, para q̃ nos exercitemos en las virtudes, y venciendolos merezcamos mayor corona y premio en la bienauenturança.

Los quatro nouissimos son estos.

EL primero la muerte.
El segundo el juyzio.
El tercero el infierno.

El quarto el reyno de los Cielos. Y el purgatorio es el camino para el reyno de los Cielos, a los que tienen por cumplir alguna satisfacion.

En Latin.

QVatuor nouissima memorãda. Mors Iudicium extremum, Infernus, & regnum cœlorum.

Declaracion de los quatro nouissimos.

Eccl.c.7. 28 & 38 Mat.22.

DE la escriptura, y sanctos consta, que la consideracio destos quatro nouissimos es necessaria al Christiano para desaficionarle de las cosas desta vida, pues todas fenecen con la muerte, y para refrenar el apetito del pecado, aficionandole a bien eterno que ha de permanecer para siempre. La muerte del cuerpo es comun a buenos y malos, mas a los buenos, es passo para la bienauenturança, y a los malos para perpetua miseria y pena que padeceran en el infierno, no solo apartandose de Dios para siempre, sino tambien padeciendo en alma y cuerpo tormentos de fuego, y otras penas, el juyzio sera proprio de cada vno en muriendo, y vniuersal de todos en el fin del mundo, sera terrible, y temeroso, porque en el se ha de executar la justicia de Dios contra los malos, examinando los pensamientos, y obras. El reyno de los cielos es la bienauenturança que consiste en entender, posseer, amar, y gozar de Dios, clara y manifiestamente, teniendo cumplimiento y hartura de todos nuestros buenos desseos.

Las dotes del cuerpo glorificado despues de la Resurrection son quatro.

D. Tb. in addit. ad 3. p. q. 82. & Cate. Rom.

CLaridad. ¶ Impassibilidad. ¶ Agilidad. ¶ subtilidad.

Declaracion de las dotes del cuerpo glorificado de la bienauenturança.

DEl alma quando se juntare con el cuerpo resuscitado, redũdara en el cuerpo ser subjeto al alma sin ninguna dificultad, y ser incorruptible para siempre: y assi Impassibilidad, es no padecer alguna lesion. Subtilidad, es la conformidad que tiene para en todo ser conforme al alma en las obras de sus potencias. Agilidad es promptitud, y facilidad para todo mouimiento. Claridad es participacion de luz y resplandor, como le tiene el sol y las piedras preciosas.

Lo quarto, que esta obligado a saber el Christiano, es la oracion Dominica, y las demas oraciones, porque como dize Christo, necessario es, que el Christiano, siempre trate de oracion, sin la qual no se pueden alcançar los bienes del cielo, porque la oracion es medio vnico para este fin: porque como dize Sanctiago, toda la luz y claridad, y todo don sobrenatural, que esso quiere dezir, dadiua y don perfecto, ha de baxar de aquella luz diuina inaccessible, que es fuente y manantial de todo biẽ sobrenatural, y de todo lo esclarecido y resplandeciente, como este sol material es fuente, y manantial de toda luz material, y assi dize alli el mismo Apostol, que todos estos bienes del cielo ordenados a nuestra saluacion, y nuestra misma saluacion se han de alcançar por medio de la oracion, y assi esta obligado el Christiano a orar, y consiguientemẽte a saber las oraciones instituydas por Christo, y por la Iglesia. Iacob. c. 5.

Lo primero ha de saber el modo de santiguarse: Todo fiel Christiano es muy obligado a tener deuocion, de todo coraçon, con la sancta Cruz, de Christo nuestra luz, pues en ella quiso morir por nos redimir de nuestro pecado, y del enemigo malo, y por tanto te has de acostũbrar, a signar y santiguar, haziendo tres cruzes. La primera en la frente, porque nos libre Dios de los malos pensamientos. La segunda en la boca, porque nos libre Dios de las malas palabras. La tercera en los pechos, porque nos libre Dios de las malas obras, diziendo assi: Por la señal, de la santa Cruz, de nuestros enemigos, libranos Señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu sancto. Amen Iesus.

Declaracion del Santiguarse.

LA Cruz por ser memoria de nuestro Señor crucificado, para nuestra redempcio, ha de ser adorada, y reuerenciada por el Señor que representa, como el mismo deue ser adorado, y reuerenciado, porque esta adoracio y esto que se haze principalmẽte dẽtro de nuestra alma, subjetandose y reconociendo el beneficio de la redempcion, y exteriormente con el cuerpo para representar lo interior, ha de mirar y atender a lo que representa la Cruz, y no a la materia de que esta hecha, de manera, que como adoramos a Dios reconociendole interiormente por supremo Señor de todo, y significãdo este reconocimiento, y subjection, con la reuerencia del cuerpo, y de la misma manera adoramos a nuestro Señor Dios y hombre, assi tambien hemos de adorar a las imagines, que nos representan lo mismo, y a la Cruz que representa al crucificado, porque la adoracion es de lo representado en las mismas imagines, y porque nuestra Señora, y los Sanctos han de ser respetados, y reuerenciados, como amigos de Dios, y no como el mismo Dios, de la misma manera reuerenciamos sus imagines en quanto los representan, y las reliquias de ellos que reuerencia la Iglesia, porque la reuerencia, y fe de Christo crucificado encierra en si los demas mysterios de Christo, en quanto en la Cruz vencio y triumpho del demonio, pecado, &

Adoracion de las imagines y reliquias Cõc. Nice. 2. Cõc. Trid. sess. 25. D. Tb. 3. p. q. 25.

Ad Ephe. 2. & ad Coloss. 1. Aug. lib. de Catechizãdis rudibus, c. 10. Hie.

rony. Epist.22. Matt. 6. Luc. 11. D. Th.1. 2. q. 82. & 83. quid sit oratio. Damas. li.3. de fide orthodoxa, ca. 24. D. Tho. loco cita. Alex. Ale. 4. p. q.26 mẽbr.1. Quatro condiciones ha de tener la oraciõ D.Tho.2. 2. q. 83. art. 15. Alex. in eodem loco memb. 5. ar.3.1 ad Rom. 8. ad Galat. 4. Dios en todo lugar. Hiere. c. 23. cœlũ, & terrã ego impleo. Amb. li.1 de Spũ. Sancto, c. 7. D. Tho. 1 p. q. 8. ar. 3. Aug. in Enchiri. c. 115. & 121. De prima petitione Matth. 5 1. Petr. 2 & 4. ad Eph. 1. De secunda. Rom. 6. 14. De tertia Luc. 11. Actor. 5. 9. Rom. 1. Hebr.

do y muerte, como dize S. Pablo. Por tanto la Iglesia Catholica ordeno el santiguarnos con la señal de la Cruz, porque tiene virtud de espãtar el demonio nuestro enemigo, por auer sido en ella vencido.

La primera oracion, y mas principal es el Pater noster.

PAdre nuestro que estas en los cielos, santificado sea el tu nombre. Venga a nos el tu reyno. Hagase tu voluntad en la tierra, assi como en el cielo. El pan nuestro de cada dia, danos lo oy, y Perdonanos nuestras deudas, assi como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dexes caer en tentacion, Mas libranos de mal. Amen.

Declaracion del Pater noster.

ESta oracion se llama Dominica, porque fue instituyda, y ordenada por el Señor, que es Iesu Christo, como consta del Euãgelio, por la qual pedimos y hemos de alcançar todo lo que es necessario para nuestra bienauẽturança. Instituyola Iesu Christo, a peticion de sus Apostoles. Para cuya inteligencia se ha de aduertir, que orar como dizen los Sanctos, es leuantar el alma y la mẽte a Dios a padirle mercedes espirituales, y las cosas tẽporales en quãto fueren necessarias al bien espiritual, y assi por la oraciõ honramos y reuereciamos a Dios confessando ser author de los bienes que le pedimos, de donde procede augmento de la fe, y de la Charidad, creyendo que Dios es poderoso para cumplir nuestras peticiones, y que deue ser amado el author de tantos bienes. Ha de tener la oracion quatro condiciones para alcançar lo que se pide. Que pida cosas necessarias para nuestra propria saluacion con perseuerancia, piedad, y reuerencia de Dios, que suele conceder semejãtes peticiones al tiempo que mas nos conuiene: de donde se sigue, que dos cosas se han de pedir los bienes necessarios a nuestra saluacion, y el remedio de los males contrarios, estas dos cosas comprehende la oracion del Señor, que de las primeras palabras se llama el Padre nuestro, la qual llamando en el principio a Dios, a quien se endereça, contiene siete peticiones. El principio llama a Dios Padre que estaen los cielos, Padre, porque nos da el ser natural del cuerpo y alma, y el ser de la gracia sobrenatural, conuiene llamarle por este nombre en la oracion, porque le hemos de pedir con afficion y reuerencia de verdaderos hijos. Dezimos nuestro, porque reputandonos todos por hijos de tal Padre, pide cada vno para todos sus hermanos. Dezimos que esta en el cielo, porque aunque este en todo lugar por essencia, y potencia, en los cielos como mas principal lugar haze el mas admirable efecto, y con que mas se manifiesta a los suyos, que es la bienauenturança q̃ les comunica. Despues deste principio se siguẽ las peticiones. Las tres primeras pertenecen al honor de Dios. Las quatro a nuestro prouecho y del proximo. Item en las quatro primeras pedimos bienes, y en las postreras remedio para los males. La primera peticion es santificarse el nombre de Dios, que es lo mismo que ser Dios glorificado, y alabado por Sancto, por las buenas obras que hizieremos con su gracia y fauor. En la segunda pedimos, que venga a nosotros el reyno de Dios, que es lo mismo, que regirnos y gouernarnos, de manera, que reyne y prealezca en nosotros su gracia, y no el pecado. En la tercera pedimos ser cumplida la voluntad de Dios en la tierra, como la cumplen todos los bienauenturados en el cielo. En la quarta pedimos el pan de oy, que es el mantenimiẽto necessario para la presente vida que se llama oy, no apeteciendo demasias, ni teniendo solicitud y congoxa de lo futuro, y assi nos incitamos a pedir frequentemente, y cada dia lo necessario, y tambien pedimos el sacramento del altar que es mantenimiẽto del alma. En la quinta pedimos perdon de las culpas cometidas, y de las penas deuidas por ellas, prometiendo de perdonar nosotros a nuestros deudores las culpas contra nosotros cometidas: porque sin esta condicion no nos perdona Dios. En la sexta pedimos no ser vencidos en la tentacion consintiendo en ella. En la septima pedimos ser librados del mal, que es demonio, infierno, y de otros desseos de este mundo. Concluyese la oracion con esta palabra Amen, que quiere dezir, sea assi, confiando en la bondad y misericordia de Dios. A semejança desta oracion ordenada de nuestro Señor hemos de ordenar las demas q̃ hizieremos acudiendo muchas vezes a Dios cõ la oraciõ que es principal medio para alcançar de Dios nuestra saluacion, y cumplimiento de nuestras faltas y necesidades.

13. De quarta Gen. 28. 1. ad Tim. 6. Matt. 6. De quinta Mat. 11. Luc. 6 Eccle. 38 De sexta Hebr. 2. Mat. 26. 1. Petr. 5 Ephes. 6. 1. Cor. 10 De septima. Eccl. 23. Psal. 24. 2. Cor. 1. D. Hier. Matt. 6. Ioan. 16. 1. Ioã. 5. Matt. 7. Luc. 11.

El Aue Maria.

DIos te salue Maria llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tu entre todas las mugeres, y bendito es el fructo de tu vientre Iesus, sancta Maria madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte, Amen.

La Salue.

SAluete Dios reyna y madre de misericordia, vida, dulçura, y esperãça nuestra, Dios te salue. A ti llamamos los desterrados hijos de Eua, a ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lagrimas. Ea pues abogada nuestra buelue a nosotros essos tus ojos misericordiosos. Y despues deste destierro muestranos a Iesus fructo bendito de tu vientre. O clementissima, O piadosa, O dulce Virgen Maria, Ruega por nos sancta madre de Dios, para que seamos dignos de alcançar las promessas de Iesu Christo. Amen.

Decla-

Declaracion del Aue Maria. Salue Regina.

Tri. sess. 25. ca. 2. Aue Maria. Lucæ. 1. Durã. in rationali diuinorũ officiorũ li. 4. c. 22

HAzemos tambien oraciones a los Santos, como interceſſores con Dios, para alcançar lo que pedimos, y principalmẽte a la ſagrada Virgen, y madre de nueſtro Señor, como la mas principal, y mas allegada a nueſtro Señor, para eſto ſe ponen las dos oraciones del Aue Maria, y la Salue Regina, en las quales por los beneficios que recibio de nueſtro Señor alabando la, le pedimos que ſea nueſtra interceſſora y abogada a los demas ſanctos, tiene la Igleſia ordenadas ſus oraciones, y para todos la letania, y ſolemos ofrecerles Pater Noſter, y entendemos pedir a Dios principalmente, y a los ſanctos que nos ſean interceſſores de lo que pedimos, por eſto en las oraciones letania dezimos a Dios que aya miſericordia de noſotros, y a los ſanctos que rueguen, y intercedã por noſotros. Tambien el Credo que arriba ſe puſo, ſe cuenta entre las oraciones de la Igleſia, porque creer, y entender aquellos diuinos myſterios que ſe encierran en el, pertenece a la virtud de religion, por lo qual reuerenciamoa a Dios.

Y aſsi ſe ha de aduertir, que eſte vſo de la doctrina Chriſtiana, y el traerla a la memoria ha de ſeruir de conſeruar y augmentar las virtudes Theologales, y ha de ſer para cumplimiento de los diuinos mandamientos, y de toda la ley: lo qual ſe alcança principalmente cõ el fauor y gracia de Dios, mediante la oracion, y la frequentacion, y buen vſo de los ſacramentos de la penitencia, y del altar, que ſon como vnas fuentes diuinas, por las quales ſe nos comunica la diuina gracia, y dones del cielo. Tambien ſe ha de aduertir, que los curas por ſer padres eſpirituales, eſtan obligados a enſeñar al pueblo la doctrina Chriſtiana, y procurar que ſe les enſeñe, principalmente los Domingos y fieſtas, y dar orden en que ſus ouejas la aprendan, pues eſtan obligados a ſaberla ſiendo Chriſtianos, y podrã la enſeñar conforme a la orden queva pueſta en eſta conſtitucion nueſtra, y encargamos graue mente a los dichos curas que lean el Catechiſmo Romano, donde ſe declaran, y enſeñan los myſterios de nueſtra religion, y todas las demas coſas que pertenecen al Chriſtianiſmo, con grande erudicion, para que puedan Domingos y fieſtas explicar algo de los myſterios de nueſtra redempcion, y de todas las demas coſas que tienen obligacion a ſaber los Chriſtianos: y eſto es lo que toca a la Doctrina Chriſtiana.

De los ſacramentos mas en particular.

AL oficio de cura no pertenece tan ſolamente enſeñar la doctrina Chriſtiana al pueblo ſino tambien ſer miniſtros de los ſacramentos que tienen diuina fuer, y virtud para ſantificar los hombres, y juſtificallos, y para hazellos de pecadores juſtos, y augmentarlos en la diuina gracia, coſa tan neceſſaria en la Igleſia, por eſſo es neceſſario mas en particular explicarles, y declararles la naturaleza, virtud, y fuerça de los ſacramentos, para que puedan adminiſtrarlos como es razon.

De ſacramentos en comun.

De ſacramentis in genere. Tri. ſeſſ. 7. D. Th. 3. p. q. 60 vſque ad 66. & Sũ miſtæ v. ſacramentum vetere etiam. Con. Flo. de vnione Armenorum. Differentia inter ſacramẽta nouæ, & veteris legis.

SAcramento es lo miſmo que ſeñal ſenſible de coſa ſagrada, la qual es la gracia con q̃ participãdo el ſer diuino de hijos de Dios por adopcion, ſomos ſantificados y juſtificados de manera, que lo q̃ ſe haze exteriormente cõ algunas coſas ſenſibles ſignifica a los fieles mediãte la fé, lo que interiormente haze Dios ſantificando al alma, como el lauar por el baptiſmo exteriormente a los niños con agua, es ſeñal q̃ Dios interiormente les laua de los pecados, dãdoles ſu gracia con la qual quedan juſtos, y ſantos, y amigos de Dios, el qual ordeno eſtos ſacramentos en eſtas ſeñales ſenſibles, conformãdoſe con la flaqueza de nueſtro entendimiento, que no puede entender las coſas eſpirituales, ſino es guiado por coſas ſenſibles, y materiales.

Vuo ſacramentos en la vieja ley, en la qual Dios diſponia ſu pueblo para recebir la nueua, que es la religion Chriſtiana, y Euangelica, mas fueron imperfectos como la miſma ley, porque aunque figurauã la gracia que ſe auia de dar por la paſsion de nueſtro Señor, no tenian eficacia para dalla, como la tienen los ſacramentos de nueſtra religion, porque ſon inſtrumentos de la miſma paſsion para comunicar la gracia, que con ella nos merecio nueſtro Señor, y aſsi ſacramento de la nueua ley es ſeñal eficaz de la gracia que nos ſantifica: ſon muy neceſſarios eſtos ſacramentos, no ſolamente porque nos ſantifican, ſino tambien porque ſon ſeñales exteriores que diſtinguen a los Chriſtianos de los infieles, porque no es poſsible diferenciarſe la Igleſia, que es Congregacion de fieles, ſino es por alguna ſeñal ſenſible, y manifieſta, exteriormente, porque de otra manera no pueden los hombres por ſer corporales, y priuados de ſentidos diferenciar los que ſon deſta Igleſia, de los que no eſtan en ella. De aqui es que aquel que recibe el baptiſmo tenenemos por Chriſtiano, y al que confieſſa todos los ſacramentos ordenados de nueſtro Señor, y adminiſtrados en ſu Igleſia Catholica, le tenemos por Chriſtiano Catolico principalmente que en eſtos miſmos ſacramentos profeſſamos nueſtra fé, y la deſcubrimos a los hombres, como el que ſe baptiza, teſtifica claramente, que con la virtud de aquella gracia ſacramental, queda limpio de los pecados, y amigo de Dios.

De neceſſitate ſacramẽtorum.

Eſtos ſacramentos ſon ſiete. Baptiſmo, Confirmacion, Euchariſtia, Penitencia, Extrema vncion, Orden, Matrimonio. Los quales todos cõtienen, y dan gracia, a los que dignamente los reciben. Los cinco primeros ſon para la perfe-

ction

ction espiritual de cada hombre. Assi mismo los dos vltimos para el gouierno, y multiplicacion de la Iglesia, porque en el Baptismo boluemos a nacer espiritualmente en quanto nos haze Dios de nueuo en este sacramento, y nos da el segundo nacimiento con que por gracia somos hechos hijos de Dios, como por la primera generació corporal somos hechos hijos delos hombres. Con la confirmacion somos augmentados en gracia y fortalecidos en la Fé, para resistir a los enemigos della. Con la Eucharistia estamos mantenidos espiritualmente con la gracia y dones espirituales. La penitencia vale para alcançar perdon de los pecados, cometidos despues del Baptismo. La extrema vnction da gracia, y aliuia al enfermo. El sacramento del orden es para el gouierno, y multiplicacion de la Iglesia espiritual en quanto los ordenados son ministros para dar los sacramentos, con los quales, vnos son admitidos a la Iglesia recibiendo gracia, y santidad, como los que se baptizan, otros estando ya en la Iglesia si pierden la gracia son reparados como lo haze la penitencia, o recibé gracia y dones espirituales como cō los demas sacramentos. El matrimonio acrecienta la Iglesia corporalmente. Todos estos sacramentos se hazen, y administran perfectamente con tres cosas, con materia, forma, y ministro. Materia se llama aquella cosa que se determina por las palabras que son la forma, y assi de estas dos cosas queda hecha la señal sensible sacramētal que significa, y haze la gracia interior que nos santifica, como el lauar con agua natural, diziendo estas palabras, ego te baptizo, &c. Es señal que haze la limpieza interior del alma, el ministro ha de tener intenció de hazer lo que haze la Iglesia. Destos siete sacramentos tres imprimē character. Baptismo, Confirmacion, y Orden, y por esto no se pueden reiterar en la misma persona. Los demas quatro no imprimen character, y se pueden reiterar. Character es vna señal con la qual se distinguen los que han recibido algun sacramento de los demas; como el ganado se distingue por la señal del hierro que le imprimen, la qual señal demas de distinguir, como dicho es, es poder espiritual para recibir, o dar, otro algun sacramento como el Character del Baptismo, y de la Confirmacion para administrar algun sacramento, qual es el Character del orden sacerdotal, con el qual el sacerdote tiene poder para consagrar, y para absoluer, que es para administrar los sacramentos de Eucharistia, y penitencia. Esto es lo que en general se ha de saber de los sacramentos, resta lo que es proprio, y particular de cada vno auisando primero que el que da, o recibe sacramento en pecado mortal peca mortalmente, aunque como arriba diximos para recibir algunos sacramentos basta no tener actual afecto de pecado mortal, y tener atricion que quita el tal afecto, y que seran castigados los que por interes los administraren, con el rigor de derecho.

Cō. Flor. loco citato.

De character. D. Tho. 3. p. q. 63.

Cap. II. Del Baptismo.

De Baptismo lo. 3. D. Th. 3. p. q. 66 per aliquotq. iuris tit. de baptismo & eius effectu. Sumistæ verbo Baptismus. Materia baptismi Forma.

EL primero de todos los sacramentos es el Baptismo, porque es la puerta de la vida espiritual, por la qual entramos en la Iglesia haziendonos miembros del cuerpo mystico de nuestro Señor, este cuerpo son los fieles, en quanto participan de los dones espirituales deriuados de Christo nuestro Señor, que es cabeça y fuente de todos. De manera, que como por el primer bombre todos sus descendientes son concebidos en pecado, y excluydos del reyno de los cielos, assi por Christo nuestro Señor, los baptizados bueluen a nacer hijos espirituales y herederos del mismo Reyno.

La materia deste sacramento es agua verdadera y natural, aunque este alterada con diuersas qualidades como es, caliente, frio, con tal q̄ no pierda su verdadera naturaleza. De aqui es, que ningun xugo exprimido de yeruas, y flores puede ser materia deste sacramento, pues ninguno es agua natural. La forma en la Iglesia Latina que estan obligados a seguir los ministros della so pena de pecado mortal, es esta, Ego te baptizo, con la virtud y poder de la Sanctissima Trinidad, cuyas personas distinctas son, Padre, y Hijo, y Espiritu sancto, y porque el poder de las tres personas, como se declaro en el articulo de la Trinidad, es vno mismo, por tanto se ha de dezir, In nomine, y si dixere alguno, In nominibus no seria baptismo, porque esta forma ha de exprimir distintamente la essencia diuina y las tres personas distintas, y assi diziendo en el nombre, se exprime la essencia, y en lo demas las tres personas distintas: la forma de la Iglesia Griega que obliga a los ministros della es esta: *baptizetur. N. seruus Christi, In nomine Patris, &c. vel baptizetur manibus meis. N. In nomine, &c.* cō la qual se haze verdadero baptismo, porque en ella se declara la principal causa del baptismo, q̄ es la Sanctissima Trinidad, y la causa instrumētal del baptismo, que es el ministro, y la obra q̄ exercita baptizando, en las quales tres cosas cōsiste lo essencial deste sacramento, de manera, q̄ si el que baptiza, dexasse la palabra, ego, aunque pecasse haria verdadero baptismo, y siempre lo sera guardando lo essencial desta forma en qualquiera lengua, aunque el sacerdote Latino ha de seguir la forma de su Iglesia, y el Griego de la Griega.

La manera de echar el agua ha de ser segun la costumbre del Obispado, ora sea per immersionem, vel per aspersionem, y estando el niño nacido se echara por lo menos en la cabeça, y naciendo con peligro en la parte que descubriere fuera del vientre de su madre, principalmente le cabeça si esta descubierta: y el que assi fuere baptizado, o en casa por auer peligro probable de la vida si le lleuassen a la Iglesia, despues viuiendo, no se ha de boluer a baptizar, aunque se hagan los exorcismos, y otras ceremonias q̄ estan ordenadas en el Manual, mas el niño que estuuiere muerto, o por nacer alguna parte, en ninguna manera se ha de baptizar, ni corta

la voluntad de sus padres, si a caso fuessen infieles, quando naciendo con peligro descubriere otra parte que no sea la cabeça, puedese baptizar en aquella, pues en qualquiera esta toda el alma que es la que se limpia del pecado con el baptismo, aunque haziendose en otra parte sola, que no sea la cabeça, el tal baptismo para mas seguridad, si el niño viuiesse se deuria baptizar con condicion, diziendo, si es *baptizatus, non te baptizo, sed si non es baptizatus, ego te baptizo*, teniendo el ministro la intencion conforme a estas palabras condicionales.

Los adultos que tienen vso de razon, no se han de baptizar estando fuera de peligro de la vida, aunque lo pidan con intencion de hazerse Christianos, y de recibir el sacramento de la Iglesia Catholica, sin que primero sean instruydos, y catechizados en lo que esta obligado a sáber el Christiano de nuestra religion, como esta arriba declarado. El tiempo que han de ser instruydos, se remite a la conscientia de los curas la qual les encargamos, para que en esto no sea negligentes, por ser precepto de la Iglesia, y costumbre muy encomendada y guardada. Mas si estos tales adultos puestos en peligro probable de la vida cõ la intencion sobredicha, pidieren el beptismo constando della con la misma probabilidad, al ministro deste sacramento deue baptizallos, y si viuieren, instruyllos en la fè como dicho es.

Los que carecen de juyzio de todo pũto desde su natiuidad, han de ser baptizados sin preceder Catechismo, ni instruction en la fè, mas si despues de tener vso de razon le perdieron, o tienen lucidos interualos aguardarse ha el tiempo en que vsan de razon, y se baptizaran, o no, conforme a la voluntad, o intencion que tuuieren de ser Christianos, o no.

Minister baptismi El ministro deste sacramento ordinario es el sacerdote cura, a quié de oficio le incumbe baptizar, y en caso de necessidad, no solamente el sacerdote y otro ordenado, mas otro qualquier aunque sea muger, o Herege, o Pagano, con tal que guarde la forma y materia, y intencion de la Iglesia, y sin este sacramento nadie se puede saluar, o de hecho, o de voluntad, o sino fuere martirizado por nuestra fè, que en tales casos el proposito de baptizarse puede bastar para saluarse, y se llama baptismo flaminis, que quiere dezir del Espiritu sancto, que en este caso con fe, y amor de Dios, y penitencia de los pecados, santifica con la gracia, como tambien lo haze al que muere por Christo nuestro Señor, aunque no este baptizado con agua quando por caso de necessidad, no pudiendo aguardar tiempo por auer peligro de vida, sino esta presente el cura de todos los demas que estuuieré presentes, sea preferido a los demas, y entre los ordenados el de mayor orden, y entre los seglares el varõ y el fiel, a qualquier Pagano, o Herege, saluo si alguno destos que han de ser preferidos, ignorasse lo necessario para el sacramento del baptismo.

De los padrinos. Cõc. Tri. Ha de auer quando se administra el baptismo por lo menos vn varon que sea padrino, o vna muger, y a lo mas vno, o vna, los quales en la fuente, y pila tengan al que se baptizare, y le saquen, entre los quales padrinos, y el baptizado y su padre, y madre, y entre el que le baptiza, y el baptizado, y el padre y madre del baptizado, se contrahe parentesco espiritual, demas desto solos los nombrados por padrinos, tocando al baptizado en aquel acto del baptismo, y estos assiente el cura en el libro de los baptizados, dõde se escriua mes, y año en que fue baptizado, y quienes fueron los tales padrinos firmandolo el cura de su nombre, y este padrino no ha de ser padre, o madre natural, ni Herege, o Infiel, en ningũ caso, y fuera del de necessidad, no lo pueden ser frayle, o monja, mas en caso de necessidad, no solamente estos fieles, aũque sean Christianos nueuos de los dichos, mas tambien no auiendo otro ninguno lo pueden ser el padre, o la madre natural, que legitimamente estan casados, y por esto no contrahen parentesco espiritual que les impida el vso del matrimonio, en pedir o dar el debito conjugal, y lo mismo sera por ignorancia inuincible siendo el vno de los casados legitimamente padrino del hijo de su marido, o muger de que tiene tal ignorancia, mas si a caso en la misma necessidad, o sin ella algun padre, o madre fuesse padrino de su hijo, no auido de legitimo marrimonio, contrahen parentesco espiritual, y despues no se podran casar sin dispensacion. Tambien esten aduertidos los curas, que quando el baptizado en casa, por necessidad, se lleua a la Iglesia para cumplir los exorcismos, y las demas ceremonias, los que tienen al niño, mientras esto se haze en la Iglesia, no son padrinos, ni contrahen parentesco espiritual, sino los que le tuuieron quando se baptizo en casa, y assi no has de escriuir en el libro del baptismo, sino estos que le tuuieron en casa, y no los que en la Iglesia, y quando acontesciere que el baptizado no tenga padre ni madre conocida, como son los expositos, y otros ansi, escriuase en el libro sobredicho, a cuya instancia se baptiza, y quien esta encargado de la dicha criatura.

Esto consta de vn motu proprio de Pio V. Explicado el decreto del Concilio.

El efecto deste sacramento legitima, y essencialmente administrado, es el perdon de todos los pecados actuales, y originales, y de toda la pena que se deue por la culpa, y por tanto los baptizados adultos les basta proposito, y penitencia para apartarse del pecado, y no boluer a el, no les es necessaria confession, ni satisfacion, antes si se muriessen despues de baptizados, sin cometer alguna culpa, luego se yrian al cielo.

De effe.

Capitulo. III. Del sacramento de la Confirmacion.

D. Tho. 3. p. q. 72. Materia

ESte sacramento es el segundo en orden, porque se ordena a la confession de la fè, la qual esta obligado a hazer qualquiera Christiano a su tiempo y sazon, y como diremos abaxo, este sacramento se ordena a fortalecer

lecer el alma para este efecto, y la materia deste sacramento es chrisma que se haze de azeyte, q̃ significa la pureza, y limpieza de la conciencia y de balsamo, que significa el olor de la buena fama, benditos del Obispo. La forma es esta (*signo te signo Crucis, & confirmote chrismate salutis. In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.*) El ministro ordinario es el Obispo el qual diziẽ do la forma con el chrisma vnge al que se confirma en la frente haziendo la señal de la Cruz, para significar que el cõfirmado, por ningũ miedo, ni verguença, cuyo asiento es la frente ha de dexar de confessar el nombre, y fé de Christo nuestro Señor, y principalmente el mysterio de su Cruz, y redempcion, donde esta encerrada la sabiduria de nuestra religion.

Forma.

Minist.

Este sacramento se ha de administrar a todos los fieles despues del Baptismo, mas no conuiene q̃ se administre antes de tener vso de razon, sino fuere auiendo peligro de la vida, en el qual caso se puede administrar a los niños, aũque no es de necessidad, para que augmentados en gracia por virtud deste sacramento gozen tambien de mas gloria que corresponde a la gracia, por tanto a los de siete años, poco mas, o menos es bien administrar este sacramento, el qual aunq̃ no es necessario para cada vno, como lo es el Baptismo a todos, y la penitencia a los que han perdido la gracia Baptismal, mas conuiene que todos le recibanpara que creciẽdo en edad crezcan tambien en fortaleza espiritual confessando y defendiendo la fé Catholica, y assi quien dexasse de recibille por menosprecio, teniendo oportunidpd, pecaria mortalmẽte, El efecto deste sacramento esaugmento de gracia cõ fortaleza para defender, y confessar la fé Catholica contra sus enemigos.

La edad.

Capitulo. IIII. De la Eucharistia.

Trid. sess. 13. 1. & 22. D. Tho. 3. p. q. 73. vsque ad 82. & alij dd.

EL tercer sacramento se llama Eucharistia que quiere dezir buena gracia, porque en el esta substancialmente el author de la gracia Christo nuestro Señor, o quiere dezir acimiento de gracias, porque recibiendo en el al mismo Señor hemos de ser agradecidos a tan gran beneficio, dandole muchas gracias por el, principalmente q̃ cõ este sacramẽto en quãto es sacrificio aplacamos a Dios, dãdole gracias por todos los beneficios recibidos. Llamase tambiẽ sacrameto del altar, porque es sacrificio, al qual esta dedicado el altar, y tambien se dize comunion, porque todos los fieles reciben en este sacramento a vn mismo Señor nuestro, cõ el qual nos ayunta por gracia para que todos vnidos cõ el tengamos su paz espiritual y concordia. Diremos de la Eucharistia primero en quanto es sacramento, y despues en quanto es sacrificio.

Materia & forma

La materia es pan de trigo, y vino de vid, sobre cada vna destas materias ay su propria forma, sobre el pan es esta (Hoc est enim corpus meum.) Sobre el vino (Hic est enim calix &c.) Y dichos por el sacerdote legitimamente ordenado quedan consagrados el pan y el vino: consagrar es lo mismo que hazer sagrado y diuino lo que era profano, y comun, y en este sacramẽto se consagra el pan conuertiendose su substãcia en substancia de cuerpo de nuestro Señor Iesu Christo, y el vino conuirtiendose su substancia en substancia de la sangre de nuestro Señor, porq̃ dio tanta virtud a estas palabras instituyẽdo este sacramento en la vltima cena, que diziẽ dolas el sacerdote en su nombre, y como ministro representando su persona hazen en su propria materia lo mismo que significan en el fin, y remate de su pronunciacion, porque entonces en el punto y momento que esta cũplida la significacion de las palabras, teniendo la intenciõ deuida se haze la dicha conuersion, y solamente los accidentes de pan y vino permanecen lo mismo que de antes, y estan en este sacramento sin subjecto, como son quantidad, color, sabor, y olor, y las demas qualidades de pan y vino, y permaneciendo en el sacramento hazen la misma virtud por si que hizieran estando juntas cõ sus proprios subjectos, y tienen encubierto a Christo nuestro Señor, y por esso son las señales sacramentales, que significan despues de la consagracion lo que esta contenido en este sacramento.

Hemos tambien de creer, que debaxo de cada especie, o parte suya esta Christo nuestro Señor entero con cuerpo y alma y diuinidad, la diuinidad por la vnion hypostatica, y personal en quanto junto en su misma persona diuina toda la naturaleza humana de Christo nuestro Señor para nunca jamas apartarse della, el alma esta jũta con el cuerpo y sangre con la connexion, y comitancia, que despues de su Resurrectiõ tiene el alma con el cuerpo en quãto resuscito immortal para nunca morir jamas, ni poder ser offendido. Desta doctrina Catholica se siguẽ dos cosas que se han de enseñar a todos los fieles. La primera que en este sacramento esta verdaderay substancialmente nuestro Señor, el mismo singular que esta en el cielo assentado a la diestra de Dios Padre, debaxo de qualquiera especie de pan y vino, y de qualquiera parte suya, y diuidido el sacramento en partes esta el mismo Christo nuestro Señor entero en qualquiera parte, como lo esta en todo el sacramẽto. De manera que creemos por la fé, que estando en todos los sacramentos de la Eucharistia de la Christiandad desta manera, no se muda del lugar que tiene en el cielo a la diestra de Dios Padre, en todo el lugar en quanto Dios esta, en todos los sacramentos de la Eucharistia despues de la consagracion, glorioso el mismo que esta en el cielo, y por esso el sacramento de la Eucharistia es el mas excelente, y mas admirable de todos los sacramentos, porque tiene en si, no solo virtud para dar gracia como los demas, sino tãbien tiene substancialmente a Christo nuestro Señor, que es author de la gracia.

Lo segundo que se sigue es, que a este sacramento

mento se deue adoracion como al mismo Dios porque tiene en si a Christo nuestro Señor verdadero Dios y hombre, y por esso la Iglesia Catholica manda que se celebre la fiesta deste sacramento con singular y particular veneracion, y que sea adorado primero que ninguno le reciba, y que se guarde con fiel custodia en el sagrario, y se celebre con grande limpieza del altar, y de los corporales.

Hasta aqui hemos auisado lo que toca a la reuerencia interior, y exterior que se deue a este santo sacramento, resta dezir de la disposicion que ha de auer para la comunion. Esta disposise ha de hazer examinando diligétemente nuestra conciencia, para que hallandose con culpa mortal, o teniédo duda que la ha cometido ninguno, aunque le parezca que tiene contricion sea osado a comulgar sin primero ser absuelto sacramentalmente, y el sacerdote ni mas ni menos no se atreua a celebrar Missa de otra manera teniendo la misma cõsciencia de pecado mortal preuiniendose con mucha diligencia de cõfessor para el dia que vuiere de celebrar, y si auiédola hecho le faltare confessor, y vuiere necessidad vrgente de celebrar precediendo con el fauor de Dios la mayor contricion que pudiere tener de su pecado podra celebrar, como dize el sancto Concilio de Trento, con tal que despues de auer celebrado quan presto pudiere se confiesse.

Mas si aconteciere que algun enfermo, a quiẽ se lleuare este sacramento no pudiere por algũ impedimento confessar, y mostrar señales de cõtricion, o vuiere testigos que las tenia desseado recibir este sacramento, aunque no le absuelua de los pecados como no le han de absoluer por no auer materia, podra ser comulgado con tal que no aya peligro de vomito ni otra irreuerencia a este Sacramento, y tenga el enfermo juyzio para considerar lo que recibe.

En el vso deste sacramento el Concilio Tridentino, sesion treze, capitulo tercero distingue tres maneras de comulgar. La primera sacramentalmente sin ninguno fructo, antes con graue pecado, como lo toman los que estan en pecado mortal, La segunda espiritualmente, como los que estando en charidad, y desseando dignamente comulgar alcançan dones espirituales por este buen desseo. La tercera es sacramental, y espiritual, de los que dignamente comulgan, que es juntarse mediante la gracia que reciben con Christo nuestro Señor, y recibir todos los dones espirituales con que se sustenta nuestra alma en la vida espiritual y Christiana, con efectos semejantes a los que haze en el cuerpo el manjar corporal, que es la vtilidad deste sacramento en los que dignamente le reciben, como esta determinado en los Concilios Florentino, y Tridentino.

Del sacrificio de la Missa.

YPorque este sacramento por su grandeza y perfection no solamente tiene razõ de sacramento, sino tambien de sacrificio. Sacrificio pues generalmente llaman los Sãctos y Theologos qualquiera obra virtuosa, endereçada y referida al culto, y reuerencia de Dios, para que por ella sea alabado, y reuerenciado, desta manera se llama sacrificio el alabar a Dios: la contricion verdadera del pecado: la limosna y otras obras semejantes, y en este mismo sentido solemos dezir, que el Christiano se ha de sacrificar y ofrecer a Dios. Propriamente se llama sacrihcio, la action, y obra con que ofrecemos a Dios alguna cosa sensible, y manifiesta conuertida en honra y reuerencia de Dios, y desta manera la missa es vnico, y verdadero sacrificio de la religion Christiana, el qual primero sacrifico Christo nuestro Señor en la vltima cena, y ordeno que todos los sacerdotes pudiessen tener poder para sacrificalle, en tanto que su Iglesia durasse en este mundo, pero aunque en la missa se haze este sacrificio para aplacar a Dios ofendido con nuestros pecados, repitiendo el mismo sacrificio que hizo en la Cruz, en diuersa manera, en quanto en ella se derramo sangre, y en la Missa no se derrama, aunque se ofrece el mismo que la derramo por aplicarnos los merecimientos y satisfacion que en el sacrificio de la Cruz nos merecio: de manera, que en la Missa no ay nueuo merecimiento, ni satisfacion de Christo nuestro Señor, porque esto se cumplio suficientissimamente con su muerte, mas y en la Missa nueua aplicacion de aquel merecimiento, y satisfacion de su muerte, digo pues, que aunque en la missa se haga este sacrificio para este efeto no se sacrifica en toda la missa, sino principalmente en la consagracion, comprehendiẽdo en ella la obligacion que haze el sacerdote de Christo nuestro Señor, en quanto por virtud de la consagracion se conuierte y muda aquella substancia sensible de pan, y vino, en cuerpo y sangre de Christo nuestro Señor, al qual solo ofrecemos a su padre como sacrificio propiciatorio, para que se aplaque teniendo misericordia por virtud del de nuestros pecados.

D. Tho. 3. p. q. 83. & Trid. vbi supra.

Y porque se representa en la Missa el sacrificio de la Cruz muy al proprio, por virtud de las palabras de la forma estuuiera el cuerpo debaxo destas especies de pan, sin sangre, ni alma, y estuuiera la sangre debaxo de las especies de vino sin cuerpo ni alma, como estuuo quando Christo nuestro Señor murio en la Cruz. Digo estuuiera, porque esto se hiziera por virtud de las palabras de la consagracion, mas por virtud de la concomitancia que arriba declaramos, todo Christo entero y perfecto esta debaxo de qualquiera especie deste sacramento, como tambien declaramos.

Trid. sess. 22. c. 2.

Esto se ha dicho, porque esten preuenidos los sacerdotes de la doctrina que estan obligados a saber en quanto lo son, y sacrifican en la Missa, pues la razon natural y diuina les obliga, como esta

Trid. sess. 23. de refor. c. 14. esta determinado en el Concilio Tridentino, a saber la doctrina de los sacramentos, y sacrificio que estan obligados a celebrar, y para q̃ fueron ordenados sacerdotes.

Aplicacion del valor de la Missa. En la aplicacion del valor deste sacrificio de la Missa para que aproueche a los viuos y difuntos, por satisfacion de la culpa, y penas deuidas, la Iglesia Catholica tiene ordenada vna forma general por sus necessidades mas principales, la qual se comprehende al principio del Canon de la missa, y por tanto seria gran pecado no tener el sacerdote intenció de hazer esta aplicacion, como alli esta expressada, puede tambié en qualquiera missa, y de qualquier obligacion hazer aplicacion a las personas, y cosas a que tiene obligacion natural, como es por si mismo, por sus padres viuos, y difuntos, y por otras necessidades de la misma obligacion, mas allende destas dos aplicaciones del valor de la missa, ay otra especial, y particular que deue el sacerdote a la persona, o personas por quien dize la missa, como el cura y beneficiados, por viuos y difuntos, el capellan por la institucion de su capellania, o por la limosna y pitança que le dan, y por tanto pecaria grauemente el sacerdote q̃ defraudasse en la missa a las personas, a quien tuuiere alguna destas obligaciones, y porque deue dezir la missa cumpliendo con ellas como dicho es, no puede con vna missa cumplir con dos distinctas obligaciones, como abaxo se declara mas en particular.

Prouecho de la Missa para los oyentes. Hasta aqui hemos tratado del sacramento de la Eucharistia, en quanto es sacramento, y sacrificio, y de los efectos y valor suyo, y como se ha de recibir de los fieles, como sacramento, y como se ha de celebrar con reuerencia, y aplicar por los viuos y difuntos, sin hazer injusticia en la aplicacion en quanto es sacrificio, resta solamente de dezir como los que assisté a la missa han de alcançar el fructo, y prouecho espiritual que la Iglesia Catholica pretende.

Primeramente en quanto sacramento, aũque no comulgen sacramentalmente, que es la manera de alcançar cumplidamẽte los efectos deste sacramento, los que oyen la missa pueden comulgar teniendo dolor de sus pecados, espiritualmente de la manera que arriba se declara, mas en quanto es sacrificio, aduiertan los curas a todo el pueblo, como la missa se ofrece particularmente por todos los circunstantes que la oyen, porque desta manera se aficionaran a oyr missa mas vezes, teniẽdo por cierto que se ofrece por todas las necessidades espirituales, y corporales de los circunstantes, mas para alcançar mas fruto deste diuino sacrificio, tambien les aduiertan, que al tiempo que el sacerdote ofrece por los viuos y difuntos en los mementos que haze, puedé los circunstantes ofrecer el mismo sacrificio por si mismos, y por todos los que quisieren, viuos y difuntos, y les aprouecha a todos para lo que tienen necessidad, y para remitirse las penas de los que estan en purgatorio, esto es lo que han de hazer los que oyen missa para aprouecharse della, en quanto sacrificio, y sacramento.

Mas para que en todas las demas partes de la missa que preceden al hazerse sacramento, y sacrificio, y se siguen despues de hecho hasta el fin, los que la oyen tengan la atencion que deuen, y les sea mas prouechosa, han de saber que en la missa, ay dos partes principales. La primera desde el principio hasta el ofertorio, la segunda desde el mismo hasta el fin. En la primera se tratan y representan alabanças de Dios, y de los desseos que tuuo su Iglesia Catholica, de la venida del Redemptor.

Alabamos a Dios, començando en la confession: pidiendole perdon de los pecados, confessandole por misericordioso, y poderoso para perdonallos. En los Kiries pedimos misericordia a la Sanctissima Trinidad, y por esso los repetimos tres vezes. La gloria son alabanças de auerse Dios encarnado, y auer nacido hecho hombre para nuestra redempcion, y por esso cãtamos la gloria que cantaron los Angeles en su nacimiento, dando gracias a Dios por lo mismo, lo qual tambien significa el Dominus vobiscum, que es lo mismo que estar el Señor con nosotros, como verdadero hombre, la oracion que se sigue, nos pide dones espirituales conforme a estos beneficios recibidos, y assi el que oye la missa entendiendo estas significaciones estara atento a ella, dando gracias a Dios, y pidiendole lo mismo. La epistola significa la doctrina que testifica de la venida de Christo nuestro Señor, como estaua prometido, y el Euangelio nos propone el mismo Christo, y sus promessas ya cumplidas, y por esso se sigue el Credo, que es la summa de estos mysterios. Entre la Epistola y Euangelio ay el Gradual, y Alleluyá que representa a los que lloran sus pecados, y alcançá alegria espiritual, gozando de las promessas de Christo nuestro Señor.

Despues se sigue el ofertorio, y la consagracion. En lo qual ya hemos dicho lo que ha de hazer el que oye missa, ofreciendo el mismo sacrificio, y acordandose de la passion del Señor, que alli se representa en quanto ofrecemos a Dios el mismo sacrificio que el hizo en la Cruz para que agora por virtud deste sacrificio de la missa se nos aplique lo que nos mereció en el de la Cruz, y por esso se hazen las commemoraciones en particular por los viuos, y difuntos, para que a todos se aplique la virtud deste sacrificio.

Alçase la hostia, y caliz despues de la consagracion para que contemplando por la fé, estar alli presente en su propria substancia Christo nuestro Señor, le adoremos como verdadero Dios, y por alçarle en alto se nos dé a entender que el mismo Señor resuscitado subio a los cielos glorioso, y porque todo lo que nuestro Señor mereció, y satisfizo por nosotros se concluyo, y acabo en la Cruz, se hazen en la missa tantas señales de ella para dar a entender que todos nuestros bienes nacieron della, y despues se sigue la comunion del sacerdote, con la preperacion que haze, pidiendo perdon de sus pecados: y diziendo: Agnus Dei qui tollis, &c. y lo mismo han de hazer los que oyen la missa para comulgar

mulgar espiritualmente, y a esto mismo pertenece el auerse lauado las manos, significando la pureza con que se ha de recibir este sacramento. Diuide el sacerdote la Hostia consagrada primero que la reciba en tres partes, para significar que este sacrificio aprouecha a los difuntos del purgatorio para librallos de sus penas, y a los viuos para santificallos, y preseruallos de culpas, y penas, y a los bienauenturados para serles causa de gloria accidental que es gozo, y alegria del valor deste sacrificio, y de su aplicacion.

Despues de auer comulgado, todo lo que se sigue hasta el fin de la missa, es para dar gracias a Dios por los beneficios recebidos, y pedille fauor para perseuerar en la gracia recebida por este sacramento, y lo mismo ha de hazer entretanto el pueblo hasta que les despidan con el Ite missa est, que quiere dezir, que se vayan los fieles, que ya el sacrificio esta cumplido. Añadese el Euangelio de San Iuan al cabo para traernos a la memoria el beneficio de la encarnacion y venida de nuestro Señor, que en la missa se ha representado.

Capitulo V. Del sacramento de la Penitencia.

De penitencia. Trid. sess. 13. Luce 13. Marb. 4. D. Th. 3. p. q. 84. vsque in finem, & omnes. Theolo. in 4. Iuri. titulis de pœnitentia.

EL quarto sacramento es la penitécia, que es sacramento de la absolucion, y remission de los pecados cometidos despues del baptismo, cuyo efecto proprio y particular es resuscitar al hombre Christiano de la muerte del pecado a la vida sobrenatural de la gracia, como es doctrina de Sancto Thomas muy recebida, es diferente de la primera, que es virtud, porque esta virtud es el dolor interior de los pecados cometidos contra Dios, y en todo tiempo fue necessario para alcançar perdon dellos, mas la penitencia que es sacramento, tiene señal sensible exterior del interior efecto que haze, la qual señal no se requiere para la penitencia que es virtud, esta señal sensible esta en la materia y forma deste sacramento, como en los demas.

Materia y forma.

La materia son los pecados mortales, o venia les, en quanto dellos se tiene contricion, y se haze confesion, y se propone satisfacion, las quales tres obras y actos del penitente, acerca de los pecados se llaman partes deste sacramento, y no solamente materia en quanto se requiere para la integridad y perfection del, como generalmente las partes se requieren para hazer qualquier cuerpo, o compuesto las mismas partes se dizen, y son materia deste sacramento en quanto se determinan, y perfectionan por las palabras de la absolucion, que son la forma que consiste essencialmente en solas aquellas palabras, Ego te absoluo, y todas las demas que se dizen, antes o despues destas, por el sacerdote quando absuelue, aunque es bien dezillas por la costumbre de la Iglesia, no son de essencia deste sacramento.

Minister

El ministro deste sacramento, es el sacerdote legitimamente ordenado, y aprouado por su ordinario, como esta determinado en el sancto Cõcilio de Trento.

Trid. sess. 23. c. 15. de reforma.

Para la buena administracion deste sacramento, es necessario demas de las buenas costumbres que el sacerdote sepa distinguir los pecados veniales de los mortales, y distinguir la gruedad dellos, los que obligan a restitucion, o no, los que tienen annexa excomunion, los que son reseruados, y a quien, los remedios para apartar a los penitentes de los pecados, los medios para induzillos a verdadera cõtricion, que es la principal parte de este sacramento, para que el pecador sea perdonado, y justificado, tambien es necessario que sepa las obligaciones de los estados diferentes.

Cap. VI. De la Extrema vncion.

D. Tho. in ad. ad 3. p. q. 29. Materia y forma. Minister

EL sancto Sacramento, es la Extrema Vncion, cuya materia es el azeyte de oliuas bendito por el Obispo, el qual sacramento no se ha de dar sino al enfermo, de cuya muerte se tiene miedo, vngiendole en diuersas partes, y diziendo juntamente la forma que es esta (*Per istam vnctionem, & suam pijssimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid per, &c.*) Como esta señalado particularmente en el Manual donde se dizen las partes en que deue ser vngido. El ministro deste sacramento, es el sacerdote, y su efecto es sanar el alma con la gracia, limpiando las culpas y las reliquias del pecado, y confirmando el alma del enfermo, leuanta la cõfiança de la diuina misericordia, con la qual el enfermo alentado puede lleuar mas facilmente los trabajos de la enfermedad: y resistir a las tẽtaciones del demonio, y si conuiene a la salud del alma del enfermo, tambien le da la sanidad del cuerpo, como esta determinado en los sanctos Concilios Florentino, y Tridentino.

Cap. VII. Del sacramento del Matrimonio.

Conc. Trid. sess. 24 c. 1. de refor & in alijs multis cap. D. Tho. in add. ad 3. p. q 42. per multa quæst. Iuri. peritiin ti. de hac re.

EL septimo sacramento, es el matrimonio cuya materia y forma, y causa eficiente, es el consentimiento de los que lo contrahen, declarado por palabras exteriores, y otras señales equiualentes a el consentimiento que primero se declara, tiene razon de materia, en quanto se determina por el consentimiento del otro contrahente, assi mismo declarado por palabras, o señales exteriores equiualentes, de los quales dos consentimientos se haze el matrimonio. De mas desto en el sancto Concilio Tridentino estan determinadas las demas cosas para que este sacramento se haga legitimamente, en quanto es contrato diziendo desta manera: los que atentaren de contraher matrimonio en otra forma, que estando presente el cura, o otro sacerdote con su licencia, o del ordinario, y dos

y dos ó tres testigos, a los quales el sancto Concilio les haze inhabiles para contraher desta manera matrimonio, y a los tales contratos los da por ningunos, y de ningun valor, demas desto determina, que de aqui adelante antes que se cõtraya el matrimonio, el cura denuncie a los cõtrayentes publicamente en tres fiestas de guardar continuas en la missa, y no descubriendose legitimo impedimento proceda a la celebracio del matrimonio, in facie Ecclesiæ, en la qual celebracion el cura, auiendo preguntado, al varon y a la muger, y auiendo entendido el consentimiento de los dos ser conforme, diga estas palabras, o otras communmente recibidas a este proposito. Yo os ayunto en matrimonio, en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espiritu Sancto. Tambien reprueua el mismo decreto los matrimonios clandestinos, mandando a los ordinarios que castiguen grauemente a los que se hallaren en ellos.

Ha de declarar el curá tratando deste sacramento al pueblo los bienes que con el se alcançan, que son tres. El primero es los hijos que se han de criar para el culto y seruicio de Dios. El segundo, es la Fe y lealtad que han de guardar los casados entre si, principalmente siendo señal de la conjunction de Christo nuestro Señor con la Iglesia su esposa. El tercero, es la indiuisibilidad del matrimonio, por la qual los legitimamente casados no se pueden apartar, sino es con la muerte, y por tanto significa la indiuisible conjunction de Christo nuestro Señor con su Iglesia.

El administrar el sacramento de la Orden, no pertenece a los curas, y sacerdotes ordinarios, sino al Summo sacerdote, que es el Obispo, y por esta razon la doctrina tocante a este sacramento, no es necessario ponerla aqui en lengua commun, pues no es para todos. *De ordine. In ad. ad. 3. p. q. 34.*

SEGVN.

LAVS DEO.

TABLA COPIOSA DE

Todas las cosas notables, contenidas en esta primera parte.

Absolucion.

ABsolucion es forma del sacramento de la penitencia, pagina 183. columna 1.

Absolucion son aquellas palabras, *Ego te absoluo*, ibidem.

Mediante la absolucion, verdaderamente perdonan los sacerdotes los pecados como ministros de Dios, ibidem.

No solo absuelven de la pena, sino tambien de la culpa, ibidem. 2.

Absolucion, porque no se dize deprecatorie, como la forma de la extrema vncion, 84. 2.

Absolucion, que sentido haze, quando se recibe en gracia, ibidem. 2.

Absolucion, si ha de ser determinadamente con aquellas palabras, *yo te absuelvo*. 185. 1.

Absolucion, aunque se varie quanto al sonido de las silabas, como quede la misma significacion, es verdadera forma del sacramento de la penitencia, ibidem. 2.

Estas palabras, *absoluatur talis*, si son bastantes para hazer forma de absolucion, 186. 1.

Estas palabras, *absoluat te Deus*, *absoluaris a Deo*, si son verdadera forma de absolucion? ibidem.

El que absuelue con estas palabras, *absoluatur seruus Christi*, o *absoluaris a Deo*, peca mortalmente, 187. 1.

Absolucion sacramental, si requiere necessariamente aquellas palabras, *a peccatis tuis*? ibidē.

Si requiere essencialmente aquellas palabras, *in nomine Patris*, &c. 188. 1.

En dexar estas palabras, *in nomine Patris*, &c. o *a peccatis*, no ay escrupulo de pecado mortal, ibidem.

Añadir en la forma de la absolucion algunas palabras, si es licito? 189. 1.

Absoluer con alguna condicion de futuro, es grauissimo sacrilegio, ibidem.

Absoluer con condicion de presente, o de pretetito, quando sera licito? 190. 1.

Absolucion, no es necessario que la haga el sacerdote poniendo las manos sobre la cabeça del penitente, ibidem.

Si es bien vsar desta ceremonia? ibidem 2.

Absolucion si se puede repetir sobre los mismos pecados? 194. 1.

Absolucion, si se repite sobre los mismos pecados sin nueua confesiō, es sacrilegio, 195. 1.

Absolucion, si podra repetirse auiendo en el penitente nueuo dolor, aunque no aya nueua confesion? 196. 1.

Absoluer de los casos reseruados al Obispo, durante la predicacion de la Bula a los que no la tienen, si pueden los religiosos de las ordenes mendicantes, 171. 1.

En el articulo de la muerte, qualquier sacerdote puede absoluer de qualesquier pecados y censuras, 172. 1.

Si qualquier sacerdote puede hazer la tal absolucion, estando presente el parrocho, o otro que tenga jurisdiccion? 173. 1.

Si puede lo mismo q̄ en el articulo de muerte, en peligro de muerte qualquier sacerdote? ibid.

El que en peligro de muerte es absuelto indirectamente de casos reseruados; en saliendo del peligro, esta obligado a presentarse al superior, 174. 1.

El que fue absuelto en articulo de muerte, si escapa de aquel articulo, no es necessario que vaya al proprio sacerdote por absolucion de los pecados de que en aquel articulo le absolvieron, 175. 1.

Absoluer de casos reseruados sin licencia del superior, no puede el cōfessor inferior, quādo ay posibilidad moral de pedir licēcia, 301. 2.

Si no es facil yr al superior, auiendo necessidad de comulgar, o celebrar, puede el confessor inferior absoluer de los casos no reseruados, y remitir al penitēte al superior para que le absuelua de los reseruados, ibidem.

Porq̄ en este caso, se han de confessar al inferior los casos reseruados; pues no puede absoluer dellos? 302. 1.

Absoluer de solos los casos reseruados, sacramētalmente, puede el superior auiendo razonable causa para ello, 303. 1.

Absoluer al ausente, nunca es licito, 309. 1.

Si puede ser absuelto, el que no pudiendo declarar algun pecado en particular, declara que es pecador con señales de dolor? 310. 1.

El confessor deue absoluer al penitente, q̄ no pudiendo hablar, preguntado si cometio algun pecado venial, por señas declara que si, ibid. 2.

Absoluer debaxo de condiciō, puede el cōfessor, quando duda si ay materia suficiente, ibidem.

Si podra el confessor absoluer al penitente, que al presente no muestra señales de dolor apretado con la enfermedad, diziēdo sobres fiedignos que las auia antes mostrado? 311. 1.

Absolucion se ha de negar, al que tiene proposito de hazer alguna cosa de que duda si es pecado mortal, 219. 1. & 210. 1.

Absolucion ha de negarse, al que no dexa la ocasion

ſion propinqua de pecar mortalmente, ibid.
Quien puede abſoluer a los peregrinos, de los caſos reſeruados en ſu Obiſpado, o en el Obiſpado donde ſe confieſſan, 248.1.
Abſoluer de pecados veniales, puede qualquier Sacerdote, 249.1.
Abſoluer de pecados mortales ya confeſſados vna vez legitimamente, ſi podra el ſimple Sacerdote? 250.1.
Si los nouicios de las religiones que tienen propoſito de profeſſar en ellas, pueden conforme a derecho ſer abſueltos de caſos reſeruados a ſus prelados ſin licencia? 263.1.
Si pueden ſer abſueltos de los tales caſos en virtud de la Bula, por confeſſor aprouado por los prelados de las religiones? ibidem.
Si podrā los nouicios ſer abſueltos de los caſos reſeruados al ordinario, por ſus prelados, o por cōfeſſor expueſto por los tales prelados? ibidem. 1.
El q̄ confeſſandoſe vna vez de caſos reſeruados en virtud de la Bula, oluidandoſele alguno, ſi podra ſer abſuelto del quando ſe le acuerde, ſin tomar otra Bula? 265.1.
Si en virtud de la Bula ſe puede abſoluer de caſos reſeruados, cometidos deſpues de tomada la Bula? 266.1.
El q̄ cōfeſſandoſe en virtud de la Bula de caſos reſeruados, hizo vna cōfeſsion irrita por algū defecto, ſi podra ſer deſpues abſuelto por qualquiera expueſto por el ordinario? ibidem.
El q̄ fue abſuelto en virtud de la Bula de alguna deſcomunion, anexa a algun caſo reſeruado; ſi deſpues de paſſado el tiempo de la Bula, podra ſer abſuelto del tal caſo? 267.1.
El q̄ cometio caſos reſeruados en confiāça de la Bula, ſi podra por ella ſer abſuelto? 268.1.
Abſoluer de la deſcomunion que ſe incurre por participar con el deſcomuigado, puede qualquier Sacerdote que puede abſoluer del pecado de la participacion. 355.1.
Abſoluer de la deſcomunion menor, ſi puede qualquier Sacerdote? 356.1.
Abſoluer de la deſcomunió menor, puede qualquiera q̄ puede pronunciar ſentencia en el foro Eclesiaſtico, aunque no ſea Sacerdote, ibi.
Abſoluer de la deſcomunion mayor, ſi puede qualquier ſacerdote que tiene juriſdiccion eſpiritual? ibidem.
Abſoluer de la deſcomunion que eſta en derecho, ſino es reſeruada al Papa, puede el Obiſpo en ſu Obiſpado, el parrocho, y el expueſto por el ordinario, ibidem. 1.
Alſoluer de la deſcomunion general pueſta por el juez, puede el parrocho, o el expueſto por el ordinario, ſino es reſeruada al Obiſpo, ibid.
Abſoluer de la deſcomunion general pueſta por el viſitador, puede el parrocho, o el expueſto por el ordinario, 357.1.
Abſoluer de la deſcomunion pueſta por juez, puede el que la puſo, o el ſuperior, ibidem.
En quatro caſos no puede abſoluer de la deſcomunion el que la puſo, ibidem.
Abſoluer de caſos reſeruados que tienen anexa deſcomunion mayor, puede qualquier aprouado por el ordinario, en virtud de la Bula, o de otro jubileo, guardando las condiciones q̄ alli ſe ponen, ibidem. 2.
El que ſe confieſſa en virtud de algun priuilegio, ſi ſe oluida de algun caſo que tenia anexa deſcomunion, ſi quedara abſuelto, diziendo el ſacerdote la abſolucion general, ſi teneris, &c. ibidem.
Lo miſmo ſe pregunta del que ſe confieſſa con licencia del prelado, 358.1.
Para abſoluer de la deſcomunion en virtud de la Bula, o otro priuilegio ſatisfecha la parte, ha de auer real ſatisfaction, ibidem.
Si el deudor ofrece ſuficiente ſatisfacciō, aunq̄ el otro no la quiera recebir, puede ſer abſuelto, bidem.
Abſolucion de la deſcōmunion en virtud de la Bula, ſi ha de ſer ſacramental? ibidem. 2.
Abſoluer de qualquiera deſcomunion en extrema neceſsidad, ſi puede qualquiera? ibidem, & 359.1.
Abſueltos en extrema neceſsidad por los que no tienen juriſdiccion abſoluta, ſi eſcapā del peligro han de acudir al ſuperior, ibidem.
Abſuelto de la deſcomunion puede ſer vno contra ſu voluntad, ibidem. 2.
Abſolucion de la deſcomunion, ſe puede hazer en auſencia, 360.1.
Eſte tal quedara abſuelto, quando le notifiquen la abſolucion, ibidem.
El que eſta deſcomulgado con muchas deſcomuniones, puede ſer abſuelto de la vna ſin ſer lo de las demas, ibidem.
Porque razon pueda ſer abſuelto vno de vna deſcomunion ſin ſerlo de las demas, y no puede ſerlo de vn pecado, ſin que le abſuelua de todos? ibidem. 2.
Abſolucio de vna deſcomunion, q̄ efecto tiene en el que tiene muchas deſcomuniones? ibid.
Abſolucion de caſos reſeruados puedeſe dar en articulo de muerte, no en peligro de muerte, eſtando en derecho, 238.1.
Abſolucio ſi ſera valida, quādo el confeſſor la da antes de oyr todos los pecados, porque eſtando confeſſando le ſuſpendieron? 306.1.

Acidentes.

ACidentes de pan y de vino, perſeueran en la Euchariſtia deſpues de la conſagracio. 64.1.
Acidentes de pan, ſi quedan todos en la Euchariſtia? 65.1.
Acidentes no eſtan como en ſubjecto en el cuerpo de Chriſto, como en la ſubſtācia de pā. 67.2.
La quantidad tiene razon de ſubjecto, reſpecto de los demas acidētes en la Euchariſtia, 68.1.
Acidentes en la Euchariſtia apartados de la ſubſtancia del pan y del vino, hazen las miſmas obras, que hazian quando eſtauan en la tal ſubſtancia, ibidem.

Adiuinar.

ADiuinar por diuerſas cauſas naturales, ſi es circunſtancia que neceſſariamēte ſe aya de confeſſar? 289.2.

Adultero, y adulterio.

ADultera, licitamente puede ser acusada de su marido en el tribunal secular, 519.1.

El marido que mata la adultera, sino lo haze como ministro de justicia, y despues de la sentencia del juez, peca mortalmente, ibidem.

Licito es al marido dexar la muger por causa de adulterio, 544.1.

Adultera, en algunos casos no puede dexarla licitamente el varon, ibidem.

Adultero, por el adulterio queda priuado del derecho de pedir el debito conjugal, ibidem.

Adultero no peca pidiendo el debito conjugal, ibidem.2.

Auiendo adulterio de ambas partes, ninguno se puede apartar del otro quanto a la cohabitacion, estando en el foro de la conciencia, ibidem.

Adultera, aunque el marido tambien lo sea sabiendolo ella, y el no sabe, que ella lo es; en conciencia no puede negar el debito conjugal, ibidem.

Si ambos los casados saben el delicto el vno del otro, y se reconcilian; si despues alguno de ellos adultera, puede el otro acusarle y pedir diuorcio, ibidem.

Adultero, si vno dellos sabe el delicto del otro, y no al contrario; aunque haga penitencia delante de Dios, no puede negar el debito, ibidem.

Adultero supuesto que no puede acusar en el foro exterior de la Iglesia la muger adultera; si podra acusarla criminalmente delante del juez secular, 545.1.

No esta obligada la muger regularmente, a dexar el marido adultero, ibidem.2.

El marido, debaxo de pecado mortal esta obligado a dexar la muger adultera que perseuera en el adulterio, 546.1.

Adultera quando esta enmendada, no esta obligado el marido a dexarla, aunque lo puede hazer, ibidem.

El marido que sabe el adulterio de la muger, por su proprio parecer puede negar el debito conjugal, ibidem.

Adultera no se puede apartar quanto a la cohabitacion, sin sentencia de la Iglesia, 546.2.

Adulterio, no deshaze el matrimonio quanto al vinculo, 547.1.

Despues del adulterio, es licito que se reconcilien el varon y la muger, si se haze penitencia del delicto, ibidem.

No esta obligado el varon a reconciliarse con la muger adultera, despues de hecho justamente el diuorcio, aunque este enmendada, 547.1.

Aunque despues del diuorcio el innocente aya cometido adulterio, no esta obligado de justicia a recibir la muger, ibidem.

Adultera, no esta obligado el marido innocente recibirla aunque pida perdon, 547.2.

Afinidad.

AFinidad, es vna cercania de personas, que procede de la copula carnal, o del poder q̃ se da para ella, 489.1.

Afinidad, se contrahe por el matrimonio rato y consumado, ibidem.

Afinidad se causa por copula carnal ilicita, ibidem.1.

Afinidad no se causa por copula contra natura, ibidem.

Afinidad nace de copula carnal, bastante para la generacion, ibidem.

Afinidad que prouiene de copula ilicita, solamẽte tiene razon de impedimento del matrimonio en primero y segundo grado, 490.1.

Si ya que no anula el matrimonio la tal afinidad en los de mas grados; por lo menos le impida? ibidem.

El que antes del Concilio auia contraydo afinidad en tercero y quarto grado; si despues del Concilio se podra casar con la parienta de aq̃lla con quien tuuo copula ilicita? 491.1.

Afinidad no se causa de los desposorios de futuro, ibidem.

Afinidad que antecede al matrimonio, le dirime, 493.1.

Afinidad, si en algun grado impide y dirime el matrimonio por derecho natural? 493.2.&494.1.

Afinidad que se contrae despues de los desposorios de futuro, y antecede el matrimonio, le dirime, 494.1.

Algunos casos, en que la afinidad que sobreuiene al casamiento, no impide el derecho de pedir el debito conjugal, 495.1.

Afinidad que sobreuiene al matrimonio rato y no consumado, no le dirime, 494.2.

Afinidad que sobreuiene al matrimonio rato no consumado, por culpa del varon; si le obliga a meterse religioso? 495.1.

Afinidad que sobreuiene al matrimonio consumado, impide a aquel por cuya culpa sobreuino, el derecho de pedir el debito conjugal, ibidem.2.

Afinidad, quando se contraxo por culpa de marido y muger, si les quita el derecho de pedir el debito conjugal, y de pagarle. 496.1.

Si en este caso, pidiendo vno dellos el debito, pecando, como peca mortalmente, estara el otro obligado a pagarle? ibidem.

En la afinidad ay grados, como en la consanguinidad, 497.1.

Afinidad no es tan grande vinculo, como la cõsanguinidad, ibidem.

En el mismo grado en que vno dista del marido por via de consanguinidad, dista de la muger por via de afinidad, 498.1.

Afinidad, entre que personas se contrahe, 498.1.

Afinidad tiene el mismo efecto que la consanguinidad, quanto a dos cosas, ibidem.1.

Afines que se casan de presente, sin condicion que suspenda el consentimiento, pecan grauissimamente, y el matrimonio no es valido,

y incurren descomunion,498.2.
Si los que assi se casan, no teniendo intencion de contraher; si incurren esta descomunion? 499.2.
Si incurren la tal descomunion, teniendo el vno consentimiento interior, y el otro no? ibidem.
Afines que se casan de presente, sin parrocho y testigos, despues del Concilio Tridentino; si incurren descomunion? 500.1.
Afines con afinidad que prouiene de matrimonio rato no consumado, si casandose de presente incurren descomunion? 500.2.
Afines que se desposan con palabras de futuro, y despues tienen copula carnal con efecto marital; si incurren descomunion? ibidem.
Si la ignorancia en estos casos, escusa de la descomunion? 501.1.
Afines que se casan de presente por procuradores, si ellos, y los procuradores incurrē descomunion? 502.2.
Matrimonio celebrado entre afines, se ha de deshazer por via de testigos, ibidem.
Afinidad deshaze los desposorios, aunque sean jurados, 441.1.

Altar.

ALtar para dezir Missa, que adorno ha de tener, 129.2.
Altares de dos maneras, 127.2.

Ara.

ARa ha de ser de piedra, 128.1.
Ara ha de estar consagrada, ibidem.
Que tan grande ha de ser? ibidem.
Hase de consagrar con Chrisma, ibidem.
Puedese consagrar de dos maneras, ibidem.2.
Ara que se consagro de por si, no pierde la consagracion, sino es quebrandose, ibidem.
Ara, quando pierde la consagracion? 128.1.
Ara, si para consagrarse, es necessario que se pongan en la piedra reliquias de Santos? ibidem.
Ara, solo el Obispo puede consagrarla, ibidem.

Atricion.

ATricion, es dolor imperfecto de los pecados, 115.1.
En que se diferencian de la contricion? ibidem.
Atricion, no es acto de alguna virtud, como la contricion, ibidem.2.
Atricion, no procede de la charidad, como la cōtricion: sino del temor de las penas, ibidem.
Atricion, no siempre es sobrenatural, ibidem.
Atricion, fuera de sacramento, no causa la remission de los pecados, ibidem.
Atricion, y contricion, son de diuersas especies, 216.1.
Atricion, no se puede hazer contriciō, ibidem.
Como se entiende, que mediante el sacramento de la penitencia, el penitente de atrito se haze contrito? ibidem.
Atricion puede ser de tres maneras, ibidem.
Atricion puede ser por motiuos naturales, ibid.
Atriciō puede ser por las penas del infierno, ibi.
Atriciō que nace del amor imperfecto de Dios, es la mas perfecta en razon de atriciō, ibid.2.
Atricion aunque no es poderosa para destruyr el pecado, puede començar a desuiar el hombre del, ibidem.
Atriciō que procede del temor de las penas del infierno, o del amor imperfecto de Dios, es muy buena, y no tiene rastro de pecado, 117.1
Atriciō es suficiēte para q̄ aya verdadero sacramento de penitencia, y tēga su efecto, 118.1.
Que atricion es necessaria para que se haga verdadero sacramento de penitencia? ibidem.
Atricion natural no es suficiente, para que el sacramento de la penitencia de gracia, ibidem.
Atricion sobrenatural que es por temor de las penas del infierno, o por amor de Dios imperfecto, basta para que el sacramento de la penitencia de gracia, 119.1.
Si qualquiera atricion es suficiente, para constituyr verdadero sacramento de penitencia, aū que informe? ibidem.2.
El que se llega al sacramento de la penitencia con sola atricion natural, peca mortalmente, ibidem.
Atricion junta con la confession, basta para cūplir con el precepto diuino de contricion y penitencia, 138.2.
Atricion en algunos casos, puede ser suficiente disposicion para la confirmacion, 40.2.
Atricion sola no basta para escusar de pecado al ministro que ministra en pecado mortal algun sacramento, 10.1.
Atricion es suficiente disposicion en los que tienen vso de razon, para recebir el sacramento del baptismo, 31.1.
Esta atricion no basta que sea natural, ibidem.
Atricion conocida por tal, basta para recibir el efecto del sacramento del baptismo, ibidē. 2.
Atricion no es suficiente para quitar el impedimento de ficcion, que alguno puso en el sacramento del baptismo, fuera de sacramento, 32.1.
Quando este impedimento no fue pecado mortal, si se quita por sola atricion? ibidem.
Atricion eficaz, y ineficaz, qual sea? 181.1.
Atricion por perfecta que sea, nunca es bastante disposicion para recibir el sacramento de la Eucharistia, 81.2.
Atriciō tenida por cōtriciō, escusa al ministro q̄ da algun sacramēto en pecado mortal, 10.1.
Atricion si basta para quitar la ficcion, que huuo en la confession informe? 183.2.

Baptismo.

BAptismo que cosa sea, 15.2.
Baptismo es el lauatorio, que se recibe en el baptizado, ibidem.

Baptiſmo, porque ſe llama ſacramento de la fé? ibidem.
Baptiſmo quando fue inſtituydo? ibidem.
Baptiſmo no es el agua, ſino el lauatorio que ſe haze con el agua, ibidem.
El baptiſmo fue inſtituydo, quando Chriſto fue baptizado, ibidem.
La forma del baptiſmo de que agora vſa la Igleſia, fue inſtituyda antes de la paſsion de Chriſto, ibidem.
El baptiſmo, aunq̃ fue inſtituydo antes de la paſsion de Chriſto, tomo della ſu fuerça, 16. 1.
El baptiſmo, antes de la muerte de Chriſto no cahia debaxo de precepto, ibidem.
El precepto del baptiſmo, no le puſo Chriſto quãdo dixo: *niſi quis renatus fuerit, &c.* ibidẽ.
El baptiſmo començó a caer debaxo de precepto, deſpues de la reſurreccion de Chriſto, ibidem. 2.
La ley del Baptiſmo, la promulgo Chriſto antes de ſu paſsion, ibidem.
Materia remota del baptiſmo, es verdadera agua, ibidem.
Baptiſmo ſe puede hazer en aguas turbias, y en lexia, 17. 1.
No ſe puede hazer en aguas artificiales, ibidem.
La ſaliua, y la flema, no ſon materia deſte ſacramento, ibidem.
En yelo, nieue, y granizo no ſe puede hazer verdadero ſacramento de baptiſmo, ibidem.
Baptizar en materia dudoſa, ſi es pecado mortal? 17. 1.
Materia proxima, es el lauatorio, ibidem.
No es de neceſsidad del ſacramento del baptiſmo, meter el baptizado en el agua tres vezes, ni vna, ibidem. 2.
El precepto antiguo de meter tres vezes el baptizado en el agua, eſta ya abrogado, ibidem.
En el modo de baptizar, ſe ha de guardar el modo de la Igleſia matriz, ibidem.
Que cantidad de agua ſea neceſſaria, para hazer verdadero baptiſmo? 17. 2.
Si baſta que el agua toque las veſtiduras? ibidem.
Baſta que el agua toque qualquier parte del cuerpo, para que aya verdadero ſacramento. 18. 1.
El baptiſmo ſe ha de hazer por precepto, tocando con el agua la cabeça, ibidem.
Si baſta que el agua toque los cabellos? ibidem.
Baptiſmo ſe ha de iterar, en caſo que el agua toque ſolos los cabellos, ibidem.
Baptiſmo ſi ſe ha de dar al q̃ ſe le ſigue peligro de muerte por echarle el agua? ibidem.
Si ſera verdadero baptiſmo, meter a vn niño en el agua con animo de anegarle, y baptizarle juntamente? ibidem.
Si ſera verdadero ſacramento de baptiſmo arrojar a vn niño en vn poço, quando no ay otra agua, ni con que ſacarla? ibidem. 1.
El lauatorio que ſe requiere para verdadero baptiſmo, ha de ſer obra humana, y libre, ibidem.
Si ſera verdadero baptiſmo, quando el miniſtro pretendieſſe baptizar a vno metiẽdole tres vezes en el agua; y por oluido dexaſe alguna? ibid.
En la forma, ſi es neceſſaria aq̃lla palabra, Ego? 19. 1.
En la forma, ſi ſera neceſſario declarar la obra q̃ haze el miniſtro, diziẽdo: *Ego te baptizo*? ibid.
Declarar la perſona del que ſe baptiza, ſi es neceſſario? 19. 2.
El miniſtro que no declara en la forma la perſona del que ſe baptiza, peca mortalmente: y el baptiſmo ſe ha de iterar debaxo de condicion, ibidem.
El error acerca de la perſona que ſe baptiza, ſi quita la verdad del ſacramento? ibidem.
Declarar la Santiſsima Trinidad en la forma, es neceſſario para que ſe haga verdadero ſacramento. 20. 1.
Dezir en la forma, *in nomine*, ſi es neceſſario? o ſi baſta dezir, *in nomine tui*? ibidem.
El que diz: *in nomine Patris, & in nomine Filij, & in nomine Spiritus Sancti*, no haze verdadero ſacramento, ibidem,
Diziendo, *in fide patris, &c. o in virtute, o in authoritate, o in poteſtate*, pecaria mortalmente el miniſtro, y el tal baptiſmo ſe ha de iterar, ibid.
La inuocacion de la Santiſsima Trinidad, ha de ſer explicita en la forma del baptiſmo, 20. 2.
Diziendo *in nomine Genitoris, & geniti, & procedentis ab vtroque*, ſi ſe haze verdadero ſacramento? ibidem.
Baptizar con eſtas palabras, *in nomine Genitoris, &c.* es pecado mortal, 21. 1.
El que aſsi fueſſe baptizado, haſe de boluer a baptizar debaxo de condicion, ibidem.
No auiendo en alguna nacion palabras equiualentes a aquellas, *in nomine Patris, &c.* ſi ſe podra vſar deſtas, *in nomine genitoris, &c.* ibidem.
Baptiſmo que ſe haze diziendo, *in nomine Chriſti*, no es verdadero ſacramento, ibidem.
Baptiſmo que ſe haze con eſtas palabras, *in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti, & Beatæ Virginis*, penſando el miniſtro que aquellas, *& Beatæ Virginis*, ſon de eſſencia de la forma en el ſentido que las otras, no es verdadero ſacramento, 4. 2.
Tomando eſtas palabras deprecatorie, ſe haze verdadero ſacramento, ibidem.
Baptiſmo verdadero haze, el que pienſa q̃ aquellas palabras, *in nomine Patris, &c.* no ſon de eſſencia de la forma, ſi con legitima intencion pone legitima materia y forma, ibidem.
Materia y forma deſte ſacramento, baſta que moralmente eſten juntas, 21. 2.
Baptiſmo no ſe puede iterar, ibidem.
Baptiſmo quando ſe itera, ſera neceſſario algunas vezes poner exteriormente la condicion por el eſcandalo, 5 1.
Rebaptizar a vno, no ſolo es grauiſsimo ſacrilegio, ſino que no es ſacramento, ibidem.
Quando ay duda ſi vno eſta baptizado; haſe de baptizar debaxo de condicion, ibidem.
No pronunciar la condicion en tal caſo, no es pecado, teniendola interiormente: ſaluo ſino vuieſſe eſcandalo, ibidem.

Baptizar debaxo de condicio al qûe verdadera mẽte eſta baptizado, es pecado mortal. 12. 1.
Baptizar debaxo de condicion al que ſe ſabe q̃ no eſta baptizado, es pecado venial, ibidem.
Que duda es ſuficiente, para boluer a baptizar a vno? ibidem.
En caſo de duda, con mayor facilidad ſe ha de iterar el ſacramento del baptiſmo, que otro ninguno, 12. 2.
El que a ſabiendas rebaptiza, incurre irregularidad, ibidem.
Lo miſmo es de los q̃ ſe dexã rebaptizar, ibid.
Ignorancia del hecho, o del derecho, ſi eſcuſa deſta pena? ibidem.
Los que rebaptizan debaxo de condicion, ſi incurren la miſma pena? 13. 1.
Los que fingen que rebaptizan, por algũ temor, ſi incurren irregularidad? ibidem.
Baptizar pertenece al proprio Sacerdote, o a quien tiene ſus vezes, ibidem. 2.
Baptizar ſolẽnemente puede el diacono por comiſsiõ del Obiſpo, o del proprio ſacerdote, ibi.
Miniſtro del baptiſmo puede ſer qualquiera, aũ q̃ no eſte baptizado, y aunq̃ ſea muger, ibidẽ.
Baptizar no deue la muger delante del varon, ni el ſeglar en preſencia del clerigo, ni el clerigo en preſencia del ſacerdote: pero biẽ puede el ſacerdote en preſencia del Obiſpo, ibid.
El deſcomulgado, o infiel que baptiza en preſencia del que no lo es, peca mortalmente, 14. 1.
Que pecado ſea, no guardar eſte orden entre los miniſtros? ibidem.
Baptizando fuera de caſo de neceſsidad el que no eſta baptizado, peca grauemente, aunq̃ haze verdadero ſacramento; y el baptizado ſi tiene vſo de razon peca mortalmente, 13. 2.
Baptizar ſin ſolemnidad quando no ay neceſsidad, que pecado ſea? 14. 1.
El ſacerdote que baptiza ſin ſolemnidad no auiendo neceſsidad, no incurre irregularidad, 14. 2.
El que baptiza con ſolemnidad no ſiendo ſacerdote, incurre irregularidad, ibidem.
El que baptiza ſin ſolemnidad no auiendo neceſsidad, ſi incurre irregularidad? ibidem.
Baptizando muchos a vno, de ſuerte que vno laue y otro pronuncie la forma, no hazen verdadero ſacramento, 15. 1.
Baptiſmo ſi ſera valido, baptizando muchos a vno con eſta forma, *nos te baptizamus*, ibidem.
Baptizando muchos a vno, diziendo; *ego te baptizo*, el que primero acaba, le baptiza, 16. 1.
En eſte caſo, ſi todos acaban juntos, hazen verdadero ſacramento, ibidem.
Baptiſmo in re, vel in voto, es neceſſario para la ſalud eterna, ibidem. 2.
El deſſeo del baptiſmo que es neceſſario para la ſalud eterna, quando no ay copia de recibirle, ſi ha de ſer explicito? 16. & 17.
Baptiſmo realmente recibido, es neceſſario para ſaluarſe, los que no tienen vſo de razon. 17. 1.
Baptiſmo es neceſſario a todos por precepto diuino, ibidem.
Baptiſmo de los niños, no ſe ha de diferir, ibi, 2.
El precepto diuino del baptiſmo, quando obliga? ibidem.
Diferir el baptiſmo para el fin de la vida, en los que tienen vſo de razon, es pecado mortal, ibidem.
Determinar el tiempo de recebir el baptiſmo, pertenece a la Igleſia, ibidem.
Paſſar los tiempos determinados por la Igleſia ſin baptizarſe, no auiendo cauſa, es pecado mortal, 18. 1.
Los padres que dilatan por largo tiempo el baptizar a ſus hijos pecan mortalmente, ibidem.
Baptiſmo verdadero recibe el pecador, que con animo de perſeuerar en pecado ſe baptiza, ibidem.
A los pecadores que ſe baptizan, no ſe les ha de mandar hazer obras ſatisfactorias, 18. 2.
Los pecadores que ſe baptizan, no eſtan obligados a confeſſar ſus pecados al ſacerdote, ibid.
Los tales, ſi por humillarſe ſe confeſſaſſen, no ſeria confeſsion ſacramental, ibidem.
Baptizado que tiene vſo de razon, ha de tener intencion de recebir el baptiſmo, ibidem.
Para recebir verdadero baptiſmo, baſta de parte del baptizado que aya voluntad de recebirle, aunque ſea con alguna mezcla de inuoluntario, ibidem.
El adulto, que ni tiene conſentimiento, ni repugnancia al baptiſmo, no recibe verdadero ſacramento, ibidem.
Fe ſobre natural, es meneſter en el adulto para q̃ reciba la gracia del baptiſmo: mas no para que reciba verdadero ſacramento, ibidem.
Baptiſmo haſe de dar a los niños, antes que tengan vſo de razon, 19. 1.
La Igleſia puede compeler a los niños baptizados, a guardar la fe quando lleguen a vſo de razon, ibidem.
A los que no han recebido el baptiſmo, aunque ſean hijos de padres baptizados, no puede cõpelerlos la Igleſia al baptiſmo, ni a la fe, ibidẽ.
Baptiſmo verdadero reciben los hijos de los infieles, que no tienen vſo de razon, aunque los baptizen contra la voluntad de ſus padres; y lo miſmo es del hijo de padres fieles, ibidem.
Baptizar a vn hijo de infieles, es licito, quando el vno de los padres quiere, aunque el otro repugne, ibidem.
Baptizar los hijos de infieles contra la voluntad de ſus padres, o de los que cuydã dellos, es pecado mortal, 19. 2.
Baptizar los hijos de los infieles, que eſtan apartados de ſus padres, y no han de boluer a ellos, es licito contra la voluntad de ſus padres, ibidem.
Comprar hijos de los eſclauos infieles para baptizarlos, es licito, ibidem.
Baptizar los hijos de los infieles captiuados en juſta guerra; ſi ay eſperança que boluerã a ſus padres, no es licito, ibidem.
Baptizarſe pueden los hijos de infieles que tienen vſo de razon, por ſu voluntad, contra la de ſus padres, ibidem.
Baptiſmo no ſe puede dar a los que eſtan dentro del vientre de ſu madre, ibidem.

Baptiſmo puedeſe dar a los locos, que nunca tuuieron vſo de razon, 30. 1.
Baptiſmo ſi ſe puede dar a los locos que tuuieron vſo de razon? ibidem.
Baptiſmo quando ſe puede dar a los locos que tienen lucidos interualos, ibidem.
Baptiſmo no ſe ha de dar contra ſu voluntad, a los que no ſon del todo locos, ibidem.
Baptiſmo quita todos los pecados, 30. 2.
Baptiſmo quita la obligacion de las penas deuidas por los pecados, ibidem.
Baptiſmo da gracia, y las virtudes, ibidem.
Baptiſmo abre la puerta del Cielo, ibidem.
Haze igual efecto en los niños, pero no en los adultos, ibidem.
De ſu propria razon tiene, cauſar la primera gracia, 31. 1.
Baptiſmo haze de atrito contrito, ibidem.
Atricion es ſuficiente diſpoſicion en los adultos, para recebir el Baptiſmo, y la gracia, ibi.
Baptiſmo, mayor diſpoſicion requiere en el miniſtro, que en el Baptizado, 10. 2.
Que atricion es neceſſaria, para que el Baptiſmo de gracia? 31. 1.
En el Baptiſmo puede auer impedimento quanto al efecto de dar gracia, ſiendo verdadero ſacramento, ibidem.
Haze ſu efecto, quando le quitan el impedimento, y la ficcion, 32. 1.
Eſte impedimento y ficcion, no ſe puede quitar por ſola atricion fuera de ſacramento, ibidē.
Quando la ficcion no fue pecado mortal, ſi ſe quitara por ſola atricion? ibidem.
Al Baptiſmo han de preceder catechiſmos, y exorciſmos, ibidem 1.
Exorciſmos, ſi tienen algun efecto eſpiritual: y ſi para los tales efectos ay en ellos alguna virtud, que efectos ſon? y ſi los cauſan ex opere operato? ibidem, & 33. 1.
Catequizar a los que han de ſer Baptizados, es proprio oficio del Sacerdote, ibidem.
Padrino ha de auer en el Baptiſmo, 33. 1.
El padrino eſta obligado a enſeñar a ſu ahijado las coſas de la fē, ſi los padres no lo hazen aſsi ibidem.
Padrinos que calidades han de tener, y quantos han de ſer? ibidem:
Padrino porque obra ſe conſtituye en razon de tal, 34. 1.
Que el padrino tenga en el catechizar al que ha de ſer catechizado, es muy decente, ibidem.
Padrino legitimo, contrahe en el Baptiſmo dos parenteſcos eſpirituales, ibidem.
Lo meſmo es del que Baptiza, ibidem.
El parenteſco que en el Baptiſmo contrahe el marido, no ſe deriua a la muger, ni al contrario, ibidem.
En el Baptiſmo no ſe contrahe parenteſco por ſolo el catechiſmo, ibidem. 2.
El parrocho ha de declarar en el libro donde eſcriue los nombres de los padrinos, ſi recibieron el Baptizado de la pila, o ſi ſolo le tuuieron en el catechiſmo, 34. 1.
Fuera del Baptizado y los padrinos ſeñalados por el parrocho, y padre, y madre del baptizado, ninguno otro contrahe parenteſco eſpiritual, ibidem.
Los padres del Baptizado, ſi con ignorancia, o con extrema neceſsidad le Baptizan, no contrahen parenteſco eſpiritual, ibidem.
El religioſo ſi haze oficio de padrino, aunque le es prohibido, contrahe parenteſco eſpiritual, ibidem.
Baptiſmo es puerta para los demas ſacramentos, 34. 1.
Baptiſmo en tres coſas ſe diferencia de la Euchariſtia, quanto a la neceſsidad, 50. 1.

Bendiciones nupciales.

Bendiciones ha de auer, quando el matrimonio ſe celebra la primera vez, 548. 1.
Bendiciones no ha de auer quando el matrimonio es ſegundo, de parte de ambos los contrahentes, ibidem. 2.
Iterar las bendiciones nupciales ſobre aquellos que las han recebido vna vez, ſi ſera pecado mortal? ibidem.
Los que iteran las bendiciones nupciales, ſi incurren ipſo facto la ſuſpenſion que pone el derecho? 549. 2.
Bendiciones para que no ſe iteren, ſi baſta q̄ vno de los que ſe caſan las aya recibido vna vez? 549. 2.
Bendiciones, ſi ſe han de dar quando el vno de los caſados fue otra vez legitimamente caſado, pero no recibio las bendiciones? 550. 1.
Bendiciones nupciales, ſi ſe han de dar quando el que ſe buelue a caſar recibio ya las bēdiciones, pero no conſumo el matrimonio? ibidē.
Bendiciones nupciales, ſi las puede auer en el ſegundo matrimonio, aunq̄ las aya auido en el primero, ſi el primero fue dado por nullo? ibidem, 1.

Beneficio Eccleſiaſtico.

Beneficio Eccleſiaſtico no puede tener, el que eſta ordenado de ordenes menores, haſta los catorze años, 398. 1.
El que tiene beneficio baſtante para ſuſtentarſe, aunque no tenga patrimonio, ſe puede ordenar, 402. 2.
Para que vno ſea ordenado a titulo de beneficio, le ha de tener en pacifica poſſeſsion, ibid.
Si baſtara que el que ha de ordenarſe a titulo de beneficio, eſpere con certeza tenerle? ibidem, & 403. 1.
El que ſe ordena a titulo de beneficio, ſin tener pacifica poſſeſsion del, peca mortalmente, y incurre algunas penas, ibidem 1,
El que ſe ordena a titulo de beneficio penſando con buena fe que le tiene, aunque ſe engañe, no incurre ſuſpenſion, 404. 1.
El que ſe ordeno a titulo de beneficio, y no teniendo otra coſa de que ſuſtentarſe le reſigno en las manos del Pontifice, ſin hazer mencio de que eſtaua ordenado a titulo del tal beneficio, q̄dandoſe con alguna coſa, ſi peca mortalmente, y la reſignacion es valida? ibidem.

Beneficio a titulo del qual se ordena alguno, ha de ser perpetuo ibidem.

Bigamia.

Bigamia es causa de irregularidad, 556. 1.
Bigamia no es causa de irrigularidad por el matrimonio rato, sino por el matrimonio cosumado, ibidem. 2.
Tres maneras de irregularidad de bigamia, ibidem, & 557.

Bula.

POr la Bula de la cruzada, si podra ser electo en toda la Iglesia el confessor expuesto por vn Ordinario? 151. & 253.
Los que tienen Bula, si podran elegir al que tiene parrochial beneficio sin mas aprobacion? 255. 2.
Los prelados de las religiones, si son elegibles por la Bula, sin mas aprobacion? 256. 2.
El que tiene titulo aparente de beneficio parrochial, si podra ser electo por confessor por la Bula? 156. 2.
El confessor que es elegible por la Bula, si ha de ser aprobado por el Obispo? o si en nombre de Ordinario se entiende otro alguno? ibid.
Los aprobados por los prelados de las religiones, si son elegibles por la Bula, a lomenos de los religiosos? 157. 2. & 260. 1.
El aprobado por el Ordinario para solos hombres, si podra ser electo por la Bula para confessar mugeres? 159. 1.
El aprobado para hõbres, y mugeres, con limitacion de q̃ no oyga personas de graues negocios, si es elegible por la Bula? 159. 2.
El aprobado por algun cierto tiempo, si puede ser electo por la Bula, passado aquel tiempo? 160. 1.
Los religiosos que pueden vsar de la Bula, si podran elegir a religiosos de otra ordẽ aprobados por sus prelados, en virtud de la Bula? 161. 1.
Los religiosos, si podran en virtud de la Bula elegir confessor aprobado por el Obispo? ibidem, & 162. 1.
En virtud de la Bula, si es elegible el aprobado por el ordinario, si su prelado le ha mandado que no confiesse? ibidem 2.
Los nouicios de las religiones que tienen proposito de professar en ellas, si podran en virtud de la Bula elegir confessor que les absuelua de los casos reseruados a los prelados de las religiones, y de otros qualesquiera, conforme a la Bula? 163. 1. & 164. 1.
Los nouicios quanto a esto pueden vsar de la Bula, no obstante que los prelados de la religion tengan priuilegio en contra, ibidem.
Si en virtud de la Bula, o otro priuilegio, puede el penitẽte elegir cõfessor aprobado, y tenido por idoneo: si en realidad de verdad no lo es, de suerte que la confession sea valida? ibidẽ.
El parrocho, ni por derecho, ni por Bula puede elegir confessor, que no este aprobado por el Ordinario, ibidem 2.
A que cosas se estiende la potestad del confessor electo por la Bula? ibidem.
En virtud de la Bula, si podra vno ser absuelto vna vez de cada caso reseruado a su Sãtidad? 264. 2.
El que en virtud de la Bula fue absuelto de casos reseruados, oluidandosele alguno, si podra ser absuelto del sin tomar otra? 265. 1.
En aquella palabra, *y otra vez en el articulo de la muerte*, si concede su Santidad algun priuilegio? ibidem 2.
En el articulo de la muerte, si podra vno elegir a vn simple sacerdote, estando presente otro elegible por la Bula? 265. 2.
En virtud de la Bula, si podra vno ser absuelto de los casos reseruados que cometio despues de auerla tomado? 266. 2.
El que eligio confessor en virtud de la Bula, y confessando casos reseruados hizo nula la cõfession por algun defecto; si podra despues ser absuelto de los reseruados, por qualquier aprobado por el ordinario? ibidem.
El que cometio casos reseruados en confiança de la Bula, si podra por ella ser absuelto? 268. 2.
Cierto priuilegio de los confessores de las ordenes mendicantes no esta reuocado, quanto a esto que es ser electo por la Bula, 270. 1.
Durante la predicacion de la Bula, si podran los religiosos de las ordenes mendicantes absoluer de los casos reseruados al Obispo, a los que no tienen la Bula? 271. 2.
De las penas Ecclesiasticas que se incurrẽ por delicto, se puede absoluer por la Bula, 326. 2.

Caliz.

CAliz y patena, de que materia han de ser? 131. 2.
Caliz todo ha de ser de vna materia? 132. 1.
Caliz y patena, de que figura han de ser? ibidem.
Caliz ha de estar consagrado cõ Chrisma por el Obispo, ibidem.
Caliz y patena, no pierden la consagracion miẽtras estan enteros, 132. 2.
Caliz quando se desdora y se buelue otra vez a dorar, si pierde la consagracion? ibidem.
Caliz si pierde la consagracion, quando se aparta la copa del pie? 133. 1.
Caliz y patena, no han de ser tocados de seglares, 138. 1.
Caliz y los demas vasos sagrados, quando encierran en si el cuerpo y sangre de Christo, solo el Sacerdote y el diacono los puede tocar, 138. 1.
Profanar el caliz, o otros vasos sagrados, es pecado mortal, 139. 1.
Caliz y otros vsos sagrados, si se pueden conuertir en vasos profanos quando han perdido la consagracion? 140. 1.

Casados.

CASADOS, quando tienen copula carnal para engendrar hijos de bendicion, o para pagar el debito conjugal, en ninguna manera pecan. 473. 2.

Al casado licito es tener copula, para euitar la fornicacion 474. 1.

Casado esta obligado de justicia a dar el debito conjugal a la muger, quãdo aduierte que de verguença no se atreue a pedirle. ibid.

Casado, si es licito pedir el debito cõjugal para euitar su propria fornicacion? ibid.

Casado, quando peca mortalmente llegando a su propria muger? o al contrario? 475. 1. y 476.

Si en el casado es mas graue pecado q̃ en el soltero derramar simiente fuera del vaso legitimo? 475. 2.

Abraços, tocamientos, y osculos entre los casados, no especado mortal, no auiendo peligro de polucion. 477. 1.

Casado que tiene copula carnal con vna parienta de su muger dentro del quarto grado, no entendiendo que era parienta de su muger, no queda priuado de pedir el debito conjugal 495. 1.

Casado, que antes de consumar el matrimonio, tiene copula carnal con vna parienta de su muger dentro del quarto grado, si podra cõsumar el matrimonio? ibid.

Casado por cuya culpa sobreuiene la afinidad al matrimonio consumado, no puede pedir el debito, y quando sobreuiene por culpa de entrambos, ninguno puede pedirle. 495. 2. y 496. 2.

Si en este caso alguno de ellos pide el debito, pecando mortalmente, el otro ni esta obligado a pagarle, ni puede. ibid. y 497. 1.

Casados, despues del matrimonio consumado, pueden passar a la religion con consentimiẽto de ambos. 541. 2.

Al casado, en algunos casos es licito passar a la religion contra la voluntad del otro. 541. 3.

Si vna muger casada que entro en vn monasterio, y hizo profesiõ por auer fingido su marido que era muerto; pareciendo despues el marido, ella le podra compeler a que haga vida maridable con ella? 542. 1.

Casados entendiendo que tienen impedimẽto dirimente, y en realidad de verdad no lo tienen, es valido el matrimonio 502. 1.

Casados solo segun el foro exterior, no puedẽ tener copula. 503. 2.

Casados segun el foro exterior, estã obligados a viuir exteriormente como si lo fueran, sin ofensa de Dios. ibid.

Casados en la forma dicha, sino pueden cohabitar juntos, sino con gran peligro de incontinencia, se han de apartar aunq̃ el juez les põga descomunion latæ sententiæ 504. 1.

Casados, quando dudan del valor del matrimonio, por dudar si ay algun impedimento, que deuen hazer? o si pueden vsar del matrimonio? 444. 1. y 445.

Casados estan obligados de justicia a pagar el debito conjugal, quando el otro compañero lo pide. 551. 2.

Casados se escusan de pagar el debito conjugal si en pagarle ay peligro de la vida propria, o de la salud ibid.

Casado, quando por algun modo significo su enfermedad al compañero, en tal caso el cõpañero sano esta obligado de justicia a pagar el debito conjugal. 551. 1.

Casado si esta obligado a pagar el debito quando el compañero tiene enfermedad cõtagiosa. ibidem.

Casado aunque sea con manifiesto peligro de la vida, si conuiene al bien comun, esta obligado a pagar el debito. 551. 2.

Casos reseruados.

EL que tiene casos reseruados, regularmente ha de yr al superior que los reseruo, para confessarlos, o para pedir licencia. 301. 1.

Auiendo posibilidad para yr al superior, el cõfessor inferior no ha de absoluer de los casos no reseruados, sin pedir primero licencia para absoluer de los reseruados. ibid.

Quando no es facil yr al superior, y ay necessidad de celebrar, o comulgar, puede el confessor inferior absoluer d' los no reseruados. ibi.

En este caso, esta obligado el penitente a confessar tambien los casos reseruados. 302. 1.

Porque razon se han de cõfessar en este caso los casos reseruados; pues no puede el inferior absoluer de ellos? ibid.

De casos reseruados puede ser absuelto, el que esta en articulo de muerte, no el que esta en peligro de muerte. 138. 1.

Quando el caso reseruado tiene annexa d' excomunion reseruada, si podra el cõfessor absoluer de los pecados no reseruados, auiendo necessidad de comulgar? 302. 1.

Si quando el superior oye solos los casos reseruados, y absuelue dellos; la tal confession sera sacramental? ibid.

Oyr solos los casos reseruados, y absoluer de ellos, puede licitamente el superior, auiendo causa razonable. 303. 1.

El penitente que confesso al superior solos los casos reseruados, si estara obligado a confessar al inferior assi los reseruados, como los no reseruados? ibid.

Censura.

CENSVRAS Ecclesiasticas, es cierto segũ la fe, que las ay en la Iglesia. 315. 1.

Censura como se define. ibid.

Siete especies de censura ibid. 2.

Irregularidad, si es censura Ecclesiastica, de suerte q̃ se pueda absoluer por la Bula de la Cruzada? 316. 1.

Descomunion menor, no es distincta censura de la descomunion mayor. 317. 1.

Algunas censuras que pone la Iglesia, se incurren antes de la sentencia del juez. ibid.
La republica, assi ciuil, como Eclesiastica, tiene autoridad para poner leyes que obliguen en conciencia antes de la sentencia de el juez. ibidem. 2.
Para poner censura Eclesiastica, es necessario q̃ aya causa razonable: y si no la ay, aunque se ponga, no vale nada. 329. 1.
Censura, para que valga, es necessario que aya pecado de parte del que han de castigar, y q̃ sea en vtilidad de la Iglesia. ibid.
Por qualquier pecado no se ha de poner qualquier censura, sino que ha de auer proporciõ entre el pecado, y la censura. ibid.
Esta proporcion se ha de mirar, atendiendo a la inobediencia contra la Iglesia, y bien comun suyo. ibid. 2.
Porque algunas censuras, como descomunion, irregularidad, y suspension, se incurrẽ antes de la sentencia del juez, y no otras? ibid.
Censura si se puede poner por pecado interior? ibid. y 330.
Censura, si se puede poner por obras q̃ son efectos de pecados interiores; pero no representan en si su malicia? 331. 1.
Si la Iglesia castiga de hecho semejantes obras? ibid. 2.
Censura si se incurre por la obra exterior no auiendo malicia en la interior? 332. 1.
Censura Eclesiastica, no puede poner la muger, porque es incapaz para ponerla. 334. 1.
El lego, y mero seglar que no tiene corona, esta prohibido por derecho positiuo de poner cẽsuras. ibid 2.
Censura no la puede poner el casado, aunque tenga ordenes menores. ibid.
Los Obispos por derecho diuino pueden poner censuras contra sus subditos. ibid.
Los que tienen corona pueden poner censuras por comission del Papa. ibid.

Character.

CHARACTER, es efecto de algunos Sacramentos de la nueua Ley 7. 2.
Character es vna potencia espiritual, que mediante el sacramento imprime Dios en el alma. ibidem.
Character esta en el entendimiento. ibid.
Es potencia perpetua, que no se puede borrar del alma. ibid.
Character solamente le imprimen el Baptismo, Confirmacion, y Orden. ibid.
Character de la confirmacion, no es potencia del todo passiua, sino que tiene algo de actiua. 38. 2.
Character de la confirmaciõ presupone necessariamente el character del Baptismo. ibid.

Christo.

CHRISTO esta real, y verdaderamẽte debaxo de las especies sacramentales. 63. 2.
El cuerpo de Christo, esta por virtud del sacramento debaxo de las especies de pan. 65. 2.
El alma racional de Christo, en quanto de ser corporeo, esta por fuerça, y virtud del Sacramento debaxo de las especies Sacramentales. ibidem.
La quantidad, y figura de Christo, si esta debaxo de las especies de pan, por virtud del Sacramento? 66. 1.
Christo esta todo debaxo de las especies de pã, y todo debaxo de las especies de vino, aunq̃ de diuerso modo. 67. 1.
En los tres dias de la muerte de Christo, si se celebrara, debaxo de las especies de pã estuuiera solo su cuerpo, y debaxo de las especies de vino solamente estuuiera su preciosa sangre. ibidem.
Christo esta todo debaxo de qualquiera parte de las especies. ibidem.
Christo no esta como en lugar debaxo de las especies sacramentales. 67. 2.
El cuerpo de Christo no es sujecto de los accidentes de pan. ibidem.
El cuerpo de Christo se mueue localmente, moviendose las especies. 68. 1.
El cuerpo de Christo si apareciesse milagrosamente en las especies de pan en forma de carne, o en las especies de vino en forma de sangre, no se ha de consumir. 70. 2.

Circunstancia.

CIrcunstancias son en muchas maneras. 188. y 189.
Circunstancias impertinentes, no se han de cõfessar. ibidem. 1.
Circunstancia que agraua, o disminuye poco, o nada el pecado, dentro de la misma especie, no se ha de confessar. ibidem.
Circunstancias que mudan la especie moral del pecado, necessariamente se han de confessar. ibidem.
Adiuinar por diuersas cosas naturales, si es circunstancia que se aya de confessar. ibid. 2.
Circunstancia que agraua notablemente, aunque no mude la especie, es necessario confessarla. 190. 1.
Circunstancias que disminuyen, no es necessario declararlas. 191. 1.
Circunstancia que haze venial el peccado que de suyo era mortal, es necessario declararla. ibidem.
Circunstancias, todas se reduzen a ocho. ibid. 2
Circunstancia de la persona que peco, hase de declarar, quando por razõ de la persona passa el pecado a otra especie, o se agraua notablemente. ibid.
El religioso, si satisfara a la confession diziendo que es Sacerdote, o que tiene orden sacro, o voto de castidad, en pecados de luxuria? 192. 1.
El religioso Sacerdote, o que tiene orden sacro, si satisfara a la confession en pecados de luxuria, diziendo que es religioso? ibid. 2.

El Obiſpo, en tales pecados, ſi es religioſo, no ſolo ha de declarar que es religioſo, ſino que es Obiſpo. 193. 1.
Circunſtancia de ſer caſado, haſe de declarar en pecados de luxuria. 193. 2.
Deſpoſorios de futuro, ſi es circunſtancia que ſe aya de declarar en la confeſsion en pecados de carne? ibid.
Circunſtancia de virginidad, ſi la ha de declarar en la confeſsion la perſona que peco? 194. 1.
Quando religioſas, o mugeres que tienen eſtado de donzellas confieſſan algun pecado interior de carne, ſi el confeſſor ha de preguntarlas ſi ſon donzellas? ibid.
Circunſtancia de ſer hijo, o criado, en pecados q̃ ſon contra padre, o amo, ſi ſe han de declarar en la confeſsion? 195. 1.
Circunſtancia del eſcandalo que puede prouenir de la qualidad de la perſona, ſi ſe ha de declarar en la confeſsion? ibid.
Circunſtancia del eſcandalo voluntario, haſe de declarar en la confeſsion. ibid.
Circunſtancia del eſcandalo, ſe ha de declarar quando el delicto fue publico, aunque no ſe aya hecho con animo de eſcandalizar. ibid. 2
Circunſtancia que ſe ha de declarar en la confeſsion, es auerſe ſeguido del pecado efectos malos, y de gran momento, aunque no ayan ſido pretendidos directamente, ſino ſolo indirectamente. ibid.
Los efectos que caſualmente ſe ſiguen del pecado, no es neceſſario declararlos en la confeſsion. 196. 1.
Circunſtancia de coſa ſagrada, haſe de declarar en pecado de hurto. ibid.
Que ſe entiende en nombre de coſas ſagradas? ibidem.
Si es circunſtancia que ſe aya de confeſſar, hurtar los bienes recibidos del beneficio Eccleſiaſtico? ibidem.
Circunſtancia de perſona ſagrada, es neceſſario declarar en el pecado de homicidio. 196. 1.
Circunſtancia de voto de caſtidad, matrimonio, o virginidad de parte de la perſona con quien ſe peco en pecado de carne, haſe de declarar como de parte del que peca. ibid.
Circunſtancia de voto de caſtidad, quãdo le ay de parte de entrambos en pecado de carne, ſi ſe ha de declarar? ibid.
Circunſtancia de parenteſco, o afinidad, haſe de declarar en pecado de homicidio, o mutilacion, o qualquiera leſion corporal injurioſa. 197. 1.
Circunſtancia de parenteſco eſpiritual, o legal, haſe de declarar en pecado de luxuria. ibid.
Si en pecado de carne es neceſſario declarar que fue con hija de confeſſion? ibidem.
Si es circunſtancia que ſe aya de declarar, auer hecho vna coſa que eſtaua prohibida por muchos preceptos? ibid. 2.
El que dexo de hazer alguna coſa a que eſtaua obligado por precepto, y por voto, ſi lo ha de declarar en la confeſsion? 198. 1.
Circunſtancia del lugar ſagrado, haſe de declarar en pecado de hurto. 198. 1.
Si es circunſtancia que ſe aya de confeſſar, hurtar coſas de ſeglares en lugar ſagrado? ibid.
Circunſtancia de lugar ſagrado, haſe de declarar en pecado de homicidio, o en otro derramamiento de ſangre notablemente injurioſo al lugar ſagrado, o en derramamiento de ſimiente humana. ibidem.
Circunſtancia de lugar ſagrado, no ſe ha de declarar quãdo la obra exterior del pecado que interiormente ſe comete en lugar ſagrado, no repugna al tal lugar. 199. 1.
Circunſtancia del dia de fieſta, no es neceſſario declararla en la confeſsion. ibidem.
Circunſtancia de las ayudas cõ que ſe hizo el pecado, regularmente no es neceſſario declararla. ibidem. 2.
Circunſtancia de vſar de inſtrumentos prohibidos, o muy afrentoſos, haſe de declarar. ibid.
Circunſtancia de la cauſa final, haſe de declarar en la confeſsion. 199. 2.
El que induze a otro para que le ayude en el pecado, ha de declarar eſta circunſtancia en la confeſsion. ibidem.
Quando el fin es pecado mortal, como el q̃ hurta por fornicar; ſi baſtara dezir que hurto, y fornico? o ſi es neceſſario que diga que hurto por fornicar? ibidem.
Circunſtancia del modo con que ſe haze el peccado, muchas vezes es neceſſario declararla. 300. 1.
Circunſtancia de traycion en pecado de homicidio, haſe de declarar. ibidem.
Circunſtancia que ſe ha de declarar, es tomar lo ageno en preſencia del dueño con violencia, o tener violentamente parte con vna donzella, o dezirle a alguno enſu preſencia palabras infames. ibidem.
Si es circunſtancia que ſe aya de confeſſar, auer hecho a ſabiendas el pecado, o con ignorancia? ibidem.
Todo modo extraordinario de pecar, que tiene eſpecial malicia, es circunſtancia que ſe ha de declarar en la confeſsion. 300. 2.
Circunſtancia de la continuacion del pecado, ſi es extraordinaria, haſe de declarar. ibid.
Pecar con confiança de la diuina miſericordia, no es circunſtancia que ſe aya de confeſſar. ibidem.
Circunſtancia que ſe ha de declarar en la confeſsion, es auer pecado preſumiendo que alcançaria la vida eterna ſin penitencia, o deſeſperando. ibidem.
Circunſtancias que ſe han de declarar neceſſariamente en la confeſsion, ſi eſta obligado el cõfeſſor a preguntarlas, quando es veriſimil que el penitente las dexa por oluido, o negligencia? ibidem. y 301. 1.
No ha de ſer el confeſſor importuno en preguntar circunſtancias no neceſſarias. ibid.
Circunſtancia de afinidad, o conſanguinidad ſi ſe ha de declarar en peccados de inceſto? 293. 1.

Comulgar, o comunion.

COMVNION puedese hazer de tres maneras. 78. 2.
Comulgar en pecado mortal, es pecado mortal. 79. 1.
Comulgar con ignorancia culpable de pecado mortal, es pecado mortal. ibid.
Comulgar con conciencia de pecado mortal, aunque es grauissimo pecado, no es el mas graue de todos. ibidem.
Mas graue pecado es comulgar, quáto mas son los pecados con que vno comulga. 79. 2.
Que disposició ha de lleuar para recibir el augmento de gracia por virtud de la Eucharistia el que razonablemente cree que comulga en gracia? 80. 1.
El que comulga con conciencia de pecado venial, si peca venialmente? ibidem.
Para euitar nueuo pecado quando vno comulga, no es necessario llegar en gracia. ibid. 2.
El precepto de confessar antes de comulgar, auiendo conciencia de pecado mortal, es diuino, y Ecclesiastico. 81. 1.
Para escusarse deste precepto, ha de auer vrgente necessidad, y qual sea esta. ibid.
Comulgar auiendo conciencia de pecado mortal, sin que preceda confessió, se puede hazer en algunos casos. ibid. 2.
Comulgar sin confessarse por euitar la verguença, o por esperar confessor mas idoneo, no es licito. ibidem.
Que deue hazer el que auiendo de comulgar, no puede yr comodamente al superior a confessar algun caso reseruado? 81. 1.
Si el tal caso tiene annexa descomunion, en que casos podra vno comulgar sin que preceda confession, y absolucion. ibidem.
Para comulgar sin confession, en qualquier caso es necessaria contricion, por lo menos existimada, y proposito de confessarse quando pueda. ibidem.
En ningun caso es bastante disposicion para comulgar, attricion, aunque sea perfecta, auiendo pecado mortal. 80. 2.
La actual delectacion en los que comulgan, casi siempre se impide por pecado venial. 74. 1.
Comulgar sin pecar mortalmente, y sin recibir gracia, si puede ser en algun caso? 75. 1. y 2.
El que comulga, mayor disposició ha de lleuar para recibir gracia, que para euitar nueuo pecado. 76. 1.
Comunion que vna persona haze por otra, de que manera aprouecha a la persona por quié se haze? 76. 2.
Comunion no se ha de dar a pecadores publicos. 82. 2.
Comunion si se ha de negar al que es publico pecador en vna ciudad, si la pide en otra donde solo el Sacerdote le conoce? 83. 2.
Comunion regularmente no se ha de negar al pecador oculto. 84. 1.
Comunion puedese negar al pecador oculto, si ay peligro probable que se descubrira su delicto en la ciudad luego que comulgue. 84. 1.
Comunion, porque es licito darla al pecador oculto, aunque comulgando se mate? ibid.
Comunion no la deue negar el Sacerdote al pecador oculto, aunque no sea parrocho, ni este obligado a darsela, quando esta aparejado para comulgar a otros. ibid. 1.
Comunion si se ha de negar al pecador oculto, quando la pide ocultamente? ibidem.
Antes que se de la comunion al pecador publico, ha de preceder penitencia publica. 85. 1.
Comunió puedese dar en oculto al publico pecador, auiendo hecho penitécia oculta. ibid.
Comunion puedese dar a el tal publicamente, amonestando al pueblo que ha hecho penitencia. ibidem.
Comunion no deue negarse al descomulgado oculto, quando la pide publicamente. ibid.
Si ha de negar el Sacerdote la comunion al publico pecador, o descomulgado publico, con peligro de la vida. 85. 1.
Comulgar a vno con hostia no consagrada, si es licito en algun caso? ibid.
Sabiendo el Sacerdote que el peccador pide la hostia para hollarla, si podra darle vna que no este consagrada? ibidem.
Comulgar a vno que esta en peligro de muerte con vna hostia no consagrada, no la teniendo cõsagrada, si podra vn parrocho por guardar su fama, y euitar el daño temporal? ibid.
Compeler a vno que comulgue para examinarle de algun delicto, si es licito? 86. 1.
No comulgar vno el dia que ha tenido polució, aunque sea sin culpa, regularmente es bueno. 86. 1.
Lo contrario no es pecado mortal. ibid. 2.
Comulgar auiendo tenido polucion con pecado mortal si precede legitima penitencia, y confession, no es pecado mortal. ibid.
Comulgar en este caso sera peccado venial, y quando la polucion fue sin culpa, y auiendo poco que cometio el que comulga algũ graue delicto. ibidem.
Confessarse antes de comulgar el que tuuo polucion, aunque fuesse sin culpa, es muy buen consejo. ibidem.
Comulgar auiendo tenido polucion, mas facilmente se ha de permitir a hombres perfectos que a los que no lo son. 86. 2.
Comulgar despues de auer comido, o beuido alguna cosa, nunca es licito, fuera de enfermedad. ibidem.
Comunion no se impide por tragar alguna cosa, que de la cena passada quedo entre los diétes. 87. 1.
Comunion tampoco se impide, si lauandose la boca tragasse alguno con la saliua alguna gota de agua imperceptible. ibid.
Si podra comulgar, el que inaduertidamẽte trago alguna cosa que no tiene razon de comida, ni de beuida? ibidem.
Comunion no se impide por no auer digerido la comida del dia passado, ni nopor auer dormido. ibid.

Co-

Comulgar deſpues de auer comido, o beuido, es licito en algunos caſos, ibidem.
Comunion ſi ſe puede dar muchas vezes en la miſma enfermedad, a vn hõbre enfermo por modo de viatico? 87.2.
Comulgar no eſtando ayuno, podria vno con licencia del Papa. ibid.
Para dar la comunion a alguno en el articulo de la muerte, ſi es licito al Sacerdote dezir Miſſa no eſtando ayuno? ibidem.
Comer immediatamente deſpues de auer cõmulgado, no es pecado; pero ſera venial no dar gracias a Dios. 88.1.
El derecho en que ſe determina que el que comulgo no coma por tres, o quatro horas, eſta abrogado por la contraria coſtumbre. ibi.
Comunion haſe de dar a los que tienen algun vſo de razon, aunque ſea poco. ibid.
De que manera, y quantas vezes deue darſeles a los tales? ibidem.
Comunion no ſe puede dar a los que nunca tuuieron vſo de razon. ibid.
Comunion haſe dar en el articulo de la muerte, a los que no tienen vſo de razon, pero tuuieronle en algun tiempo. ibidem.
Si podra darſe a eſtos tales fuera de el articulo de la muerte? 88.2.
El que comulgaſſe a vn niño antes del vſo de razon, pecaria grauiſsimamente. ibid.
Comunion quando ſe ha de dar a los endemoniados? ibidem.
Comulgar frequentemente, no auiendo algun impedimento, como no ſea muchas vezes en vn dia, no es pecado. ibid.
Comulgar todas las vezes que es licito, ſi es cõueniente? ibidem.
Comulgar, de ſi mejor es, que no comulgar. 89.1.
Dexar de comulgar en caſos, es mejor que comulgar? ibidem.
Comulgar frequentemente con ſuficiente diſpoſicion, aunque no ſea con mucho feruor, es mejor que comulgar pocas vezes. ibid.
Que tan grande ha de ſer eſta frequencia. ibid.
Comulgar en el articulo de la muerte deuẽ los fieles, por virtud del derecho diuino. 89.2.
Precepto ay de comulgar por lo menos en la Paſcua. 90.1.
Eſte precepto obliga, a todos los que han llegado a los años de diſcrecion. ibid.
Paſſada la Paſcua ſin comulgar, ſi ay obligaciõ de comulgar? ibid. 2. y 234. 1.
Comulgar deuen los fieles en el articulo de la muerte, por precepto Eccleſiaſtico. ibid.
El que poco antes q̃ cayeſſe malo auia comulgado, ſi eſta obligado a comulgar en el articulo de la muerte? ibidem.
Comulgar fuera deſtos caſos deuen algunos, por razon del oficio, y proprio eſtado. ibid.
Por particular precepto del Prelado, eſtaran obligados los fieles a comulgar fuera deſtos caſos. ibidem.
Comulgar debaxo de ambas eſpecies, deue el Sacerdote que celebra ibid.
Comunion no es neceſſario que ſe de al pueblo, debaxo de ambas eſpecies. 91.1.
Los que comulgan debaxo de ambas eſpecies, ſi reciben mas gracia que los que comulgan debaxo de vna? ibidem. 2.
Comulgar, ſi obliga por precepto Eccleſiaſtico, a todos los que obliga el precepto de confeſſion? 216.1.
Para comulgar, mayor diſpoſicion ſe requiere que para confeſſarſe. ibidem. 2.
El qué comulga ſin confeſſarſe eſtando en pecado mortal, ſi comete dos pecados? 239.1.
El que comulga en pecado mortal, ſi cumple cõ el precepto de la Igleſia? 285.2.

Confeſsion, y Cõfeſſor.

CONFESSION ſacramental, es medio neceſſario para la ſalud eterna. 211.1.
Confeſsion, fue inſtituyda por Chriſto ibid.
Confeſsion in re, vel in voto, es neceſſaria para la ſalud eſpiritual. ibid. 2.
Confeſsiõ, no es de derecho natural; pero no es contra el. ibidem.
Precepto diuino de la confeſsion, obliga a los que pecaron deſpues del Baptiſmo. 212.1.
Precepto diuino de la confeſsion, ſolamente obliga a los fieles baptizados. ibid.
Precepto diuino de la confeſsion, ſolamente obliga a confeſſar los pecados mortales cometidos deſpues del Baptiſmo, ora ſean interiores, ora exteriores. 213.1.
Precepto diuino de la confeſsiõ, ſi obliga a los que dudan ſi han cometido pecado mortal? ibidem. 2.
Confeſsion cae debaxo de precepto Eccleſiaſtico. 214.1.
Precepto Eccleſiaſtico de la confeſsion, obliga debaxo de pecado mortal. ibid. 2.
Es determinacion del precepto diuino. 215.1.
Precepto Eccleſiaſtico de la confeſsion, obliga a ſolos los fieles baptizados. ibidem.
Solamente obliga, a los que han llegado a vſo de razon. 216.1.
A los furioſos, y locos, no obliga. ibid.
A los que obliga eſte precepto de la confeſsion, ſi obliga tambien el de comulgar? ibid.
Confeſsion, no pide tanta diſpoucion, como la comunion. ibidem. 2.
Precepto de la confeſsion, ſi obliga a aquellos de quien ſe duda ſi tienen vſo de razon? ibid. y 217.1.
Precepto Eccleſiaſtico de confeſsion, obliga a confeſſar todos los pecados mortales, por ocultos que ſean ibid. 2.
Precepto de confeſsion, ſi obliga a confeſſar los pecados veniales? 218.1.
Precepto Eccleſiaſtico de confeſsion, ſi obliga al que no tiene pecados mortales, a preſentarſe al parrocho? ibid. 2.
Precepto Eccleſiaſtico de confeſsion, obliga vna vez en el año. 219.1.
Si obliga en cierto, y determinado tiempo? ibidem.
Precepto Eccleſiaſtico de confeſsion, ſi obliga a con-

a confeſſar otra vez dentro del miſmo año, los pecados oluidados en la confeſsion hecha vna vez legitimamente? ibid. 2.
Confeſsion hecha de Paſcua a Paſcua, quando cae vn año mas tarde que otro, ſi baſta para cumplir con el precepto Eccleſiaſtico? 230. 1.
El que entiende que en lo ſiguiente del año no tendra confeſſor, ſi eſta obligado a preuenir la confeſsion, para cumplir con el precepto? ibidem. 2.
El que es oluidadizo, y de flaca memoria, ſi eſta obligado a confeſſarſe antes que ſe cumpla el año? 231. 2.
El que paſſa eſte precepto, ſi eſta obligado luego en paſſando el año a confeſſarſe? 231. 1.
El que dexo de confeſſarſe tres, o quatro años, ſi paſſado aquel tiempo, eſta obligado a confeſſarſe otras tantas vezes? 233. 2.
Si obliga eſte precepto a vno luego que peca? 235. 1.
Porque razon, eſta vno obligado a buſcar luego el remedio de vna enfermedad graue, y no eſta obligado a confeſſarſe luego que peco? ibidem. 2.
Porque eſtamos obligados a ſatisfacer luego la injuria, hecha al proximo; y no eſtamos obligados a confeſſarnos luego que ofendemos a Dios? ibidem.
Que es la razon que eſtamos obligados a corregir al proximo que ſe enmiende luego, y no eſtamos obligados a hazer penitencia de nueſtros pecados? 236. 1.
Si es licito querer dilatar la confeſsion, y no hazer penitencia? ibidem.
Confeſsion, ninguno eſta obligado a hazerla luego que los pecados ſe le vienen a la memoria? ibidem. 2.
Por precepto diuino, no eſta obligado el pecador a confeſſarſe, o tener contricion los dias de fieſta ibidem.
Precepto diuino de la confeſsion, obliga en caſo de neceſsidad. 237. 1.
Quando ſea articulo de neceſsidad, en que obligue eſte precepto ibidem.
Confeſsion, ſi deue hazerla alguno, quando ſe duda ſi eſta en articulo de neceſsidad, o no? ibidem.
Peligro de muerte, y articulo de muerte, como ſe diferencian. 238. 1.
En entrambos caſos eſta obligado el pecador a confeſſarſe; pero ſolo en el articulo de muerte, puede ſer abſuelto de caſos reſernados. ibi.
Para cumplir con el precepto diuino de contricion, y penitencia, baſta la atricion junta cõ la confeſsion. ibid. 2.
Precepto de la confeſsion, obliga al que ha de recibir, o miniſtrar de oficio algun ſacramento: o por lo menos ha de tener contricion, ſi tiene pecado mortal. ibid.
Precepto de la confeſsion, o de contricion, obliga al que por eſtar en pecado mortal, ſiente de ſi que eſta en peligro moral, de caer en otro pecado. ibidem.
El que miniſtra de oficio algun ſacramento en pecado mortal, o que por no confeſſarſe eſta en peligro moral de pecar, ſino confeſſando ſe comete dos pecados? ibid.
El que eſtando en pecado mortal, no ſe confieſſa para recibir el ſacramento del altar, ſi comete dos pecados? 239. 1.
Precepto diuino de confeſsion, quando obliga por ſi miſmo? 239. 2. y 240. 1.
En el precepto diuino de la confeſsion, nadie puede diſpenſar. ibid. 2.
Que es la razon, porque el Papa puede diſpenſar en los votos que ſon de derecho diuino, y no puede diſpenſar en el precepto diuino de la confeſsion? ibidem.
El Papa puede diſpenſar en el precepto Eccleſiaſtico de confeſsion, ſegun que determina el tiempo. 241. 1.
Confeſsion ha de ſer verdadera. ibid.
Lo que ſe duda ſi es pecado mortal, haſe de confeſſar con la miſma duda, no como coſa cierta. ibidem.
Mentir en la confeſsion, en pecados mortales, o circunſtancias que es neceſſario confeſſar, es pecado mortal. ibid. 2.
Mentir en la confeſsion, en coſas que no ſon neceſſarias, aunque ſean pecados mortales, no es pecado mortal. ibidem.
Si ſera eſto pecado venial? 241. 1.
Mentir en la confeſsion en pecados veniales, ſi es pecado mortal? ibidem.
El que confieſſa algun pecado venial que no ha hecho, haziendole materia total de ſacramẽto, peca mortalmente. ibid. 2.
El que confieſſa algun pecado venial que no ha hecho, juntamente con otros verdaderos, ſi peca mortalmente? ibid. y 243. 1.
El que miente en coſas impertinentes a la confeſsion, no peca mortalmente ibid. 2.
El que duda ſi vn pecado fue mortal, o no, eſta obligado a confeſſarlo. ibid.
Confeſsion, tiene quatro diffiniciones. 244. 1.
Tres maneras de confeſsiones. ibid. 2.
Confeſsion ſacramental, es obra de la virtud de penitencia 245. 1.
Ninguno eſta obligado, a cõfeſſarſe con el que no es Sacerdote. 246. 1.
Confeſsion informe, es verdadero ſacramento; pero no da gracia. 277. 2.
Confeſsiõ, no ſe llama informe, quãdo ay algũ defecto ſubſtancial, ſino irrita, y nula. 278. 1.
Confeſsion informe, daſe muchas vezes. ibid.
Confeſsion informe, como ſiendo verdadero ſacramento no cauſa gracia? ibid. 2.
El que haze confeſsion informe, aunque peque mortalmente, haze verdadero ſacramento. 279. 1.
Confeſsion informe, qual ſea? ibid.
Confeſsion inualida es, quando el penitente no tiene dolor, ni propoſito de apartarſe de los pecados. ibid.
Lo miſmo es, quando no haze ſuficiente diligẽcia. ibidem.
Confeſsion inualida es, quando el penitente ſabiendo que eſta indiſpueſto, llega a confeſſarſe. ibidem. 2.
Inualida es tambien, quando con ignorancia afe-

afectada, llega indispuesto el penitente. ibid.
El que llega indispuesto con ignorancia inuencible, haze verdadero sacramento. 180. 1.
Este tal no peca mortalmente. ibid.
Confesion, que atricion requiere, para ser verdadero sacramento? y qual para que cause gracia? ibid. 1. y 181.
El que llega indispuesto a confessarse, con ignorancia vincible, sino es afectada de la indisposicion, recibe verdadero sacramento, y no esta obligado a iterar la confesion. 181. 1.
Confesion, quando ha de iterarse por defecto de parte del penitente. ibid. 1.
Quando se ha de iterar por defecto del confessor. 183. 1.
Confesion informe que es verdadero sacramento, quitado el impedimento causa gracia. ibidem.
Atricion sola, si basta para quitar este impedimento? o si es necessaria contricion? 183. 1. y 2.
Confesion del que tiene proposito de hazer alguna cosa, de que duda si es pecado mortal, o no, no es valida. 219. 2.
El que esta en ocasion propinqua de pecar mortalmente, no llega a confessarse deuidamente. 220. 1.
Para llegar con deuida disposicion a confessarse, si esta obligado el penitẽte, a proponer de apartarse de las ocasiones que de suyo no son pecado mortal, sino por la flaqueza del sugeto? ibidem. 2.
Confesion, quando se ha de iterar por no ser entera? 184. 1.
Quando el penitente pretende hazer entera cõfesion, aunque por alguna negligencia culpable no sea entera, no esta obligado a iterarla. ibidem. 2.
Confesion que de proposito no se haze entera se ha de iterar. ibidem.
Confesion, para que se haga entera, que diligencia requiere? ibidem.
El que probablemente piensa, que si haze mas diligencia se le acordarian mas pecados, esta obligado a hazerla. ibidem.
Confesion inualida, no es suficiente para cumplir con el precepto de la Iglesia. 285. 1.
Confesion informe, basta para cumplir con este precepto ibidem.
Precepto diuino de confesion, obliga a confessar todos los peccados mortales a vn mismo Sacerdote. 286. 1.
Confesion, en algunos casos puede ser valida, aunque no sea entera. ibid. 1.
Confesion ha de ser entera, de todos los pecados en especie, y en numero, quanto sea possible. ibidem.
Quando no se puede determinar el numero de los pecados, y se dize que son tantos, pocos mas, o menos, si despues sabe el penitẽte que fueron muchos mas, esta obligado a confessarlos. 287 1.
El que hurto en muchas vezes mil ducados, pecando cada vez mortalmente, si bastara que diga, que hurto mil ducados? 287. 1.
En la confesion, hase de dezir la obra exterior, y no basta dezir el proposito. 288. 1.
Quando muchas obras exteriores, se ordenan todas a vn pecado, si es necessario confessarlas? ibidem.
Circunstancias quales se han de confessar? 289. 1. y 2.
Circunstancias que mudan la especie, hanse de confessar. ibidem.
Y las que agrauan notablemente, dentro de la misma especie. 290. 1.
En la confesion, no es necessario declarar las circunstancias que disminuyen el peccado. 291. 1.
Circunstancia que haze venial el pecado, que de suyo era mortal, hase de declarar. ibid.
Quando se ha de declarar en la confesiõ, la circunstancia de la persona que peca? ibid. 2.
El religioso que cayo en pecados de luxuria, si bastara dezir en la confesion que es sacerdote? o que tiene orden sacro, o voto de castidad? 291. 1.
El religioso que cayo en pecado de luxuria, si bastara que diga en la confesion que es religioso, siendo sacerdote, o de orden sacro? ibidem. 2.
El Obispo que es religioso, en semejantes pecados no basta que diga que es religioso, sino que es Obispo. 293. 1.
Los sacerdotes, los de orden sacro, y Obispos no basta que digan, que tienen voto de castidad ibidem.
Los grados de afinidad, y consanguinidad, si es necessario declararlos en pecados de incesto? ibidem.
Circunstancia de adulterio, se ha de declarar en la confesion. 293. 2.
Circunstancia de despoſorio, si se ha de declarar en la confesion? ibid
Circunstancia de virginidad, si es necessario declararla en la confesion? 294. 1.
Quando alguna muger que tiene estado de dõzella, se confiessa de algun peccado interior de carne, si se le ha de preguntar si es donzella? ibidem. 2.
El que hurta a su padre, o a su amo, alguna cantidad de hazienda, si esta obligado a dezir en la confesion que era hijo, o criado? 295. 1.
Circunstancia de escandalo, quando se ha de declarar en la confesion? ibidem.
Todos los efectos malos que se siguieron del pecado, si son notables, se han de declarar en la confesion, si fueron pretendidos, aunque aya sido indirectamente ibidem. 2.
Los efectos malos que se siguieron casualmente del pecado, y fuera de la intencion del pecador, no es necessario declararlos en la confesion. 296. 1.
Circunstãcia de cosa sagrada, en pecado de hurto, hase de declarar en la confesion ibid. 2.
Que se entiende en nombre de cosa sagrada? ibidem.
Tambien se ha de declarar en el homicidio. 296 2.
Circunstãcia de voto de castidad, matrimonio, o vir-

o virginidad, de la persona con quien se peca se ha de declarar en la confesion. ibid.
Quando de parte de entrambos los que pecan, ay voto de castidad, si es necessario declararlo en la confesion? ibid.
Hase de declarar en la confesion, la circunstancia de parentesco, o afinidad, en pecados de homicidio, o mutilacion, o otra lesion corporal. 297. 1.
Circunstancia de parentesco legal, o espiritual, se ha de declarar en la confesion. ibid.
Auer sido hija de confesion si es circunstancia necessaria? ibidem.
Estar vna cosa prohibida con muchos preceptos, si es circunstancia que se aya de explicar en la confesion? ibidem. 2.
Auer hecho alguna cosa contra precepto, y voto juntamente, si se ha de declarar en la confesion? 298. 1.
El religioso que quebranta vn precepto del prelado, si ha de declarar que peco contra obediencia, y contra religion? ibidem.
Lugar sagrado, es circunstancia que se ha de declarar en la confesion, en pecados de hurto. ibidem. 2.
Hurtar cosas de seglares en lugar sagrado, si es circunstancia que se aya de declarar en la cõfesion? ibidem.
Tres maneras de sacrilegio, puede auer en el hurto. ibidem.
Lugar sagrado, es circunstancia que se ha de declarar en la confesion, en pecado de homicidio, o derramamiento de sangre, o de simiente humana ibidem.
Lo mismo es de otros pecados, que son contra la immunidad de la Iglesia. 299. 1.
Lugar sagrado, no es circunstancia que se aya de confessar en pecados interiores, cuyas obras se han de hazer fuera de la Iglesia. ibid.
La circunstancia del dia de fiesta, no es necessario declararla en la confesion. ibid.
Circunstancia del fin, instrumento, o ayuda, si es necessario declararla en la confesion? ibidem. 2.
El que hurto por fornicar, si bastara que diga en la confesion, que hurto, y que fornico? ibidem.
Circunstancia del modo, muchas vezes es necessario confessarla. 300. 1.
El que mato a traycion, ha de declararlo en la confesion. ibidem.
En pecados de hurto, y de estupro, se ha de declarar la violencia, y el dezir a alguno en su presencia palabras infames. ibidem.
Auer hecho el pecado a sabiendas, o ignorantemente, si ha de declararse en la confesion? ibidem.
La ignorancia afectada, o de cosas que esta vno obligado a saber, hase de declarar en la confesion 300. 2.
Todo modo extraordinario de pecar, que tiene especial malicia, se ha de declarar en la cõfesion. ibidem.
Circunstancia de la continuacion, si es extraordinaria, hase de declarar en la cõfesion. ibid.
La circunstancia del conato con que vno peca no es necessario declararla regularmẽte. ibi.
Tampoco es necessario declarar, que peco con confiança de la diuina misericordia. ibid.
El que peco, presumiendo que alcançaria la vida eterna sin penitencia, o con desesperacion ha de declararlo en la confesion. ibid.
Confesion, quando ay casos reseruados, como se ha de hazer? 301. 2.
Confesion hecha al superior de solos los casos reseruados, auiendo otros pecados, si es sacramental? 302. 2.
El que se confesso de solos los casos reseruados cõ el superior, si esta obligado a confessarlos con los demas al inferior? 303. 1.
Dimidiar la confesion, es licito por euitar algun graue daño. ibidem. 2.
Que condiciones ha de auer, para dimidiar la confesion? 304. 1.
El que tiene necessidad de comulgar, si puede comulgar sin confessarse, en caso que es forçoso dimidiar la confesion, o si la ha de dimidiar? ibidem. 2.
Dimidiar la confesion, es licito para guardar la honra del complice, o otra persona. ibid. y 305.
Declarar la persona del complice en la confession, no es licito quando no es necessario para confessar sus pecados. 306. 1.
Confesion, si se puede dimidiar, por razon de enfermedad? ibid. 2.
Confesion, si es licito dimidiarla en algun caso de parte del confessor? ibidem.
El que dimidio la confesion por alguna justa causa, en cessando la causa, esta obligado a cõfessarse enteramente 307. 1.
Confesion, hala de hazer el penitente por sus proprias palabras, quando puede. ibid. 2.
Confesion hecha por interprete, o por escripto en presencia del confessor, es valida ibid.
Quando se haze la confesion desta manera, es necessario que el penitente como pudiere explique, que aquellos pecados son suyos, y se acuse de ellos. ibid.
Confesion, si es necessario que se haga de esta manera, no pudiendo de otra? 308. 1.
Confesion hecha por escripto, o por interprete en ausencia, si es valida? 309. 1.
No pudiendo el penitente declarar algun pecado en particular, si bastara declarar que es pecador, con señales de dolor, para que le absueluan? 310. 1.
El penitente que no pudiendo hablar, preguntado si ha hecho algun pecado, declara con alguna seña que si, aunque sea venial, deue ser absuelto. ibidem. 2.
Quando el confessor duda si ay materia suficiente, puede absoluer debaxo de condicion. ibi.
Si podra el confessor absoluer al penitente, que diuertido con la enfermedad no muestra señales de dolor, diziendo hombres fidedignos que las auia mostrado antes? 311. 1.
Confesion, que condiciones ha de tener. ibi. 2.
Confesion para ser valida, no se requiere que sea secreta; pero es cosa conueniente. 312. 2.

Con-

Cófeſſor, en alguna manera pertenece ala eſſencia del ſacramento de la Penitencia, 145. 2.
Confeſſor ha de ſer ſacerdote, ibid.
Confeſſor que eſtando en pecado mortal, confieſſa muchas perſonas de vna vez, ſi comete muchos ſacrilegios? 141. 1.
Confeſſor, no ha de preguntar en la confeſsion coſas impertinentes, 143. 2.
Con el que no es ſacerdote, en ningun caſo ay obligacion de confeſſarſe, 146. 1.
El ſeglar que en algun caſo oyere la confeſsion de alguno, eſta obligado a guardar mayor ſecreto que el natural, ibid.
En eſte caſo, como ha de dezir el ſeglar la abſolucion? ibid.
El ſeglar que dixeſſe la abſolucion, como la dizen los ſacerdotes, ſi quedaria irregular? ibidem.
Confeſſor, fuera de la poteſtad de orden, ha de tener juriſdiction, ibid.
El que abſuelue ſin tener juriſdiction, no haze verdadero ſacramento, ibid. 1.
Si el ſacerdote, quando le ordenan recibe poteſtad de abſoluer de pecados? ibid.
Para q̃ la confeſsion ſea valida, es neceſſario de derecho Diuino, que ſe haga a ſacerdote, que tenga juriſdiction, ibid.
Confeſſor proprio qual ſea? 147. 1.
Quando el confeſſor proprio es herege, o ſolicita a mal, o ſe eſcandaliza, o es contra el el pecado cometido, o ſe teme que reuelara la confeſsion; que ha de hazer el penitente, que ſe quiere confeſſar? ibid.
Si el confeſſor proprio, no quiere dar licẽcia al penitente, para que ſe confieſſe con otro; ſi podra el penitẽte cófeſſarſe ſin licencia? ibid. 1.
Confeſſores proprios, que niegan a ſus ſubditos licencia para confeſſarſe, alguna vez pecaran en eſto mortalmente, ibid.
Confeſſor proprio de los peregrinos, quien es? 148. 1.
Quien puede abſoluer a los peregrinos, de los caſos reſeruados en ſu Obiſpado, o en el Obiſpado donde ſe confieſſan? ibid. 1.
Confeſſor proprio del Papa, quien ſea? 149. 1.
Quien lo es de los Obiſpos? ibid. 1.
De los pecados veniales, puede abſoluer qualquier ſacerdote, ibid.
El ſimple ſacerdote, ſi puede abſoluer de los pecados mortales ya confeſſados vna vez legitimamente, y abſuelto? 150. 1.
Con el que no es proprio cófeſſor, ſe puede vno confeſſar por priuilegio, o cõ licencia, ibid.
Confeſſar, ſi puede el ſimple ſacerdote, con licẽcia del cura, ſin mas aprouacion del Ordinario? ibid. 1. & 151.
El confeſſor aprouado por vn Obiſpo, ſi puede ſer electo por la bula en toda la Igleſia? 152. & 153.
Los Maeſtros en Theologia, Doctores, y licenciados en Canones, ſi ſon idoneos confeſſores ſin examen del Obiſpo? ibid. 2.
El confeſſor expueſto por vn Obiſpo muerto, ſi es neceſſario que ſe preſente al ſuceſſor para q̃ le exponga? 154. 1.
El confeſſor que tenia limitada la licẽcia haſta cierto tiempo, ſi podra paſſado aquel tiempo abſoluer a vno, a quien auia dilatado la abſolucion antes que ſe le acabara la licencia? ibidem.
El confeſſor expueſto por vn Obiſpo, ſi podra fuera de aquel Obiſpado confeſſar a ſus ſubditos? ibid. 2.
El que tiene bula, puede elegir qualquier confeſſor aprouado por el Ordinario, 155. 2.
Confeſſor aprouado por el Ordinario; como ſe entiende? ibid.
El que tiene parrochial beneficio, ſi podra ſer electo por la bula ſin otra aprouacion, ibidem, & 156. 1.
Las confeſsiones que haze el que tiene titulo aparente de beneficio parrochial, y el pueblo le tiene por cura, ſon validas, ibid.
Si eſte tal podra ſer electo por la bula? ibid.
Los Prelados de las Religiones, ſi ſon elegibles por la bula ſin mas aprouacion? ibidem, 2.
Quien ſe entiẽde en nombre de Ordinario, por quiẽ ha de ſer aprouado el elegible por la bula, ibid. & 157. 1.
Los aprouados por los Prelados de las Religiones para Religioſos, ſi ſon elegibles por la bula? ibid.
Confeſſor elegible por la bula, ſi ha de ſer aprouado por el Ordinario proprio? 157. 2. & 158.
El aprouado por el Ordinario para ſolos hombres, ſi puede ſer electo por la bula para confeſſar mugeres, 159. 1.
Confeſſor aprouado para hombres y mugeres, con limitaciõ que ſean perſonas de pocos negocios; ſi podra por la bula confeſſar a qualquiera? ibid 2.
Confeſſor aprouado para ſola vna parrochia, o pueblo; ſi puede ſer electo por la bula para los de otra parrochia, o pueblo? ibid.
Confeſſor aprouado por algun cierto tiempo, ſi podra por la bula ſer aprouado paſſado aquel tiempo? 160. 1.
Los Religioſos aprouados por ſus Religiones, ſi podran ſer electos por la bula, de los Religioſos de ſu Orden, o de otra? ibidem, & 161. 1.
Los aprouados por los Obiſpos, ſi podran ſer electos por la bula para confeſſar Religioſos? ibidem, & 161. 2.
El Religioſo aprouado por el Ordinario, a quiẽ ſu Prelado le ha prohibido el oyr confeſsiones; ſi podra confeſſar; de ſuerte que las confeſsiones ſeã validas? y ſi podra ſer electo por la bula? ibid. & 2.
Eſtos tales, oyendo confeſsiones pecan mortalmente, 161. 1.
Los Religioſos que no tienen breue en contrario, ſi pueden en virtud de la bula elegir confeſſor aprouado por el Ordinario? ibid.
Que confeſſor puede abſoluer a los nouicios de las Religiones, cõforme a derecho, o por priuilegio, de caſos reſeruados a ſus Prelados; a los Obiſpos, y al Papa? 163. & 164.

El confessor aprouado, y tenido por idoneo, aũq realmẽte no lo sea; si podra ser electo por la Bula, de suerte q̃ la cõfesiõ sea valida? ibid. 1.
Estando el confessor aprouado por el Ordinario, no deue el penitẽte juzgar que no es idoneo, antes le ha de tener por tal, ibid. 2.
El cura proprio, ni por derecho, ni por bula, puede elegir confessor que no este aprouado por el Ordinario, ibid.
El confessor electo por la bula, de que cosas puede absoluer? ibid.
Confessor electo por la bula, si puede absoluer vna vez de cada caso reseruado? ibid.
Confessor, si podra absoluer del caso reseruado, que al penitente se le oluido quando vso del priuilegio de la bula, sin q̃ tome otra? 265. 1.
En el articulo de la muerte, si puede el penitente por la bula elegir por confessor al que no esta aprouado, en presencia de otro que lo este? ibid. 2.
Confessor, de que manera ha de conceder la indulgencia plenaria de la bula, en el articulo de la muerte? 266. 2.
Confessor electo por la bula, si puede absoluer de los casos reseruados, cometidos despues de tomada la bula? ibid.
Si qualquier confessor aprouado por el Ordinario, puede absoluer de los casos reseruados, q̃ confesso el penitẽte en virtud de la bula; pero hizo vna confesion irrita y nulla? ibid.
Confessor, si podra despues de acabada la bula, absoluer al penitente de vn caso reseruado, al qual estaua annexa descomunion; auiendo sido absuelto por la bula de la descomunion? 267 2.
Confessor electo por la bula, si podra absoluer de los casos reseruados cometidos en confiãça della? 268. 1.
El que se confiessa con algun religioso en virtud de algũ priuilegio cocedido a las Religiones, cũple con el precepto de la Iglesia. 269. 2.
El que no tiene beneficio parrochial, o esta aprouado por el Ordinario, no puede oyr cõfesiones de seglares, aunq̃ sea Religioso, ibid. 2.
El priuilegio de las Ordenes mendicantes; q̃ el confessor vna vez aprouado en vn Obispado, queda aprouado para siempre, si esta reuocado? 270. 1. & 2.
Si se esta empie este priuilegio, quanto a ser electo por la bula? ibid.
Los confessores Religiosos, quando no son los que deuen, pueden los Obispos suspenderlos del oficio de confessar, y predicar, 271. 1.
El confessor Religioso de las Ordenes mendicãtes, aprouado en vn Obispado, si por la tal aprouacion lo esta en todos? ibid.
Los Religiosos expuestos por los Obispos, si pueden absoluer de los casos reseruados a los Obispos? ibid.
Los confessores de las Ordenes mendicantes, si pueden absoluer de los casos reseruados a los Obispos, durante la predicacion de la bula, a los que no la tienen? ibid. 2.
En el articulo de la muerte, qualquier sacerdote puede absoluer de qualesquier casos, y censuras, 271. 1.
Si esto es de derecho diuino, o positiuo? idid. 1.
El simple sacerdote, si tiene esta potestad, estãdo presente otro q̃ tẽga jurisdiction? 273. 2.
Si puede qualquier sacerdote en peligro de muerte, lo mismo q̃ en el articulo de la muerte? ibid.
El q̃ en peligro de muerte fue absuelto indirectamente de casos reseruados, en saliẽdo del tal peligro esta obligado a yr al superior, 274. 1.
Los sacerdotes descomulgados, suspẽsos, y degradados, scismaticos, y hereges, si puede oyr cõfesiones en el articulo de la muerte? ibid.
El penitente que elige por confessor a vno destos, auiendo otro que no este subjecto a censura, si peca mortalmente? 275. 1.
El penitente que escapa del articulo de la muerte, no es necessario que vaya al proprio confessor, por absolucion de los pecados que en aquel articulo auia confessado, ibid.
Confessor q̃ no teniendo suficiente ciencia, oye confesiones, peca mortalmente, ibid. 2.
Qual ha de ser la ciencia del confessor? 276. 1.
El confessor que duda de la suficiencia que tiene, que deue hazer? ibid. 2.
Confessor, ha de tener prudencia, ibid.
Haze oficio de juez, y de medico, ibid.
Cõfessor, ha de estar en gracia, para administrar dignamente la penitencia, 277. 1.
No basta que tenga atricion, ibid. 2.
El confessor raras vezes ha de obligar al penitẽte, a iterar la confesion, 282. 2. & 285. 1.
Confessor, si esta obligado a preguntar al penitẽte los pecados, y circũstancias; quando es verisimil, que por negligencia, o ignorancia los dexa? 300. 2. & 301. 1.
Confessor, esta obligado a enseñar al penitente, lo que esta obligado a saber, ibid.
Confessor, como se ha de auer, quando ay casos reseruados? 301. 2.
Cõfessor inferior, si podra absoluer de los casos no reseruados, quãdo el caso reseruado tiene annexa descomunion reseruada? 302. 1.
Confessor, si estando confessandole sobreuiene alguna enfermedad, si aprieta la necessidad de cõfessarse y no ay otro cõfessor, puede dar la absolucio antes q̃ acabe el penitẽte, 306. 2.
Cõfessor q̃ estãdo cõfessando, antes q̃ se acabasse la confesion le quitan la jurisdictio, si podra dar la absolucion? ibid. & 307. 1.
Cõfessor, ha de pregũtar al penitẽte quando no puede hablar, si ha cometido algũ pecado, aũq̃ sea venial; y si dize q̃ si, le deue absoluer, 310. 2.
Cõfessor, quãdo duda si ay materia suficiẽte, puede absoluer debaxo de condicion, ibid.
Cõfessor, si podra absoluer al penitẽte, q̃ al presente no muestra señales de dolor, diziẽdo personas fidedignas q̃ las auia mostrado antes? 311. 1.
Cõfessor, no ha de confessar a muchos juntamẽte, 312. 2.
Si lo podra hazer en algũ caso de necessidad? ib.
Cõfessor esta obligado a guardar el secreto de la cõfesion, por derecho Diuino sobrenatural, diuino natural, y Ecclesiastico, 313. 1.

Con-

Confeſſor que reuela el ſecreto de la confeſsiõ, que pena tiene en derecho? ibid. 2.
Ninguna cenſura incurre luego, ibid.
Reuelar el ſecreto de la confeſsion, en ningun caſo es licito. 313. 1.
El ſecreto de la confeſsion, no ſolo ſe reuela cõ palabras, ſino tãbiẽ cõ obras y ſeñales, ibid.
En el precepto de no reuelar la confeſsion, nadie puede diſpenſar, 314. 1.
Confeſſor no ha de obedecer al juez, que manda reuelar el ſecreto de la confeſsion, ibid.
Confeſſor, quando el ſe confieſſa, ſi podra reuelar el pecado que oyo en confeſsion? ibid.
Confeſſor que es Prelado, y ſabe en confeſsion algun delicto; que puede hazer en orden a el? 315. 1.
Prelado, que puede hazer en orden a los pecados del ſubdito, ſi los hallo eſcritos en algun papel para confeſſarlos?, ibid. 2.
Aunque tres o quatro confeſſores digan al Prelado, o juez, lo q̃ oyeron en confeſsiõ; no es licito proceder a inquirir del tal delicto, ibid.
Confeſſor, ſi podra dezir que no ſabe el pecado que oyo en confeſsion, quando el juez ſe lo pregunta? ibid.
Si podra dezir, que no lo ſabe en cõfeſsion, ibid.
Confeſſor, ſi podra dezir del penitẽte, que le ha confeſſado ſus pecados? 316. 1.
Quando el pueblo acuſa al confeſſor, que ha oydo a vn publico pecador; no ha de dezir q̃ no le abſoluio, ſino q̃ hizo ſu oficio, ibidem, 2.
Confeſſor, quãdo deſpues de auer abſuelto a vn penitente, entiende que ha errado en ſu oficio; que deue hazer? ibid.
Confeſſor, ha de guardar el ſecreto de la confeſsion, aunq̃ el penitente ſe confieſſe ſin propoſito de enmendarſe, ibid.
A que coſas ſe eſtiende el ſecreto de la confeſsion fuera de los pecados? 317. 1.
Confeſſor, eſta obligado a guardar ſecreto, en algunas coſas que oye en la confeſsion; y ſino, peca mortalmente: y que coſas ſean eſtas? ibidem, 2.
Confeſſor, ſi en algun caſo podra preguntar el complice al penitente? ibid. 2.
El confeſſor ſolo eſta obligado a guardar el ſecreto de la cõfeſsiõ, hablãdo con propriedad, 318. 1.
Los que no ſon confeſſores, quando eſtan obligados a guardar el ſecreto de la cõfeſsiõ? ibid.
El que ſe finge confeſſor, eſta obligado a guardar el ſecreto de la confeſsion con peligro de la vida, ibid. 2.
Confeſſor, con licencia del penitente, puede dezir lo que ſabe en confeſsion, ibid.
No es licito vſar deſta licencia, quando es dada con violencia, ibid.
No pueden los juezes, mandar a nadie que ſe cõfieſſe, y de licencia al confeſſor para declarar la confeſsion: ni el confeſſor ha de vſar de tal licencia, 319. 1.
Tambien pecan grauemente algunos, que con ſoſpechas que tienen de ſus mugeres, les mandan hazer lo miſmo, ibid.
Confeſſor que antes de oyr la confeſsion podia reuelar algun pecado; tambien puede reuelar le deſpues de auerle oydo en cõfeſsion, ibid.
Confeſſor, ſi puede comutar la penitẽcia, o ſatiſfaction impueſta por otro confeſſor? 324. 1.

Confirmacion.

Confirmacion, es ſacramẽto particular, 35. 1.
Fue inſtituyda immediatamente por Chriſto, ibid.
Fue inſtituyda el Iueues Sancto, ibid.
Confirmacion, pone al hombre en edad perfecta eſpiritual, ibidem.
Materia de la confirmacion, es chriſma, ibid. 2.
La chriſma, ha de eſtar conſagrada por el Obiſpo, ibid.
Materia neceſſaria de la confirmaciõ, ſin la qual no ſe puede hazer verdadero ſacramento, es azeyte de oliuas, 36. 1.
Confirmacion, requiere alguna vncion, ibid.
Eſta vncion, haſe de hazer neceſſariamente en la frente, para que ſea valida la confirmacion, ibid.
Confirmacion, haſe de hazer con balſamo, ibid.
Confirmaciõ hecha con ſolo azeyte, no es cierto que ſea ſacramento, ibid.
Cõfirmar cõ ſolo azeyte, es pecado mortal, 36. 1
La mezcla del balſamo con el azeyte, es neceſſaria por inſtitucion de Chriſto: de ſuerte que la Igleſia, no puede diſpenſar en ella, ibid. 2.
Confirmaciõ hecha ſin balſamo, haſe de iterar debaxo de condicion, ibid.
Forma de la confirmacion, qual ſea? 37. 1.
Forma de la confirmacion, haſe de dezir haziendo la ſeñal de la Cruz, ibid.
Forma de la confirmacion, haſe de dezir con la inuocacion de la Sanctiſsima Trinidad; y el q̃ aſsi no la dize, peca mortalmente, ibid.
Confirmacion adminiſtrada ſin la inuocacion de la Sanctiſsima Trinidad, haſe de iterar debaxo de condicion, ibid.
Forma de la confirmacion, haſe de dezir con palabras de primera perſona, diziendo: *Conſigno te, Confirmo te*, &c. 38. 1.
Confirmacion, imprime character, ibid.
Confirmacion, da poder para profeſſar libremẽte la fe, peleãdo por ella como de oficio proprio, ibid.
Confirmacion no ſe puede iterar, ibid.
Los q̃ la iterã, no incurrẽ irregularidad, ibid.
Confirmacion, puedeſe iterar en duda, debaxo de condicion, 38. 2.
Confirmacion para iterarſe, ha de auer mayor duda que para iterar el baptiſmo, ibid.
Que pena ay en derecho, para quien itera la confirmacion? ibid.
El character de la cõfirmaciõ, no es potencia del todo paſsiua: ſino q̃ tiene algo de actiua, ibid.
Confirmacion, preſupone neceſſariamente el baptiſmo, ibid.
Confirmacion en la vida eſpiritual, ſe ha reſpecto del baptiſmo, como augmento reſpecto de la generacion. 39. 1.
Confirmacion, es mas perfecto ſacramento que el baptiſmo, ibid. 2.

Confirmacion da gracia, que fortalece en la fe, ibidem.
Confirmacion, en algun caso puede dar primera gracia, 40. 1.
Confirmacion, requiere por disposicion la gracia baptismal, de su naturaleza, ibidem.
Confirmacion en el que peco mortalmente, requiere contricion, como disposicion necessaria para ser dignamente recebida, o atricion juntamente con la confession, ibidem.
Confirmacion, es sacramento de viuos, ibid.
Algunos casos, en que atricion puede ser bastante disposicion para la confirmacion, 40. 2.
Confirmacion, si pide confession para ser recebida? ibidem.
Confirmacion, hase de dar a todos, 41. 1.
Confirmacion dada a los niños antes del vso de razon, es verdadero sacramento, y hara su efecto, ibidem.
Confirmacion, licitamente se da a los niños, ibidem.
Confirmacion, en que edad se ha de dar? ibid.
Confirmacion, para ser valida, no requiere intencion en el que la recibe, 41. 2.
Confirmar los niños antes del vso de razon, si es pecado mortal? ibid.
Confirmacion, si se ha de dar a los locos, mudos, y sordos? 42. 1.
Confirmacion, no cae debaxo de precepto, ibidem. 2.
Confirmacion, el que no la recibe no peca, ibid.
El que no recibe la confirmacion por menosprecio, peca mortalmente, ibid.
Confirmacion, solo el Obispo la puede ministrar, ibid.
Confirmacion, puede por dispensacion del Papa ser ministrada de vn sacerdote, que no sea Obispo, 43. 1.
El Obispo que no esta confirmado, si confirma, haze verdadero sacramento, ibid.
Confirmando el Obispo al que no es de su Obispado, peca mortalmente; pero la confirmacio es valida, 43. 2.
Confirmando el Obispo al que no es de su obispado, no queda suspenso, ibid.
Confirmacio hecha por los Obispos depuestos, o suspensos, es valida, ibid.
Estos tales, confirmando pecan mortalmente, ibid.
Confirmar pueden los Obispos degradados, de suerte que el sacramento sea valido, 44. 1.
Confirmacion tiene ceremonias muy conuenientes, ibid.
Confirmacion, requiere padrino, ibid. 2.
Cõfirmacio sin padrino, es pecado mortal, ibid.
Confirmacion, no requiere que el que cõfirma, y el confirmado, esten en ayunas, ibid.
Confirmacion no pide dia determinado, ibid.
Confirmado, si ha de lleuar vela? ibid.
Confirmacion, si requiere que el que confirma de bofeton, y beso de paz? ibid.
En la confirmacion si se contrahe parentesco espiritual; y entre quienes, y como? ibid.
Confirmacion, como se diferencia de la Eucharistia en orden a la vida espiritual? 45. 1.

Consagracion.

Consagrar en pecado mortal lugares sagrados, vestiduras, o vasos, no es pecado mortal, 12. 1.
Consagrar en pecado mortal olio, o chrisma, es pecado mortal, ibid.
Consagrar la chrisma, a quien pertenece. 35. 2.
Consagrar la hostia que ya esta consagrada, es pecado mortal, 21. 1.
Consagracion en el sacramento de la Eucharistia, no es sacramento, aunque pertenece al mismo sacramento, 45. 2.
Consagrar vna especie sola, si sera licito en algũ caso, 50. 2. & 51.
Precepto de cõsagrar, no obliga dõde no se hallan ambas las especies, 52. 1.
Consagracion de la Eucharistia, que quantidad de materia pide, para que se haga deuidamente? ibid.
Consagracion de la Eucharistia, requiere que la materia este presente, ibid. & 53. 2.
Que presencia ha de ser? ibid. & 54.
Consagrar pan con leuadura, es pecado mortal, 56. 1.
Consagrar pan con leuadura, si en algun caso es licito? ibid. 2.
Consagrar pan con leuadura, esta obligado el sacerdote Griego, ibid.
El sacerdote que consagra en vino muy azedo, peca mortalmente, 57. 2.
Consagrar en molto, no auiendo necessidad, es pecado mortal: excepto dõde ay costũbre de hazerlo assi el dia de la Transfiguracio, ibid.
Consagrar el vino, sin auer echado agua, es pecado mortal, 58. 2.
Si el vino elado, o adobado con cosas olorosas, se puede consagrar? 58. 1. & 2.
Consagrar en liquores, que ay duda si son materia de la Eucharistia, es pecado mortal, ibid.
En las palabras de la cõsagracion; que se demuestra por el pronombre, *Hoc*? 63. 1.
Consagrar vna hostia, pueden muchos sacerdotes, 68. 2.
Los sacerdotes acabados de ordenar, si consagran juntamente con el Obispo? ibid.
Consagrar puede el mal sacerdote, y que esta en pecado mortal, 71. 1.
Los Hereges, scismaticos, y descomulgados, si estan legitimamente ordenados, pueden consagrar, ibid.
Lo mismo es del sacerdote degradado, ibid.
Todos estos consagrãdo pecã mortalmẽte, ibi.
Consagrar la Ara, Corporales, y Caliz, a quien pertenece? 128. 130. & 132.
Consagrar sin ceremonia ninguna, es pecado mortal, 143. 2.

Consanguinidad.

Consanguinidad en el primer grado de la linea ascendiẽte, dirime el matrimonio por virtud de derecho natural, 487. 2.
Consanguinidad en los demas grados de linea recta, por via de ascendientes, dirime el matrimonio segun la ley natural, 488. 1.

Consanguinidad en los grados transuersales fuera del primero, no dirime el matrimonio estando en derecho natural, ibidem.
Consanguinidad dentro del quarto grado inclusiue, segun el derecho positiuo, dirime el matrimonio, ibidem.
En los grados de consanguinidad, prohibidos por derecho natural, no puede dispẽsar el Papa, 488. 2.
Los que se casan de presente, sin condicion que suspenda el consentimiento, teniendo impedimento de consanguinidad, o afinidad, pecã mortalmente, y el matrimonio es inualido, y quedan descomulgados 498. 1.
Los que contrahen con estos impedimentos en lo exterior, pero sin animo de contraher, si incurren esta descomunion? 499. 1.
Consanguineos, y afines, si despues del Concilio de Trento se casan sin Parrocho y testigos, si incurren descomunion? 500. 1.
Consanguineos, o afines que cõtrahen por miedo, que irrita el matrimonio, si incurren descomunion? ibidem. 2.
Consanguineos, o afines, que se desposan por palabras de futuro, y despues de ellas tienen copula carnal con afecto marital, si incurren descomunion? ibidem.
Quando se contrahe con estos impedimentos ignorantemente, como la ignorancia no sea afectada, no se incurre descomunion, 501. 1.
El que ignorando alguno destos impedimentos de consanguinidad, o afinidad se caso, y despues sabiendolo perseuero en el matrimonio, si incurre descomunion? ibidem. 2.
Quando consanguineos se casan por procuradores, los procuradores no incurren descomunion, 502. 1.
Para deshazer el matrimonio entre consanguineos, o afines, hase de proceder por via de testigos. ibidem. 2.

Consentimiento.

Consentimiẽto es necessario, como causa eficiente del matrimonio. 444. 2.
El consentimiento del matrimonio, se ha de declarar por palabras de presente, 446. 1.
El consentimiento del matrimonio, sino se declara por palabras, puede declararse por otras señales, ibidem, 2.
El consentimiento declarado por palabras de futuro, no haze verdadero matrimonio, 447. 2.
Si basta el consentimiento del vn contrahente, auiendo mucho tiẽpo que passo el del otro, para q̃ se haga verdadero matrimonio? 448. 1.
Si falta en alguno de los contrahentes el cõsentimiento interior, no se haze verdadero matrimonio, ibidem, 2.
El que fingio que se casaua, no teniendo consentimiento interior, si esta obligado en conciencia a casarse? 449. 1.
Si despues de cõtrahido el matrimonio, dize el varon a la muger que no tuuo consentimiento; si la muger podra luego creerlo, y quedara libre? 450. 2.
El consentimiento forçado, no haze verdadero matrimonio, si es por violencia que cae en varon constante, 467. 1.
El consentimiento de los padres, no es necessario para el matrimonio, de suerte que no se haga verdadero matrimonio sin el, 469. 2.
El consentimiento de los padres sin el de los hijos, no es bastante para hazer verdadero matrimonio, ibidem.
El consentimiento necessario para el matrimonio, es el consentimiento en la substancia del matrimonio, 471. 1.
El consentimiento, no es necessario q̃ sea explicito en la copula carnal, sino basta implicito, ibidem.
Si vno pretende el vinculo conjugal, y tiene cõsentimiento en el, aunque tenga peruersidad acerca de otros fines extrinsecos a el matrimonio, valido es el matrimonio, ibidem.
El que se casa con alguna intencion contraria al legitimo consentimiento, no haze verdadero matrimonio, ibid. 2. & 472.
Casarse con fin extrinseco, o contrario al matrimonio que pecado es? 472. 1. & 2.

Contricion.

Contricion, que cosa sea? 199. 1.
Contricion, es obra propria de la virtud de penitencia, ibidem.
Contricion, no tiene por objecto al pecado original, ni a los que estan por cometer, ni a los agenos, 200. 1.
Contricion, no es dolor de las penas deuidas por el pecado, sino del mismo pecado, ibid.
Contricion, en el baptizado incluye intrinsecamente proposito de confessarse, ibid.
Contricion, por el orden que dize a la confession, dispone a mayor gracia, ibid.
Contricion, incluye proposito de satisfazer a la Diuina Magestad, por la ofensa que se le hizo, ibidem, 2.
Contricion, no se puede dar sin Charidad, ibid.
Contricion, requiere proposito de nunca mas pecar mortalmente, ibidem.
Proposito de nunca mas pecar, si ha de ser formal, o virtual en la contricion? 201. 1.
Cõtricion no es necessario que se multiplique, conforme a la multiplicidad de los pecados, 202. 1.
Contricion, virtualmente ha de mirar a todos los pecados, 203. 1.
Contricion, para que justifique, si es necessario que expressamente toque todos los pecados mortales? ibidem, 2.
El dolor de la contricion, ha de exceder todos los dolores *apreciatiue*, y *æstimatiue*, pero no *intensiue*, 204. 2.
Dolerse mas intensamente de la perdida de los bienes temporales que del pecado, no es pecado mortal, 205. 1.
Dolor de la contricion, si ha de ser mayor por ser el pecado ofensa de Dios, o por ser daño nuestro? ibidem, 2.
Dolor de la contricion, si ha de ser mayor en

quanto el pecado priua de ver a Dios, que en quanto el pecado es causa deste daño en nosotros? 206. 1.
Dolor del pecado en el apetito sensitiuo, no es necessario que sea muy grande, ibidem.
Aunque en el dolor de la contricion no puede auer exceſſo, le puede auer en el dolor causado en el apetito sensitiuo, ibidem.
Dolor de la contricion, ha de ser mayor del pecado mas graue: y esto no es necessario que sea formal y expressamente, ibidem.
Contricion verdadera, por remissa que sea en la intension, basta para perdonar todos los pecados, ibidem. 2.
Para tener contricion, es necessario que el pecador quiera mas auer padecido qualquiera pena, que auer pecado, 206. 2.
Todo el tiempo desta vida, es tiempo de contricion 207. 1.
Contricion, si se puede tener de los pecados de que ay certeza que estan perdonados en quãto a culpa, y a pena, por la contricion passada? ibidem. 2.
Contricion verdadera, tiene por proprio efecto quitar todos los pecados. 208. 1.
Contricion puede tener qualquier pecador, con que se justifique, por graues y enormes pecados que aya cometido. ibidem.
Contricion, de diferente manera causa gracia quando es parte del sacramento de la penitẽcia, que quando no lo es. ibid. 2.
Contricion, es necessaria para justificarse fuera del sacramento. 208. 2.
Para la justificacion, no basta apartarse de los pecados, y cessar de cometerlos, sino que es necessario dolor, y aborrecimiẽto dellos. 209. 1
Contricion, para que fuera del sacramento justifique, ha de ser regularmente formal, y expressa, con proposito formal, y expresso de nũca mas pecar. ibid.
Si en algun caso, por la charidad que es contricion virtual, se perdonan los pecados? ibid. 2.
Contricion, si es possible sin memoria alguna de pecado? 210. 2.
Contriciõ, si es possible en el que piensa que peco mortalmente, no auiendo pecado? 211. 1.
Contricion, si es possible en el que duda si cometio algun pecado mortal? 212. 2.
Contricion, puede auer de pecados veniales. ibidem.
Contricion, no puede quitar vn pecado mortal sin otro. ibidem.
Contricion, si puede quitar vn pecado venial sin otro? 213. 1.
Contriciõ, quitala obligacion a la pena eterna. ibidem. 2.
Contricion, si quita la pena temporal? 214. 2.
Contricion, respecto de la pena temporal, no se ha como para la eterna. ibid.
Contricion, y atricion, como se diferencian? 215. y 216.
Para cumplir con el precepto diuino de contricion, basta la atricion con la confession. 238 1.
Contricion, si es necessaria para quitar el impedimento que vuo para la gracia en la confession informe; o si basta atricion, 283. 1.
Contricion es necessaria, todas las vezes que vno comulga por alguna necessidad sin confessarse, auiendo pecado mortal, 82. 1.
Contricion existimada, aunque realmente no sea mas de atricion, basta para escusar de pecado mortal, a los que administran los sacramentos, 10. 2.

Copula.

COpula carnal actual no es de essencia del matrimonio, 431. 1.
Copula carnal, no es licita entre los desposados por palabras de futuro, 435. 1.
Copula carnal entre los casados para engendrar hijos de bendicion, o para pagar el debito conjugal, en ninguna manera es pecado, 473. 1.
Copula entre los casados, es licita para euitar la fornicacion en el compañero, 474 1.
Copula carnal entre casados para euitar alguna enfermedad, si es pecado venial? ibidem, 2.
Copula carnal por sola delectacion, fuera de los limites del matrimonio, es pecado mortal, 475. 1.
Quando la copula se tiene dentro de los limites de matrimonio, de suerte que no llegaria a otra muger sino a la suya, pero llega por solo el deleyte, es pecado venial, ibidem.
Copula fuera del vaso legitimo, es grauissimo pecado, 475. 2.
Copula carnal entre casados, en algunos casos es pecado mortal, 476. 1. & 2.
Copula carnal illicita, causa afinidad, 489. 2.
Copula de la qual nace afinidad, es aquella que de suyo es suficiente para la generacion, ibidem.
El que tiene copula illicita cõ vna muger, y despues con vna parienta suya en tercero o quarto grado, si comete pecado de incesto? 491. 1.
La copula que tiene el desposado con la parienta de su esposa dentro del primer grado, si tiene razon de incesto? 491. 1.
Procurar que los casados furiosos, o locos, tengã copula carnal, si es pecado mortal? 523. 1.
Copula carnal, quando el vno de los casados es loco o furioso, si es licita? ibidem.
Copula carnal, suficiente para consumar el matrimonio, qual sea? 540. 2.

Corporales.

COrporales, quien puede cõsagrarlos? 130. 1.
Dezir Missa sin corporales es pecado mortal, ibidem.
Corporales, quando tienen ensi el cuerpo de Christo, solo el Sacerdote, y el Diacono los pueden tocar, 138, 1.
Corporales; quien, y como los hã de lauar? ibid.
Lauar los corporales la primera vez seglares, o mugeres, si seria pecado? ibidem.
No echar en la pisçina el agua cõ q̃ se lauarõ los corporales la primera vez, q̃ pecado es? 139. 1.

debito

Debito conjugal.

DE justicia estan obligados los casados, a pagar el debito conjugal. 551. 2.

Aunque vno de los casados sea leproso, esta el otro obligado a pagarle el debito. ibid.

Quando ay peligro de la vida, o de la salud en pagar el debito, no ay obligaciõ a pagarle. ib.

Quando antes de casarse el leproso, o que tenia otra enfermedad, lo explico al compañero, esta obligado el compañero sano a pagar el debito. 551. 1.

Quando en el casado enfermo ay peligro de incontinencia, si la enfermedad vino sin culpa suya despues de casado, esta el otro obligado a pagar el debito, aunque aya peligro de que se le pegue la enfermedad. ibidem.

Quando el bien comun pide que el casado trate del vso matrimonial, en orden a la generacion, tiene obligacion de pagar el debito cõjugal con peligro de la vida. 552. 2.

Si sera licito no pagar el debito conjugal, para euitar alguna enfermedad en la criatura que se ha de engendrar? ibidem.

Quando ay peligro de la salud de la criatura engendrada, de pagar el debito, si en este caso aura obligacion de pagarle? 553. 1.

Si por los bienes de fortuna, se escusan los casados de pagar el debito conjugal? ibid.

Todas las vezes que la muger pide el debito expressa, o virtualmente, esta obligado el marido a pagarle ibidem. 2.

Ninguno de los casados puede hazer voto contra el debito conjugal, sin voluntad de su cõpañero. 554. 1.

El voto solemne de religion, o de orden sacro, que haze vno de los casados sin licencia del otro, solamente le obliga a no pedir el debito conjugal. ibidem.

Si el tal voto es valido quanto a no pedir el debito conjugal? ibidem.

El voto simple que haze vn casado sin licencia del otro, de no pagar el debito, no es valido. 554. 2.

Si el voto simple que haze vn casado, sin licencia del otro, de no pedir el debito, sera valido? ibidem.

Licito es a los casados, de comun consentimiento hazer voto de no pedir, ni pagar el debito. ibidem.

El marido no puede irritar el voto, que hizo la muger con su consentimiento, de no pagar el debito. 555. 1.

Pedir el debito conjugal en dias de fiesta, o en tiempo cõsagrado a Dios, no es pecado mortal. 555. 2.

En qualquier dia de fiesta, o tiempo sagrado, ay obligacion de pagar el debito. ibid.

El lugar sagrado, si impide el pagar el debito cõjugal, o el pedirle? ibidem.

El q̃ se caso con vna muger fingidamente, y sin cõsentimiẽto, y despues se caso con otra verdaderamẽte, si mandãdole la Iglesia q̃ habite cõ la primera debaxo d̃ algunas penas graues, si podra dar el debito a la primera? 450. 1.

Descomunion.

DEscomunion, como se difine? 335. 1.

Descomulgados, no estan priuados de los sufragios particulares de los fieles. ibid.

Descomunion menor, no tiene la misma essencia, y difinicion que la mayor. ibid.

Diuision de descomunion en mayor, y menor, es buena. ibidem.

Descomunion, se diuide tambien en justa, y injusta. ibidem. 2.

Otras diuisiones de descomunion 336. 1.

En la Iglesia ay poder para descomulgar los fieles, y esto es cierto, segun la fe. ibid.

Poder de descomulgar con propria autoridad, se halla de derecho diuino en el Papa, y en los Obispos. ibidem.

Descomunió, no se ha de poner sin grauissima causa. 336. 2.

Descomunion, derechamente solo se ha de poner por causa espiritual. ibid.

Descomunion, se puede poner por cosas temporales, como por causa indirecta. ibid.

Descomunion, estando en derecho positiuo, se puede poner por solo pecado mortal. ibid.

El que haziendo alguna obra, que estaua sujeta a descomunion, no peca mortalmente, no incurre la descomunion 337. 1.

Quando alguna cosa se manda con pena de descomunion *latæ sententiæ*, passar el tal mandato, es pecado mortal. ibid.

Descomunion, estando en derecho diuino, no se puede poner por pecado venial. ibid.

Descomunion, se puede poner por pecado venial, o por alguna cosa indiferente, por algunas circunstancias. ibid.

La obra que se manda con pena de descomunion, *non latæ, sed ferendæ*, si es pecado mortal? ibidem.

Para incurrir esta pena, es necessaria admonicion del juez. 337. 2.

Descomunion, si se puede poner por qualquier pecado mortal? 338. 1.

El peccado passado, si puede ser bastante causa de descomunion? ibid. 2.

Descomunion, si se puede poner por el pecado futuro sin que preceda admonicion? 339. 2.

Descomuniones puestas en derecho, no han menester otra admonicion mas que estar puestas en el. ibidem.

Descomunion, hase de poner con tres admoniciones; pero en caso de necessidad, basta vna. ibidem.

El juez que no guarda este orden en descomulgar, peca mortalmente. ibid.

Descomunion, que se pone contra los participantes con los descomulgados por el mismo juez, sino es q̃ participen en el mismo crime, es irrita, sino precede admonicion. 340. 1.

Descomunion, para que sea valida, si es necessaria por lo menos vna admonicion? ibid.

La ignorancia del pecado, si escusa de la descomunion? ibidem. 1.

Ignorancia del derecho, si escusa de la descomunion? 341. 1.

Descomunion, es valida quando el juez guarda todo lo necessario en ponerla, aunque la ponga por odio, y passion. 341. 1.
Descomunion, ningun efecto tiene quando es injusta de parte de la causa, o de el modo de proceder, de suerte que anule la sentencia. ibidem.
Descomunion, para que sea justa, si basta que la causa sea legitima, segun lo alegado, y probado? ibidem.
Descomunion puesta por el juez en caso de duda segun lo alegado, y probado, es valida. ibi.
Descomunion injusta, pero que procede segun lo alegado, y probado, obliga en el foro exterior, y por razon del escandalo en el foro de la conciencia. ibidem 2.
No auiendo escandalo, no obliga en conciencia. ibidem.
El que assi esta descomulgado, peca mortalmẽte por el escãdalo, si exercita alguna obra de su proprio oficio; pero la tal obra es valida. ibidem.
Descomulgar quienes pueden? 343. 1.
Todos los fieles estan obligados, a euitar qualquier descomulgado por qualquier juez Eclesiastico. ibidem.
Los Obispos, por derecho diuino tienen autoridad para descomulgar. 343. 1.
Los demas juezes Eccleſiasticos, la tienen por comission. ibidem.
Descomulgar, si puede el Obispo fuera de su territorio? ibidem.
Descomunió, si se puede poner a los muertos? 343. 2.
El suspenso, o descomulgado, no puede descomulgar a otro 344. 1.
Descomulgarse a si mismo, ninguno puede, como ni a otro superior. ibidem.
Descomunion, si se puede poner a vna comunidad? 344. 2.
Descomulgado vnavez, puede ser otra vez descomulgado. ibidem.
Descomulgado con dos descomuniones, no peca mas en comunicar cõ los fieles, que si estuuiera solamente con vna descomulgado. ibi.
Descomulgado con descomunion menor, peca mortalmente recibiendo los sacramẽtos. ibi.
Descomulgado con descomunion menor, no puede ser electo para dignidad Eclesiastica, y los que le eligen, pecan mortalmente. 345. 1.
Descomulgado con descomunion menor, no peca mortalmente ministrando los sacramẽtos ibidem.
Descomulgado con descomunion menor, si celebra, no incurre irregularidad. ibid.
Descomunion mayor, trae consigo catorze incomodos. ibidem, 2.
Descomulgado, si perseuera en la descomunió por vn año entero, se puede proceder contra el, como cõtra sospechoso de heregia. 345. 2.
Descomulgado, si comunica con los fieles en cosas sagradas, peca mortalmente. 346. 1.
Descomulgado, si peca mortalmente comunicando con los fieles en otras cosas, fuera de las sagradas? ibidem.
Descomulgado, que haze penitencia, y se pone en gracia, si goza de la comunion de la Iglesia? ibidem 2.
Descomulgado, si con peligro de la vida, o fama, o hazienda, esta obligado a apartarse de las cosas que se le prohiben? 347. 1. y 2.
Descomulgado, solamẽte en dos casos estamos obligados a euitarle. ibid. y 353. 2.
Recebir sacramentos de los descomulgados, quando sea licito? 348. 1.
Descomulgado, si puede licitamente ministrar los sacramentos, todas las vezes que es licito a los fieles pedirlelos? ibidem. 2.
Al descomulgado, que no esta aparejado para dar el sacramento a todos los que le piden, no es licito pedirle el sacramento, fuera de caso de necessidad. ibid.
Descomulgado, si puede recebir el sacramento de la penitencia, de suerte que sea valido? ibi.
Descomulgado no tolerado, si puede ofrecer el sacrificio de la Missa, de suerte que aproueche a las personas por quien le ofrece? 350. 1.
Descomulgado, si recibe algun fruto del sacrificio que se ofrece por el? ibidem. 2.
Comunicar con el descomulgado en cosas sagradas, si puede ser pecado venial por paruidad de materia? 351. 1.
Descomulgado ordenado de ordẽ sacro, o que tiene beneficio, si esta obligado a rezar? ibidem.
El Obispo, o parrocho descomulgado, no puede cometer a otro sus ouejas, particularmente para confessarlas. ibidem. 2.
Si todas las cosas que haze el descomulgado tolerado, sean validas? ibidem.
El beneficiado, que fue descomulgado, o suspẽso despues de posseer el beneficio, si haze los fructos del beneficio suyos? 352. 2.
Colacion del beneficio hecha al descomulgado, no es valida. 353. 1.
Aceptacion de el beneficio hecha por el descomulgado, si es valida? ibidem.
Descomulgado que acepta algun beneficio, peca mortalmente. ibidem.
La consignacion de pension hecha al descomulgado, si es valida? ibidem.
Comunicar con descomulgados publicos en cosas temporales, en que casos es licito? ibid. 2. y 354. 1.
Admitir al descomulgado para que predique, es licito. ibidem.
Comunicar con el que se duda si esta descomulgado, si es pecado? ibidem.
El Sacerdote, si podra hazer mencion de los descomulgados en el memento de la Missa? ibidem. 2.
El que estando diziendo Missa, o rezando el oficio diuino, aduierte que entra vn descomulgado publico, si esta obligado a cessar? ibidem.
Los que participan con los descomulgados, incurren descomunion menor. 354. 2.
Los que comunican con los descomulgados, en quatro casos incurren descomunion mayor. ibidem, y 355. 1.

Absol-

Abſoluer de la deſcomunion menor, que ſe incurre por la participaciõ; puede el ſacerdote, que puede abſoluer del pecado de la participacion,ibidem.1.
De la deſcomunion menor, ſi podra abſoluer qualquier ſacerdote?ibidem.
El que puede pronunciar ſentencia en el foro Eccleſiaſtico; aunque no ſea ſacerdote, puede abſoluer de la deſcomunion menor,356.1.
Si qualquier ſacerdote que tiene juriſdiccion, puede abſoluer de la deſcomunion mayor? ibidem.
De la deſcomunion pueſta en derecho, quien puede abſoluer?ibidem.
De la deſcomunion general puede abſoluer el parrocho,o qualquiera expueſto por el ordinario, ſi no es reſeruada al Obiſpo,ibidem.
De la deſcomunion general pueſta por el viſitador,puede abſoluer el parrocho, o el expueſto por el ordinario,357.1.
De la deſcomunion pueſta por el juez contra alguna perſona en particular, puede abſoluer el que la puſo,o el ſuperior,ibidem.
En quatro caſos,no puede abſoluer de la deſcomunion el que la puſo,ibidem.
El que ſe oluida de confeſſar algun caſo reſeruado que tenia anexa deſcomunion, ſi quedara abſuelto,diziendo el confeſſor la abſolucion general,ſi teneris &c?ibidem.
Quando en la Bula,o otro priuilegio, ſe concede facultad de abſoluer de la deſcomunion, ſatisfecha la parte,ha de auer real ſatisfacciõ. 358.1.
Quando ſe abſuelue de la deſcomunion en virtud de la Bula, ſi es neceſſario que la abſolucion ſe haga en la confeſsion?ibidem.1.
Si podra qualquiera abſoluer de qualquiera deſcomunion,en extrema neceſsidad?ibidem.
De la deſcomunion puede vno ſer abſuelto contra ſu voluntad,359.1.
De la deſcomunion, puede ſer abſuelto el que eſta auſente,360.1.
Deſcomulgado con muchas deſcomuniones, puede ſer abſuelto de la vna, ſin ſerlo de las demas,ibidem.
Deſcomunion incurre ipſo facto, el religioſo q̃ adminiſtra el viatico, o la extrema vncion ſin licencia del parrocho; y la deſcomunion es reſeruada al Papa,368.1.
El parrocho deſcomulgado,puede dar licencia a otro para q̃ adminiſtre la extrema vncion, ibidem.
Deſcomulgado, en que caſos podra comulgar ſin que preceda confeſsion, y abſolucion? 81.1.
Deſcomulgado que celebra por euitar el eſcãdalo,o por peligro de vida, o de fama, no incurre irregularidad,ibidem.

Deſpoſorios.

DEpoſorio es vna promeſſa del matrimonio que ha de ſer,431.1.
Promeſſa hecha fingidamente,ſin animo de prometer,ni de obligarſe,no es verdadero deſpoſorio,433.2.
Promeſſa hecha con animo de obligarſe, aũque ſea ſin intencion de cumplir lo prometido, es verdadero deſpoſorio,ibidem.
Promeſſa hecha con animo de prometer, y ſin animo de obligarſe, ſi tendra verdadera razõ de deſpoſorio?ibidem.
Deſpoſorios, obligan a contraher el matrimonio ſopena de pecado mortal,ibidem.
Promeſſa que no es mutua,ſi ſera deſpoſorio? y ſi obliga a pecado mortal?433.1.
Deſpoſados,ſi han de ſer cõpelidos por el juez, a cumplir la promeſſa hecha? 434.1.
Promeſſa hecha ſin animo de cumplirla, ſi obliga en conſciencia?434.2.
Deſpoſados,ſi adquieren entre ſi algun derecho de juſticia por el deſpoſorio?ibidem.
Entre los deſpoſados, que coſas ſean licitas? 435.1.
Deſpoſados por palabras de futuro, no pueden tener copula carnal,ibidem.
Promeſſa hecha debaxo de condicion, ſi el Papa diſpenſa, ſi tiene razon de deſpoſorio? 435.2.
Si dos parientes ſe dieron la palabra de contraher matrimonio, ſi es verdadero deſpoſorio? 437.1.
Si en virtud deſto tuuieron copula, eſta el obligado a procurar diſpenſacion, y caſarſe con ella,437.1.
Deſpoſados debaxo de condicion, no pueden tener tocamientos,como ſon oſculos, y abraços,ibidem.
Deſpoſorios, no es de eſſencia del matrimonio que precedan al miſmo matrimonio, ibidem.
La edad de ſiete años,es conueniente para contraher deſpoſorios de futuro,ibidem.
Deſpoſorios hechos antes de ſiete años, ſi ſon validos?437.2.
Deſpoſorios hechos por los padres, ſi ſon validos; y ſi pueden reclamar los hijos quando ſean mayores?438.1.
Deſpoſorios para que ſean validos, ſiempre dependen del conſentimiento de los hijos, ibidem.2.
Si alguna vez ſera pecado, no cũplir el hijo los deſpoſorios hechos por el padre? ibidem.
Deſpoſorios de futuro ſe dirimen por entrarſe el vno en religion,438.2.
Deſpoſorios ſe deshazen,por voto ſimple de religion,ibidem.2.
Deſpoſado por palabras de futuro, que juro los deſpoſorios,ſi puede paſſarſe a la religion ſin caſarſe primero?438.2.
Deſpoſorios de futuro, ſi ſe deshazen por ſolo entrarſe el vno en religion, antes que haga profeſsion?439.2.
Deſpoſado por palabras de futuro,ſi ſe caſo con otra por palabras de preſente, ſi muere la ſegunda,eſta obligado a caſarſe con la primera,440.1.
Deſpoſorios hechos deſta manera, no obligan por razon de deſpoſorios,ſino por el agrauio hecho a la otra parte,ibidem.

Desposorios hechos despues del voto de castidad, no son validos, ibidem.
Desposorios, si se derimen por el voto de castidad que les sobreuiene? ibidem.
El que hizo voto de castidad despues de desposado, si en el foro exterior le obligan a que se case, no esta obligado en conciencia a casarse, 440.2.
Desposorios se deshazen, por el matrimonio de presente con otra muger, 441.1.
Desposorios se deshazen por el consentimiento de ambos los desposados, ibidem, 2.
Desposorios se deshazen aunque sean jurados, por el impedimento de afinidad que sobreuiene a los desposorios, 441.1.
Desposorios, aunque sean jurados, se deshazen por alguna graue enfermedad, ibidem.2.
Desposorios, aunque sean jurados, se deshazen por fornicacion de vno de los desposados, ibidem.
Desposorios, se deshazen, quando alguno tuuo copula carnal con la desposada por violencia, 442.1.
Lo mismo es, quando la desposada tuuo copula carnal con otro, pensando que era su desposado, ibidem.
Desposorios se deshazé, quando la desposada se prometio como donzella, no lo siendo, ibid.
Desposorios, si se deshazen, quando vno de los desposados se va a lexas tierras? ibidem.
Desposorios se deshazen, quando se señalo dia en el contracto, y cumplido el termino el vno dellos no quiere cumplir la promessa; porque entōces el otro queda libre, 441.2.
Desposorios, aunque sean jurados, se deshazen, quando fueron hechos con condiciō alguna, y no se cumple la tal condicion, ibidem.
Desposorios se deshazen, quando se leuantan grandes enemistades entre los desposados, o se descubren algunos grandes vicios que antes no se sabian, ibidem.
Desposorios se deshazen, quando sobreuiene alguna causa, la qual si la vuiera al principio, los impidiera, 443.1.
Desposorios, si por alguna causa se deshazen, si es necessaria authoridad del juez para deshazerlos? ibidem.
Desposorios hechos clandestinamente, si son irritos? 451.1.
Desposorios entre fiel, y infiel, son irritos, hechos sin condicion, si el Papa dispensare, 516.1.

Diacono, y subdiacono.

Diacono que ministra en pecado mortal, si peca mortalmente? 11.1,
Diacono que ministra en pecado mortal, es cierto que peca venialmente, ibidem.
Lo mismo es del subdiacono, que ministra en pecado mortal, ibidem.
Al diacono pertenece ministrar las especies de vino, 70.1.
Las especies de pan, no puede ministrarlas el diacono, sino es en caso de necessidad; y esto ha de ser mandandolo el Obispo, ibidem.
Diacono, porque no puede ministrar las especies de pan, como las de vino? ibidem.2.
Diacono, si en el articulo de muerte puede lleuar el viatico a vn enfermo, estando ausente el sacerdote; o no lo queriendo el hazer, aunque este presente? 70.2.
Subdiacono, en ningun caso puede lleuar la Eucharistia a los enfermos, ibidem.
Diacono y subdiacono, hanse de poner las vestiduras sagradas, para ministrar solemnemente, 136.1.
Diacono y subdiacono, si pecaran mortalmente ministrando sin las vestiduras sagradas? ibidem.2.
Diacono, y subdiacono, si estā obligados a exercitarse en sus ministerios? 157.2.

Disparidad de Religion.

Disparidad de la religion, es impedimento q̄ dirime el matrimonio, si antecede, 515.2.
Disparidad de la religion, si el Sumo Pontifice dispensa, no impide el matrimonio en razon de contracto, pero no sera sacramento, 516.1.
No ay impedimento de disparidad de religion, quando el matrimonio es entre baptizados, aunque el vno sea herege, ibidem.
Si es licito que vnfiel se case con herege? ibid.
Disparidad de la religion, no deshaze el matrimonio quando se le sigue, 517.1.
El fiel, que antes de serlo se caso con infiel; despues de conuertido, puede dexar la muger infiel quanto a la cohabitacion, ibidem.
Por conuertirse vno de los casados infieles a la religion Christiana, no se deshaze el matrimonio quanto al vinculo, sino es que el no conuertido diga blasphemias contra el Criador, y procure boluerle a la infidelidad, 518.1.
Si es licito al infiel, que se aparta de la muger q̄ se conuirtio a la fe, casarse con otra, ibidem.
El fiel que se conuirtio despues de casado, no se puede casar con otra, hasta que se deshaga el primer matrimonio, ibidem.2.
Despues de deshecho el matrimonio entre el conuertido, y la infiel; si la infiel tambien se conuierte, pueden boluerse a casar, ibidem.
En virtud de que derecho se deshaze el matrimonio entre el que se conuirtio a la religion Christiana, y la infiel, en caso que la infiel diga blasphemias contra el Criador y procure boluer al conuertido a la infidelidad? ibidem.

Dispensacion.

Dispensar en los impedimentos del matrimonio, que son dirimētes de derecho positiuo, a quien pertenece? 532.1.
Dispēsaciō, si es valida, quando los q̄ tienen impedimento dirimente se casan a sabiēdas, para q̄ se dispēse cō ellos mas facilmente? ibidē.2.

Diſpenſacion, ſi es valida, quando en la ſuplica no ſe declarò la copula que vuo entre los parientes, o afines que piden la diſpenſacion? 533. 1.

Diſpenſacion, ſi es valida, quando antes que el Papa deſpache la comiſſiõ de la diſpenſacion al Ordinario, tuuieron los parientes copula carnal ſin fraude, ſolo por fragilidad? ibidem, 2.

Diſpenſar en los impedimentos Eccleſiaſticos que no dirimen el matrimonio, quien puede? 534. 1. & 533. 1.

Los que pueden diſpenſar en los impendimentos, que no dirimen el matrimonio, por derecho proprio y ordinario, pueden delegar eſte derecho a otro, ibidem.

Diſpenſacion, no es valida, quando el que diſpẽſa por auer delegado en el el que tenia poder ordinario, no guarda la forma que le ſeñalaron, ibidem.

Que deue hazer aquel, a quien el Summo Pontifice comete la diſpenſacion? 535. 2.

Diſpenſacion para que ſea licita, ha de auer cauſa razonable, ibidem.

Vſar de la diſpenſacion, que no ſe dio con cauſa razonable, que pecado ſea? ibidem.

Diſpenſacion hecha por el Papa ſin cauſa razonable en los impedimentos de derecho poſitiuo, no es inualida.

Diſpenſacion hecha ſin cauſa razonable por el Prelado inferior, a quien eſta cometida por derecho, o por comiſsion, no es valida, 536. 1.

Diſpenſar en el ſegundo grado de conſanguinidad, aunque no ſea por cauſa publica, y comun, ſi es bien hecho? ibidem. 1.

Diſpenſacion en los grados prohibidos del matrimonio, que cauſas juſtas puede tener? ibidem.

Diſpenſacion para que ſea valida, es neceſſario que quando ay dos impedimentos dirimentes, ſe declaren ambos, 537. 1.

Si es neceſſario para que la diſpenſacion ſea valida, que quando ay dos impedimentos, ſe declaren ambos juntos; de ſuerte que el Papa entienda, que ambos eſtan en vna perſona? ibidem.

Diſpenſacion, para que ſea valida, quando ay impedimento de afinidad por dos titulos, no es neceſſario declararlos entrambos, 538. 1.

Quando con el impedimento de conſanguinidad, ſe junta el de publica honeſtidad, ſe han de declarar ambos, para que valga la diſpenſacion, ibidem.

Quando ſe junta el impedimento de afinidad con el de publica honeſtidad, ſi es neceſſario declararlos ambos, para que valga la diſpenſacion? ibidem.

Diſpenſacion de impedimento de afinidad y cõ ſanguinidad, ſe ha de pedir del grado mas remoto, y letras declaratorias del mas propinquo, ibidem.

Diſpenſacion de impedimento en el ſegundo grado de conſanguinidad, o afinidad, ſi deſpues de venida ſe halla otro impedimento en el tercer grado, ſi ſera valida? 538. 2.

Diſpenſacion no es inualida, por errarſe el nombre de alguna de las partes? ibidem.

Diſpenſacion de impedimento de parenteſco hecho con vno, con quié primero ſe auia diſpenſado para caſarſe por ſer Subdiacono, ſi ſera valida no haziendo mencion deſta primera diſpenſacion? ibidem.

Diſpenſacion no es valida, quando no es verdad lo que ſe cuenta en la narratiua, 539. 1.

Diſpenſacion dada por el Ordinario, ſegun lo que los teſtigos dixeron, ſi en realidad de verdad era falſo, no es valida, ibidem, 2.

Diuorcio.

Diuorcio, por muchas cauſas es licito entre los caſados, 544. & 545.

La muger, regularmente no eſta obligada a dexar el marido que es adultero, 545. 1.

El marido, regularmente hablando, eſta obligado a dexar la muger adultera, 546. 1.

Eſta obligacion ceſſa quando la muger eſta enmendada, ibidem.

Si podra el marido dexar a la muger, por auer hallado que antes que ſe caſara auia tenido copula fornicaria con otro? ibidem.

Sin ſentencia y juyzio de la Igleſia, no ſe puede apartar los caſados, ſino es en dos caſos, 546. 2.

Diuorcio juſtamente celebrado, quita al varon la obligacion de reconciliarſe, 547. 1.

Aunque el innocente deſpues del diuorcio aya cometido adulterio, no eſta obligado a reconciliarſe, ibidem.

Si el innocente deſpues del diuorcio quiere reconciliarſe; el culpado eſta obligado a condeſcender, ibidem 1.

Error.

Error, es coſa conueniente que impida el matrimonio, 478. 2.

Error que deſtruye y deshaze el matrimonio, es aquel que es acerca de alguna coſa, que es de eſſencia del matrimonio, 479. 1.

Error de la perſona, impide y dirime el matrimonio, ibidem.

Error de la calidad, o de la fortuna, ſi preciſamente es error de la calidad, o de la fortuna, no impide ni dirime el matrimonio.

Si vno no tuuieſſe intencion de contraher con Maria, ſino es rica, o donzella, ſi realmente no lo fueſſe, no ſeria valido el matrimonio, 480. 1.

Error de la calidad, o de la fortuna, ſi ſe reduze a error de la perſona, deshaze el matrimonio, ibidem.

Eſpecies.

Eſpecies ſacramentales, ſegun que contienen el cuerpo y ſangre de Chriſto, cõ el ſacramento

mento de la Eucharistia.46.1.
El vso de las especies, no es el sacramento de la Eucharistia,pero es vna cosa sacramental,47. & 48.
Especies de pan y vino, ambas constituyen vn sacramento.48.1.
Cada vna de las especies,no es entero sacramento de Eucharistia,sino parcial, ibidem.

Estipẽdio de las Missas.

Estipendio, puedese lleuar por las Missas con algun genero de contrato, sin que aya simonia. 99.1.
Estipendio justo de las missas,qual sea ? ibidem. 2.
Estipendio justo de las missas , tiene latitud, 100.1.
Igualdad en el estipendio de las missas,de donde se ha de tomar?ibidem.2.
Estipendio de la missa cantada, ha de ser mayor que de la rezada,101.1.
Estipendio, vno solo se puede lleuar por vna missa, ibidem.
Estipendio puede lleuar por las missas el Sacerdote, que tiene bienes con que sustentarse, ibidem 2.
Lo mismo es del que tiene beneficio Ecclesiastico,respecto de las missas que tiene libres,ibidem.
Estipendio , no puede lleuarle el beneficiado, por las missas que deue por el beneficio , ibidem.
Los que juntan muchas missas,si podran con justicia hazerlas dezir por menor estipendio del que reciben? 102.1.
El que recibio estipendio de missas , si las haze dezir pagando en libros, o otra cosa,ha de dar cosa equiualente al dinero que recibio, 103. 2.
Si podran los Sacerdotes pobres,lleuar mas que vn justo estipendio, no pudiendose sustentar con vno?ibidem.
Si estos tales no dizen missa todos los dias,si podran lleuar tantos estipendios, que basten para sustentarse tambien los dias que no dizen missa? ibidem.
Religiosos pobres,si pueden recebir dos estipẽdios por las missas? 105.1.
El que no tiene quien le de estipendio , no puede dezir missas anticipadas para quando le tẽga, ibidem.

Eucharistia.

Eucharistia, es el mas principal entre los demas sacramentos,14.2. & 45 1.
Es verdadero sacramento. 45.1.
Eucharistia,como le diferencia de la Confirmacion,en orden a la vida espiritual ? ibidem.
Eucharistia segun la razon de sacramento,no es la consagracion , ni la prolacion de las palabras, ibidem.2.
Eucharistia, segun que es sacramento,son las especies sacramentales segun que contienen el cuerpo y sangre de Christo,46.1.
Eucharistia,es cosa permanente:en lo qual se diferencia de los demas sacramentos , ibidem, 2.
Eucharistia , como consta de cosas y palabras? 46.1.
Eucharistia, que forma tiene? ibidem.
En la Eucharistia , el cuerpo y sangre de Christo son,*Res, & sacramentum simul*,47. 1.
En la Eucharistia , es particular hallarse en el mismo sacramẽto,*Res, & sacramentum simul*, lo qual no se halla en los demas sacramentos, 47.2.
En la Eucharistia, la virtud causatiua de la gracia,es el cuerpo y sangre de Christo , segun q̃ estan debaxo de las especies sacramentales, ibidem.
Eucharistia en razon de sacramẽto , no es el vso de las especies ibidem.
El vso de las especies , es vna cosa sacramental, 48. 1.
Eucharistia causa gracia , que sustenta el alma, ibidem.
Eucharistia,segun que cõtiene ambas especies, es vn sacramento solo,ibidem.2.
Eucharistia , segun sola vna de sus especies , no es entero sacramento , ibidem.
Eucharistia realmente recebida,no es medio necessario para la salud eterna 49.1.
Eucharistia recebida realmente,o en voto,es necessaria como medio para la vida eterna , ibidem.
Eucharistia,no es sacramento tan necessario como el Baptismo,50. 1.
Eucharistia quanto a la necesidad,se diferencia del baptismo en tres cosas, ibidem.
Eucharistia,fue instituyda el Iueues Sancto,ibidem,2.
Eucharistia , si fue instituyda en la cena , o despues?ibidem.
Materia total de la Eucharistia es pan y vino, ibidem.
Si en algun caso se puede consagrar vna especie sola?ibidem,& 51.
Donde no se hallan ambas especies, no obliga el precepto de consagrar, 51. 1.
Eucharistia,que quantidad de materia pide?ibidem.
Materia de la Eucharistia,puede ser qualquiera cantidad de pan y vino,ibidem,1. & 53.2.
Materia de la Eucharistia, es necessario que este presente para auerse de consagrar , ibidem.
Materia de la Eucharistia , ha de ser determinada por la intencion del Sacerdote,53.1.
Materia de la Eucharistia,para consagrarse, que presencia ha de tener? 53.2.
Quando el sacerdote pensando que tiene vna hostia en las manos,tiene dos; si quedan ambas consagradas ? 53. 1.
Si le ponen al sacerdote,sin saberlo el, otra hostia distincta de la que el lleuaua , si quedara consagrada ? ibidem.1.
El sacerdote no deue restringir la intencion à con-

consagrar la hostia que saca de la sacristia, sino la que tuuiere en sus manos quando consagra, ibid.
Materia de la Eucharistia, para ser consagrada, no requiere presencia physica, sino moral, ibidem.
Materia que esta a las espaldas del sacerdote, no esta presente, 54. 1.
Materia, que en parte esta ausente, y en parte presente, si se puede consagrar? ibid.
Materia propria de la Eucharistia quãto a la primera especie, es verdadero pan 54. 2.
Materia propria de la Eucharistia, es solo pan de trigo, ibid.
Materia de la Eucharistia, no puede ser pan de ceuada, 55. 1.
Materia de la Eucharistia, si puede ser la Espelta? ibid.
Materia de la Eucharistia, si pueden ser otros generos de pan? ibid. & 2.
Materia de la Eucharistia, puede ser pan de centeno, ibid.
Materia de la Eucharistia, no puede ser massa cruda, ibid.
Materia de la Eucharistia, si ha de ser pan amassado con agua natural? 56. 1.
Materia de la Eucharistia, no es pan corrupto, ibid.
Materia de la Eucharistia, si ha de ser pan con leuadura? ibid.
El sacerdote Latino, peca mortalmente consagrando pan con leuadura, ibid.
Si en algun caso sera licito, consagrar pan con leuadura? 56. 2.
El sacerdote Griego, esta obligado a consagrar pan con leuadura, ibid.
Qualquier sacerdote quanto a la especie de pã, se deue conformar con la Iglesia donde esta de assiento, ibid.
Materia mas conueniente de la Eucharistia, absolutamente hablando, es pan sin leuadura, 57. 1.
Materia de la Eucharistia quanto a la segunda especie, es vino de vides, y no otro, ibid.
Materia de la Eucharistia, no es vino de mançanas, o granadas, ni agraz, ibid.
Materia de la Eucharistia, si puede ser vinagre? 57. 2.
Materia de la Eucharistia, si puede ser vino muy azedo? ibid.
El sacerdote que consagra en vino muy azedo, peca mortalmente, ibid.
Materia de la Eucharistia, si puede ser el mosto? ibid.
Consagrar en mosto sin necessidad, es pecado mortal, excepto donde ay costumbre desto el dia de la Trasfiguracion, ibid.
Materia de la Eucharistia, si puede ser el mosto dentro de las vuas? 58. 1.
Materia de la Eucharistia, si puede ser el vino elado, o adobado con cosas olorosas? ibidem, & 2.
Consagrar en liquores, de que se duda si son materia de la Eucharistia, es pecado mortal, ibidem.
Materia de la Eucharistia, no puede ser arrope, ibid.
Materia de la Eucharistia, ha de tener alguna mezcla de agua, 58. 2.
Dexar esta ceremonia, de mezclar agua con el vino, es pecado grauissimo, ibid.
Mezclar el agua con el vino, es precepto Diuino, ibid.
La mezcla del agua con el vino, no es necessaria de necessidad de sacramento, 59. 1.
El agua que se ha de echar en el vino, ha de ser agua natural: y el que echasse otro liquor, peca mortalmente, ibid.
Ha de ser en poca cantidad, ibid.
Forma de la Eucharistia, son las palabras de la consagracion, 59. 2.
Si son forma del sacramento ya consagrado? ibidem.
Forma de la Eucharistia, es de dos maneras; intrinseca, y extrinseca, 60. 1.
Forma intrinseca, es la significacion de las especies, ibid.
Forma extrinseca, son las palabras, ibid.
Christo, con que forma consagro? ibid.
Aquella particula, *Enim*, no es de essencia de la forma, ibid. 2.
Dexar aquella particula, *Enim*, si es pecado mortal? 60. 2.
Forma del Caliz, si requiere necessariamente todas las palabras de que vsa la Iglesia? ibid.
Dexar qualquiera de aquellas palabras de la forma del Caliz, es pecado mortal, 61. 1.
En la forma del Caliz, no ha de limitar el sacerdote su intencion a consagrar con solas aquellas palabras, *Hic est enim Calix sanguinis mei*, 61. 2.
Todas las palabras de que vsa la Iglesia son de integridad de la forma del Caliz, ibid.
Forma de la Eucharistia, tiene virtud Diuina para causar la conuersion, 61. 1.
Las palabras de la forma, son verdaderas, ibidem.
En la forma de la consagracion del pan; que se demuestra por aquel pronombre, *Hoc*? 63. 1.
Forma de la consagracion del pan, consigue su efecto antes que se ponga la consagracio del vino, 63. 2.
En la Eucharistia, real y verdaderamente esta el cuerpo de Christo, ibid.
Despues de la consagracion, totalmente dexa de ser la substancia de pan, y vino, 64. 1.
La substancia del pan y del vino, no se aniquilã por fuerça de la consagracion, ibid.
La substancia de pan y de vino, se conuierte en el cuerpo, y sangre de Christo, 64. 2.
Despues de la consagracion, quedan accidentes de pan y vino, ibid.
Si quedan todos los accidentes de pan, 65. 1.
La conuersion del pan en el cuerpo, y del vino en la sangre de Christo, se haze en vn instante, ibid.
En la Eucharistia, esta todo Christo, ibid.
Que sea, estar en la Eucharistia algunas cosas por virtud del sacramento, y otras por concomitancia? 65. 2.

El

El cuerpo de Christo, esta en la Eucharistia por virtud del sacramento, ibid.
El alma racional de Christo, en quãto da ser corporeo, esta en la Eucharistia por virtud del sacramento; y en quanto da ser racional, por cõcomitancia, ibid.
La quantidad y figura de Christo, si esta en la Eucharistia por virtud del sacramento? 66. 1.
La Diuinidad, si esta en la Eucharistia por virtud del sacramento? ibid.
Si esta toda la Trinidad por concomitancia, en la Eucharistia? 69. 2.
Todo Christo esta debaxo de las especies de pã, y todo debaxo de las especies de vino, aũque de diuersa manera, 67. 1.
En los tres dias de la muerte de Christo, si se dixera Missa; debaxo de las especies de pan estuuiera solo el cuerpo de Christo, y debaxo de las especies de vino solamente estuuiera la sangre de Christo, ibid.
Todo Christo esta debaxo de qualquiera parte de las especies, ibid.
La quantidad del cuerpo de Christo, no esta en la Eucharistia por virtud del sacramento, sino por la natural vnion, ibid.
El cuerpo de Christo, no esta como en lugar debaxo de las especies sacramentales, 67. 2.
Los accidentes, no estan como en subjeto en el cuerpo de Christo, ibid.
El cuerpo de Christo en la Eucharistia, se mueue localmente mouiendose las especies, 68. 1.
Los accidentes de pan, y vino, quedan sin subjecto en la Eucharistia, ibid.
La quantidad tiene razon de subjecto, respecto de los demas accidentes, ibid.
Los accidentes de pan y vino en la Eucharistia, pueden hazer todas las obras que podian quãdo estauan en sus proprios subjectos, ibidem.
Ministro de la Eucharistia, es el sacerdote, y ninguno otro lo puede ser, 68. 2.
Muchos sacerdotes pueden consagrar vna misma hostia, ibid.
Los sacerdotes acabados de ordenar, si consagran juntamente con el Obispo? ibid.
Los sacerdotes rezien ordenados, que intenciõ han de tener, quando junto con el Obispo dizen las palabras de la consagracion. 69. 2.
Distribuyr el cuerpo y sangre de Christo, pertenece al sacerdote, ibid.
El que no es sacerdote, podra leuantar la Eucharistia, si cayesse en el suelo, no estando presente el sacerdote, ibid.
Ministrar la Eucharistia, si solo puede el proprio sacerdote? 70. 1.
El que ministra la Eucharistia sin tener jurisdiction, si peca? ibid.
Ministrar la sangre de Christo, pertenece al Diacono, ibid.
Ministrar las especies de pan, si podra el Diacono, en caso de necessidad? ibid.
Ministrar las especies de pan, porque no puede el Diacono, como puede ministrar las de vino? 70. 2.
Ministrar la Eucharistia a vn enfermo, si podra el Diacono no auiendo sacerdote, o quando el sacerdote no le quiere ministrar, en el articulo de la muerte, ibid.
Ministrar la Eucharistia a los enfermos, en ningun caso puede el Subdiacono, ni otro ministro inferior, ibid.
El seglar, si en algun caso podra por su propria mano recebir la Eucharistia? ibid.
El sacerdote que cõsagra la Eucharistia, hala de recebir toda entera, ibid.
Si por milagro apareciesse Christo en el sacramento del Altar, no le ha de recebir el sacerdote, ibid.
En este caso boluer a consagrar, no es precepto, pero es buen consejo, 71. 1.
El sacerdote que despues de auer consagrado aduierte que ay veneno en las especies, que deue hazer? ibid.
El mal sacerdote, y que esta en pecado mortal, puede consagrar, aunque pecara mortalmente, ibid.
Los Hereges, scismaticos, descomulgados, y degradados, pueden consagrar; aunque pecaran mortalmente, 71. 1.
Eucharistia causa gracia, 71. 1.
Por la Eucharistia, el hombre se incorpora con Christo, ibid.
Eucharistia haze en el alma todos los efectos, q̃ el manjar en el cuerpo, 72. 2.
Eucharistia de suyo, no es causatiua de la primera gracia, ibid.
Eucharistia, quando causa la gracia, y todos sus efectos? ibidem.
Eucharistia, no causa la gracia y los demas efectos, antes de verificarse que se come el sacramento, 73. 1.
Eucharistia, no causa la gracia, y sus efectos sucessiuamente, por el tiempo que dura el recebirle, ibid.
En que instante causa la Eucharistia la gracia? 73. 2.
Eucharistia, despierta el alma del que la recibe dignamente al amor de Dios, y causa en ella vna refection, y dulçura espiritual, ibid.
La actual delectacion en los que comulgan, casi siempre se impide por pecado venial. 74. 1.
Euchatistia tiene por efecto el alcançar la gloria, ibidem.
Si este efecto, es proprio y particular deste sacramento? ibid.
Eucharistia, tiene virtud de perdonar qualesquier pecados, 74. 2.
Eucharistia, alguna vez puede dar la primera gracia, ibid.
Esto no lo tiene de su propria especie, 75. 1.
Eucharistia, si puede alguno recebirla con tal disposicion, que ni peque, ni reciba gracia? ibidem.
Mayor disposicion se requiere para recebir la gracia, que para euitar nueuo pecado en recebir la Eucharistia, 76. 1.
Eucharistia tiene virtud para perdonar pecados venia-

veniale s,76.1.
Este efecto le causa *ex opere operato*, ibid.
Eucharistia,en quanto sacramento,indirectamẽte tiene por efecto perdonar la pena, segun la deuocion del que le recibe,77. 1.
Eucharistia, preserua de los pecados futuros, ibid.
Eucharistia,en razon de sacramento, solo aprouecha a los que le reciben,ibid.
La comunion como obra hecha en gracia,aprouecha a aquellos por quien se ofrece,77.1.
Los pecados veniales del todo passados,no impiden el efecto deste sacramento, ibid.
Los pecados veniales que se cometen en la actual recepcion deste sacramento, impiden la dulçura espiritual que causa, ibid.
La inaduertencia en la actual recepcion deste sacramento, si impide el augmento de la gracia?ibid.& 78.
Eucharistia, de tres maneras puede recebirse, 78.2.
Eucharistia,que disposicion requiere para recebirse? vide comulgar.

Extrema vncion.

EXtrema vncion, es verdadero sacramento, 61.1.
Es vn sacramento solo,ibid.
Quando el enfermo recibe vna,o dos vnciones, si queda vngido,y recibe gracia?361.2.
Auiendo hecho vn sacerdote vna, o dos vnciones,si hiziesse otro las demas, si sera verdadero sacramento? 361. 1.
Extrema vncion,como se difine? ibid.
Extrema vncion,fue instituyda por Christo,ibidem.
Quando fue instituyda?361.2.
Materia proxima,son las vnciones, ibid.
Vnciones,si es necessario que se hagan a manera de Cruz?363.2.
Materia remota de la Extrema vncion,es azeyte de oliuas, ibid.
El azeyte ha de estar bendito,363. 2.
Si es de essencia del sacramento, que el azeyte este bendito? ibid.
Quien puede bendezirle?363.1.
Si puede la Iglesia mudar las ceremonias con que se bendize y consagra el azeyte para este sacramento?ibid.2.
Quando se añade azeyte que no este bendito, ha de ser en menor quantidad que el que esta bendito, ibid.
Si ay precepto,de que se renueue el azeyte cada año?ibid.
Forma de la Extrema vncion, qual es?365.1.
Diziendo la forma por modo de indicatiuo, si sera verdadero sacramento?ibid.
En la forma deste sacramento, no es necessaria la inuocacion de la Sanctissima Trinidad,diziendo, *In nomine Patris, &c.*365.2.
Si el Sacerdote que vnge dixesse de vna vez: *Per istas vnctiones, & suam pijssimam misericordiam, indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per istos sensus*, si sera verdadero sacramento? ibid.
Vsar desta forma,es pecado mortal, ibid.
Dos efectos tiene la Extrema vncion, 366 1.
El efecto principal,es la gracia, para la remissiõ de los pecados, ibid.
El efecto principal, y proprio deste sacramento, no es dar gracia que sane de la enfermedad del pecado original, o mortal, o venial, ibidem.
El proprio y principal efecto de la Extrema vncion,es dar gracia que sane el alma de las reliquias de sus pecados,366. 2.
Extrema vncion, causa en el justo vn auxilio particular y gracia,con la qual el Espiritu Sãcto que assiste en el alma la conforta para vencer las tentaciones,367. 1.
El efecto secundario de la Extrema vncion, es aliuiar al enfermo de la enfermedad corporal,y algunas vezes dar salud al cuerpo,quando conuiene al alma,ibid.
Extrema vncion,no imprime Character, ibidem.
Que sea, *res & sacramentum*, en la Extrema vncion?ibid.
Ministro de la Extrema vncion,es el sacerdote, y no otro,367.2.
El que vngiesse al enfermo, sin licencia del Parrocho,pecaria mortalmente, ibid.
Si es de essencia de la Extrema vncion,que la de solo vn ministro? ibid.
Ministrar la Extrema vncion,dos, o mas sacerdotes,si es pecado mortal;no auiendo necessidad? 368. 1.
El que no es proprio Parrocho,si podra administrar la Extrema vncion,con licencia interpretatiua? ibid.2.
El Religioso, que administra este sacramento sin licencia del Parrocho, alomenos interpretatiua, ipso facto queda descomulgado,y la descomunion es reseruada al Papa, 368. 2.
Estando presente el proprio Parrocho, si el no quiere administrar este sacramento, ni que otro le administre, qualquiera sacerdote, aunque sea Religioso, puede administrarle, 369.1.
El proprio sacerdote, aunque este descomulgado,puede dar a otro licencia para que administre este sacramento, ibid.
Si en extrema necessidad podra vn enfermo recebir este sacramento de vn descomulgado no tolerado,no auiendo otro? ibid.
Extrema vncion,solo a los que estan vezinos a la muerte se ha de dar.369.2.
Extrema vncion,si se da a vn hombre sano, no es sacramento, ibid.
Si sera sacramento, dandose a vn enfermo que no esta vezino a la muerte?370.1.
Extrema vncion,no se ha de dar a los que se embarcan,ni a los que ahorcan,ni a los que entrã en alguna batalla,aunque estan en peligro de muerte,ibid,
A los locos,que nunca tienen juyzio, no se ha de dar la Extrema vncion, ibid.

Extrema vnciõ,no se ha de dar a los niños, que no tienen vso de razon,370.2.
Si se da a los locos,que nunca tuuieron juyzio, o a los niños, no es verdadero sacramento, ibidem.
A los locos,o freneticos, que antes que perdieran el juyzio eran hombres perdidos,y sin rastro de penitencia,no se les ha de dar la Extrema vncion,ibid.
A los adultos rezien baptizados, se ha de dar la Extrema vncion, si estan en el articulo de la muerte,371.1.
Como se verifica en este caso la forma? ibidem.
Extrema vnciõ puede darse debaxo de cõditiõ a los que se duda si estan muertos,ibid.
De essencia de la Extrema vncion, es vngir los cinco sentidos con sus formas parciales,371. 2.
La vncion del sentido del tacto hase de hazer en las manos,ibid.
Si cada vncion con su forma parcial tiene virtud de dar gracia,ibid. &372.
Extrema vncion, sera verdadero sacramento, aunque en las vnciones no se guarde el ordẽ que suele,373.1.
A los que no tienen los organos de los sentidos hanlos de vngir en la parte mas cercana, ibid.
El que da la Extrema vncion, deue guardar las ceremonias que estan en el Manual, ibidem.
Extrema vncion puedese iterar, ibid.
No se puede iterar,mientras dura el mismo estado de la enfermedad,ibid.
Para que se reciba este sacramento digna y fructuosamente,es menester intenciõ,por lo menos virtual de recebirle,373.2.
Extrema vncion,para que de gracia, es necessaria contricion de parte del que la recibe, por lo menos existimada,ibid.
Extrema vncion, puede alguna vez dar la primera gracia, ibid.
No ay precepto de recebir el sacramento de la Extrema vncion,374.1.
Extrema vncion, no es pecado mortal no recebirla sino ay menosprecio,o escandalo,ibidem.
Extrema vncion, no se puede dar en tiempo de entredicho,ibid.
Si se podra dar la extrema vncion en tiempo de entredicho sin licencia, quando el enfermo no puede recebir otro sacramento?ibid.
Extrema vncion,regularmente se ha de dar despues del viatico, 374.2.

Iglesia.

IGlesia fundada con autoridad del Papa,o del Obispo, goza de los mismos priuilegios, que si estuuiera consagrada,116.2.
Iglesia violada, sino esta consagrada puedese reconciliar por vn sacerdote,120.2.
Iglesia,de seys maneras puede violarse, ibid.
Violase por homicidio voluntario injurioso, 121.1.
Iglesia, si queda violada por el homicidio que haze vn hombre embriagado? ibid.
Iglesia,no queda violada por homicidio hecho en propria defensiõ puramente, ibid.
Iglesia,no queda violada, por morir en ella el q̃ fue herido fuera,ibid.
Iglesia queda violada por el homicidio hecho en ella sin derramamiento de sangre, ibidem.
Iglesia,si queda violada por solo dar en ella vna herida mortal,independentemente de la efusion de sangre? ibid.
Iglesia,no queda violada, por el homicidio hecho en los tejados, o en las paredes de afuera,121.2.
Iglesia,si queda violada quitando la justicia alguno en ella la vida?ibid.
Iglesia, si queda violada por matarse vno a sí mismo en ella?ibid.
Iglesia,si queda violada, por el homicidio que es verdadero martyrio?ibid.
Iglesia queda violada,por efusion de sangre injuriosa,y voluntaria, ibid.
Iglesia no queda violada por qualquier derramamiẽto de sangre,sino que ha de ser en abũdancia, 122.1.
Si queda violada la Iglesia, quando se hizo en ella alguna obra injuriosa a la misma Iglesia, y se derramo sangre casualmente y sin intencion? ibid.
Iglesia queda violada, solo por darse en ella alguna herida mortal, o graue, aunque no se derrame sangre dentro della, ni caya en la tierra,122.2.
Iglesia no queda violada, quando la herida no es pecado mortal, aunque se derrame mucha sangre en ella,ibid.
Iglesia, de la misma suerte queda violada quando vno derrama su propria sangre, que quando derrama la agena, ibid.
Iglesia,queda violada,quando el herido esta dẽtro,aunque el que le hirio este fuera,pero no al contrario, 123.1.
Iglesia no queda violada solo por pronunciar dentro de ella sentencia de sangre, ibid.
Iglesia queda violada por derramamiento volũtario de semen,en cantidad,123.1.
Iglesia,si queda violada,por la copula conjugal? ibid.2.
Iglesia queda violada,por la copula que es pecado mortal,ibid.
Iglesia no queda violada,si el delicto que en ella se comete,no es publico,124.2.
Iglesia queda violada por copula conjugal, quãdo no ay causa legitima para tenerla en la Iglesia, 114.1.
Que publicidad ha de tener el delicto, para que la Iglesia quede violada?ibid.2.
Si es necessario,para que la Iglesia quede violada que se declare el delicto por sentencia de juez? ibid.
Iglesia queda violada, si entierran en ella vn descomulgado publico,125.1.

Igleſia, ſi queda violada por conſagrarla, o bendezirla vn Obiſpo deſcomulgado? ibid.
Igleſia no queda violada, quando vn ſacerdote deſcomulgado entierra en ella al que no eſtà deſcomulgado, 126. 1.
Igleſia queda violada, quando entierran en ella alguno que no eſta baptizado, ibid.
Igleſia queda violada, enterrādo en ella alguna muger preñada, ſi la criatura no murio antes del entierro juntamente con la madre, o antes que ella murieſſe, ibid.
Violandoſe la Igleſia queda violado el cimenterio que eſta junto con ella, pero no al contrario, 126. 2.
Quando ay dos cimenterios juntos, qual de ellos quedara violado, ſi en la puerta què los diuide fueſſe la cauſa de la violacion? ibidem.
Dezir Miſſa en Igleſia violada es pecado mortal, 127. 2.
Igleſia, ſi pierde la conſagracion, por hazerſe de nueuo alguna parte della? 127. 1.
Vender, o comprar en las Igleſias, o cimenterios, no es licito, 136. 2.
Iuzgar cauſas criminales, hazer juntas, y conſejos publicos ſeculares, combites, y obras ſemejantes, no es licito, 137. 1.
Sacar los retrahidos de la Igleſia contra ſu voluntad, es ſacrilegio, ibid. 2.
No gozan deſte priuilegio, los que en confiança de la immunidad de la Igleſia, pecā en ella, ibid.
Que Igleſias gozan de eſta immunidad? ibidem.
Mas graue ſacrilegio es, quitar a vn retrahido del altar, que de otra parte de la Igleſia, ibid.

Illegitimos.

Hijos ilegitimos, ſon los que no nacen de legitimo matrimonio, 561. 1.
Los que nacieron antes del legitimo matrimonio, ſi quedan legitimos por el matrimonio ſiguiente? ibid.
Los hijos de los que ſe caſaron con buena fe teniendo impedimento dirimente, ſi ſon ilegitimos? ibid. 2. & 564. 1.
Los hijos auidos antes del matrimonio, de dos que tenian impedimento dirimēte, pero que ſe caſaron con diſpenſacion, ſi ſon legitimos? ibid.
Los hijos que tuuo vno en vna mançeba antes de caſarſe, y deſpues ſe caſo con otra, y muerta la otra, ſe boluio a caſar con la mançeba, ſi ſon legitimos? 562. 1.
Quando marido y muger, de comun conſentimiento hizieron voto de continencia, ſi los hijos auidos deſpues deſte voto ſon legitimos, ibid.
Illegitimos y eſpurios ſon los hijos que tuuieron, los que deſpues de conſumado el matrimonio, y de auer hecho profeſsiō en religiō, ſe boluieron a juntar, 562. 2.
Quando la muger dio licencia al marido para ordenarſe de orden ſacro, votando ella continencia, ſi deſpues tuuieron hijos, ſon ilegitimos, y eſpurios, 563. 1.
Los hijos de los caſados, que tienen ambos impedimentos de afinidad, no ſon ilegitimos, ibid.
Los niños que echan a la Igleſia, quando ſe ignoran ſus padres, ſi ſon legitimos? 563. 2.
Los hijos de los deſpoſados por palabras de futuro, ſi ſon legitimos? ibid.
Los hijos de los que ſe caſaron ſin denunciaciones, ſi ſon legitimos? 564. 1. & 2.
Si al tiempo que la muger caſada concibio algun hijo, ſe ſabe con certeza que era adultera, ſi el hijo que naciere ſera legitimo?
Ilegitimos, ſon irregulares, 565. 1.
Aunque el defecto ſea muy oculto, ibid.
Ilegitimos que ſe ordenaron por ignorancia, ſi han de miniſtrar en las ordenes recebidas? ibid.
Si quando ay duda razonable de vno, ſi es legitimo, o no, ſe ha de tener por legitimo, de ſuerte que ſe pueda ordenar? 565. 1.
Si la duda nacieſſe deſpues de ordenado, ſi podra miniſtrar en las ordenes que recibio? 566. 1.
Los hijos de los ſacerdotes, que tuuieron de ſu legitima muger antes de ſer ordenados, ſi ſon ilegitimos, o irregulares? ibid.
Los hijos auidos antes del matrimonio, que ſe hazen legitimos por el matrimonio ſiguiente, no ſon irregulares, 566. 2.
Si eſtos tales podran ſer Obiſpos, ſin diſpenſacio del Papa? ibid.
Los hijos auidos del matrimonio hecho ſin denunciaciones, ſi ſon ilegitimos, hallandoſe deſpues que los padres eran deudos, ignorandolo ellos? 466. 2.
Si ſon legitimos los hijos del ſacerdote, auidos de ſu legitima muger, quando era ſacerdote? ibid.
El que nacio en caſa de caſados, pero ay alguna ſoſpecha ſi es de legitimo matrimonio, o no, ſi ha de ſer tenido por legitimo, eſpecialmente ſi la madre le dize que no lo es? 567. 1.
Ilegitimo, no es capaz de beneficio Eccleſiaſtico, y ſi lo recibe no es ſuyo, ibid. 1.
Si algun ilegitimo impetro algun beneficio, y tomo poſſeſsion del, queda inhabil para le tener, y ſi pide diſpenſacion, ha de hazer mencion en la ſuplica de como tomo poſſeſsion del dicho beneficio, ibid.
El Papa puede legitimar los ilegitimos, y diſpentar con ellos en la irregularidad, ibidem.
El Obiſpo puede diſpenſar con los ilegitimos, para que reciban ordenes menores, ibid.
Si podra el Obiſpo diſpenſar en la irregularidad del ilegitimo quanto a todo, ſiendo oculta? 568. 1.
El que es hecho legitimo por el Papa, o por el Obiſpo para alguna coſa, no por eſſo queda legitimo para otra, ſi es coſa mayor, como el

que es hecho legitimo para ordenes, no queda legitimo para beneficios, y dignidades, ibidem.
Para la legitimacion a las cosas Ecclesiasticas, es necessario declarar la calidad de la legitimacion, diziendo si es natural, o espurio, &c. ibid.
Illegitimos, por la profession de la religion no quedan irregulares para las ordenes; aunque lo quedan para otras cosas, 568. 2.
Quando el Rey, o otro Principe secular, da legitimacion a vno, no por esso queda habil para las cosas espirituales, ibid.
Illegitimos, si se ordenan quedan suspensos, 390. 2.
Illegitimos, son inhabiles para Obispos, ibid.

Impedimento.

IMpedimentos para el matrimonio, puede poner la Iglesia, 477. 1.
La Iglesia justa y santamente ha constituydo impedimentos del Matrimonio, ibid.
Contraher a sabiendas con impedimento qualquiera que sea, es pecado, 477. 2.
Contraher matrimonio con impedimento dirimente, es pecado mortal, ibid.
El que se casa con impedimento, si comete pecado de sacrilegio? ibid.
Contraher con impedimento, que solamente impide y no dirime, algunas vezes es pecado mortal, 478. 1.
Contraher con impedimento, que se llama prohibicion, o entredicho, algunas vezes es pecado mortal, ibid.
Con que impedimentos se puede contraher sin que sea pecado mortal? 478. 2.

Impotencia.

IMpotencia natural perfecta y perpetua, totalmente deshaze el matrimonio, 515. 2.
Impotencia natural, quando es temporal y sabida, no deshaze el matrimonio, 516. 1.
Si la tal impotẽcia se ignorasse, si seria valido el matrimonio? ibid. 2.
Quando los que se casan saben que tienen impotencia perpetua, si pueden ceder a su derecho, de suerte que puedan hazer valido matrimonio? ibid.
El matrimonio de los capones, si es valido? 517. 1.
Los que tienen potencia para copula, pero imperfecta, si pueden hazer valido matrimonio? ibid.
Si los viejos pueden contraher matrimonio, de suerte que sea valido? 518. 1.
Impotencia natural respecto de vna persona, y no respecto de otra, si anula el Matrimonio? ibid. 2.
Impotencia natural perpetua, que sobreuiene al Matrimonio, si le anula? 519. 1.
Si por fuerça del derecho natural, se deshaze el Matrimonio por la natural impotencia? ibidem.
Si puede auer verdadera copula, aunq̃ cõ dificultad y peligro de enfermedad, el matrimonio es valido, 519. 2.
Si los casados que tienen impotẽcia, que se puede curar, estan obligados a curarse para pagar el debito? 520. 1.
Quando la muger no puede parir sin peligro de la vida, si es valido el Matrimonio? ibidem, 2.
Impotencia que nace de maleficio, si es perpetua, deshaze el matrimonio, y sino es perpetua, no le deshaze, ibid.
Si el maleficio sobreuiene al matrimonio de suerte que aya perpetua impotencia, si le haze nulo? ibid.
Algunas diferencias, que ay entre la impotencia natural para la copula, y el maleficio, quanto a ser valido el matrimonio, o no, 521. 1.
Quando alguno se caso con natural impotencia perpetua, si esto se sabe hanlos de apartar luego, pero auiendo duda, hase de esperar por tres años, ibid.
Quando se deshaze el matrimonio por maleficio, y el tal se casa con otra, si se halla que tiene potencia, si ha de boluer a la primera? ibidem.
Si es licito pedir al malefico, que deshaga el maleficio? 521. 2.

Incesto.

EL que comete incesto con la parienta de su muger no puede casarse jamas si muere la muger, y si se casa peca, pero es valido el matrimonio, 523. 2.
El que comete incesto con vna parienta de su muger despues de ella muerta, si queda impedido para casarse? ibid.
Incesto que se comete con la parienta propria, si impide el matrimonio? 524. 1.
Si donde ay costumbre de pedir dispensacion del incesto sera pecado mortal contraher sin dispensacion? ibid. 2.
Incesto con la propria parienta, no impide la peticion del debito conjugal, ibid.
Si esta pena de no poder contraher puesta por el incesto, se incurre luego antes de la sentencia del juez? 525. 1.
El que se casa con vna Monja, queda impedido para el matrimonio, ibid.

Irregularidad.

IRregularidad, si es verdadera censura? 326. 1.
Irregularidad incurren, los que a sabiendas rebaptizan, y lo mismo es de los que a sabiẽdas se dexan rebaptizar, 121, & 391, 1.

Irregularidad, si la incurren los que rebaptizan debaxo de condicion? 13. 1.
Irregularidad, si la incurren los que fingen que rebaptizan, por algun temor? ibid.
Irregularidad incurren, los que baptizan con solemnidad no siendo sacerdotes, 14. 1.
Irregularidad incurre, el que dize Missa en lugar entredicho, 120. 1.
Irregularidad incurre, el que estando descomulgado se ordena, o exercita las ordenes, 345. 2. & 392. 1.
Irregularidad, si la incurre, el que se ordena por salto, 389. 1.
Irregularidad, incurrese por homicidio voluntario, o mutilacion de miembro proprio, o ageno, 391. 2.
Irregularidad incurre, el que apostato de la fe, y el Religioso que se sale del Monasterio para oyr Leyes, o Medicina, no boluiendo dentro de dos meses, ibid.
El que administra en las ordenes mayores que no tiene, queda irregular, ibid.
Si el que recibe las Ordenes menores con descomunion mayor, o el que se ordena con Obispo que ha renunciado la dignidad Episcopal, queda irregular? ibid.
El que se ordena con Obispo descomulgado, herege, o scismatico, queda irregular, ibidem.
Irregularidad incurre el que estando suspenso del vso de las Ordenes ministra en ellas, 392. 1.
El que se ordena por salto, queda suspenso; y si ministra en la orden que recibio, queda irregular, 393. 1.
Irregularidad, se incurre por bigamia, 556. 1.
Tres maneras ay de irregularidad de bigamia, ibid. 2.
Irregularidad, si la incurre el que se caso cō vna, a quien el auia corrompido, y consumo el matrimonio con ella? 557. 1.
Si incurre irregularidad, el que se caso con vna muger corrupta, y tuuo copula carnal cō ella estando fuera de juyzio? 558. 1.
Irregularidad de bigamia, no se deshaze por el baptismo, 558. 2.
En la irregularidad de bigamia puede dispensar el Papa, ibid.
El Obispo puede dispensar cō el bigamo, para q̄ pueda administrar en las ordenes menores ya recebidas, 559. 1.
Si en virtud de la Bula de la Cruzada, puede el confessor quitar la irregularidad que tiene razon de pena? ibid. 2.

Locura.

Locura que se sigue al matrimonio, no le deshaze, 522. 1.
Locura, quando antecede al matrimonio, le dirime, ibid 2.
Si el furioso, o loco tiene lucidos interualos, y se casa quando tiene juyzio, valido es el matrimonio, ibid.
Quando el que tiene lucidos interualos, al tiempo que tuuo juyzio quiso contraher con Maria, pero el contrato se celebro quando estaua loco, si es valido el matrimonio? ibid.
Si marido y muger estan locos, y cayeron en la locura despues de casados hase de procurar q̄ se aparten y que no tengan copula carnal hasta que tengan juyzio, 523. 1.
Procurar q̄ estos tales tengen copula carnal para que tengan hijos, si sera pecado? ibid.
Iuntar dos locos carnalmente, no estando casados, es pecado mortal, ibid.
Quando vno de los casados tiene juyzio, y no ay esperāça que concibira, o no ay peligro de abortar, en tal caso no sera pecado procurar q̄ tengan copula carnal, 523. 1.
Si la muger fuere loca, regulatmente es pecado la copula carnal, si ay esperāça q̄ cōcibira, ibid.
Los que tienen lucidos interualos, si pecan casandose? ibid.
A los locos, si se han de dar los sacramentos, y quando? vease en sus proprios lugares.

Matrimonio.

Matrimonio, es de derecho natural, 420. 1.
Precepto del matrimonio, es natural, ibid.
Es affirmatiuo, que obliga siempre, pero no por siempre, ibid.
Precepto de matrimonio, no tiene repugnancia con el consejo de virginidad, 420. 2.
A que precepto del Decalogo pertenece el del matrimonio? ibid.
Precepto del matrimonio, si obliga a todos los hombres? 421. 1.
Si los Religiosos en caso de necessidad, estarian obligados a casarse? ibid. 2.
El vso matrimonial, es licito y sancto, y puede ser meritorio de la vida eterna, 422. 1. & 2.
Matrimonio, es verdadero sacramēto de la nueua ley, y esto es cierto segun la fe, ibid.
Aunq̄ el matrimonio es sacramento, sin rastro de simonia se puede lleuar la dote, 423. 1.
El que vsa del matrimonio en pecado mortal, no peca mortalmente, ibid.
Que cosa es en el matrimonio, *Sacramentum tantum res tantū & sacramentū simul?* 423. 2.
Matrimonio, es vn sacramento solo, aunque se recibe en dos subjectos, 424. 1.
Matrimonio, no fue sacramento antes de la ley nueua, ibid.
El sacramento del matrimonio, fue instituydo por Christo; y quando? ibid. & 430. 2.
Matrimonio, da gracia a los que no ponē impedimento, y particular gracia distincta de la q̄ dan los demas sacramentos, ibid. & 431. 1.
La disposicion necessaria para recebir dignamēte el sacramento del matrimonio, es contricion, si precedio pecado mortal, ibidem, & 431.
La confession no es necessaria para recebir este sacramento, pero es buen consejo, ibid.
Para recebir este sacramento dignamente, y cō merito, no es necessario que los que le reciben

ben tengan actual intencion a cosa sobrenatural: basta que pretendan hazer lo que haze la Iglesia 415.1.
El sacramento del matrimonio que se recibio indignamente, quitado el impedimento da gracia, ibid. & 432.1.
Materia y forma del matrimonio, qual sea? ibidem, & 416.
Ministro del sacramento del matrimonio, son los contrahentes, 417.1.
El sacerdote que assiste al sacramento del matrimonio estando en pecado mortal, no peca mortalmente, ibid.
Si los contrahentes en razon de ministros, pecan mortalmente quando contrahen en peca do mortal? 417.2.
En que consiste la razon especifica del sacramento del matrimonio, en razon de sacramento? 418.1.
El sacramento del matrimonio, es el infimo entre los sacramentos de la nueua ley, ibidem.
Tiene vna grande excelencia, que es significar la vnion del Verbo Diuino con la humanidad, y de Christo con la Iglesia, ibid.
Si todo matrimonio entre los fieles tiene razon de sacramento? 418.2. & 419.
Matrimonio celebrado por procurador delante del parrocho y testigos es verdadero contrato de matrimonio, y verdadero sacramento, 419.1.
Quando el matrimonio se contrahe por procuradores, es muy buen consejo ratificarlo despues, en presencia, y delante del Parrocho y testigos, ibid.
Matrimonio celebrado por procuradores, para que sea valido ha de tener algunas condiciones, ibid.
Procuradores que contrahen matrimonio por otros, no es necessario que sean hombre, y muger, ibid.
El que pretende hazer cótrato de matrimonio, y no pretende hazer sacramento, si sera verdadero sacramento? ibid. & 430.
Quando el matrimonio se celebra por procuradores, qual sea la materia y la forma? ibid. 1.
La copula carnal actual, no es de essencia del matrimonio, 432.1.
No es de essencia del matrimonio, que precedá los despossorios, 437.1.
Difiniciones del matrimonio, varias, y diferentes, 443.2.
Matrimonio, formalmente hablando, no se difine bien por el consentimiento, 444.1.
El contrato del matrimonio, formalmente hablando, no es de essencia del matrimonio, ibid.
Matrimonio en razon de contrato, como se difine? ibid.
La difinicion buena, y artificiosa del matrimonio, qual sea? ibid.
Matrimonio, de que manera requiere el consentimiento? vide consentimiento.
Matrimonio clandestino, puedele irritar la Iglesia, 451.1.
Como pudo el Concilio Tridentino irritar, y anular el matrimonio clandestino, que parece que es mudar la materia, y la forma del sacramento? ibid.
Matrimonio clandestino, si ya que no es valido en razon de matrimonio; es valido en razon de despossorios? 452.1.
La presencia del Parrocho necessaria para el matrimonio, es presencia moral, ibid. 2.
Aunque sea violenta, y contra su voluntad, es suficiente para el matrimonio, 453.1.
Aunque el ordinario mande al Parrocho que no case a algunos, si assiste al matrimonio, es valido, ibid.
Lo mismo es del Vicario del Parrocho, ibid.
Quando el sacerdote aunque este presente al matrimonio, ni oye, ni ve lo que se haze, no es valido el matrimonio, 453.2.
Matrimonio, si sera valido, quando el sacerdote con algun ruydo que vuo, estando presente por fuerça, no oyo la declaracion de los consentimientos, o alguna dellas? ibid.
Si el Parrocho a caso, no pensando que le llamauan para casarse, oyo dos que estauan contrayendo matrimonio, valido es el matrimonio, ibid.
Lo mismo es, quando quiera que el Parrocho y testigos aduierten al matrimonio que se celebra, ora esten presentes por fuerça, ora a caso, ibid.
El Parrocho que se ha de hallar presente al matrimonio, ha de ser el proprio, no el ageno, ora sea proprio del varon, ora de la muger, ibid.
Matrimonio celebrado delante del proprio parrocho que aun no es sacerdote, si sera valido? 454.1.
Matrimonio para que sea valido, no es suficiente que este presente el Arçobispo en los Obispados sufraganeos, porque respecto de los tales no es proprio sacerdote, ibid.
El simple sacerdote, o parrocho ageno, ni por su autoridad, ni por Bula de la Cruzada, o otro priuilegio, pueden assistir al matrimonio, de suerte que sea valido, ibid.
Licencia para assistir al matrimonio, de suerte que sea valido, quien puede darla? 454.2.
El que no es sacerdote, ni có licencia, ni sin ella puede assistir al matrimonio, de suerte que sea valido. ibid.
Quando el Ordinario, o Parrocho, da licencia a otro, para assistir al matrimonio, exteriormẽte, pero en lo interior, no quiere darla, no sera valido el matrimonio, ibid.
Quien es proprio parrocho de los peregrinos, y que andan vagando por el mundo? 455.1.
Los que despues de casados delante del parrocho y testigos, hallaron q̃ tenian impedimento dirimente; alcançada la dispensacion, no es necessario celebrar el matrimonio delãte del parrocho, y testigos, ibid. 2.
Matrimonio celebrado sin parrocho y sin testigos, en las Prouincias y lugares donde no esta recebido el Concilio Tridentino, es valido, ibid.

Si sera valido en los lugares destas Prouincias, en los quales esta recebido el Concilio? 456. 1.
En estas Prouincias donde no esta recebido el Concilio, es pecado mortal celebrar el matrimonio sin Parrocho, y sin testigos, ibid.
Matrimonio celebrado clandestinamẽte en los lugares donde no esta admitido el Concilio, por personas de otras partes, en las quales esta admitido, si sera valido? 456. 2.
Matrimonio celebrado sin Parrocho y sin testigos, por los Captiuos Christianos que estan en tierra de Infieles, si sera valido? 457. 1.
Si dos desposados se passan a Dioces agena, sin animo de morar en ella, no pueden ser casados delante del Parrocho de la tal Dioces, sin licencia del proprio Parrocho, bid. 2.
Si el matrimonio celebrado delãte del proprio Parrocho, fuera de su parrochia, o de su Obispado sera valido? ibid.
Si los que tienen heredades y se van a ellas por algun tiempo del año, podran ser casados por el parrocho de las heredades sin licencia del proprio, que queda en la Ciudad? 458. 1.
Si el parrocho, que alcança algun beneficio incompatible assiste al matrimonio de algũ subdito del primer Beneficio, si sera valido el tal matrimonio? ibid.
Matrimonio verdadero es, el que se celebra delante del parrocho, que tiene titulo aparente de beneficio, 458. 2.
Si sera valido, el que se celebra delante del parrocho que tiene coadjutor por falta de ciencia? ibid.
El sacerdote que assiste al matrimonio con licencia, no es necessario que sea expuesto, y basta que la licencia sea general, 459. 1.
La licencia ha de ser expressa, y no basta presumpta y tacita, ibid. 2.
Si por la Bula de la Cruzada, se concede licencia a los sacerdotes expuestos por el Ordinario, para assistir al matrimonio? ibid.
Si al matrimonio que se celebra en el articulo de la muerte, podra estar presente qualquier sacerdote? ibid.
El sacerdote que sin licencia del parrocho, o del ordinario assiste al matrimonio, ipso iure incurre suspension. 460. 1.
Que se entiende en nombre de Ordinario, que puede dar licencia para assistir al matrimonio? ibid.
Los testigos que han de assistir al matrimonio, han de ser dos, o tres, 460. 2.
De qualquier manera que assistan los testigos al matrimonio, si aduierten y ven lo que se haze, es valido, ibid.
Los testigos, han de tener vso de razon, ibidem.
Los testigos que han de assistir al matrimonio, no es necessario que tengan las calidades que son necessarias en las causas criminales conforme a derecho, 461. 1.
Matrimonio hecho delante del parrocho y testigos con vna condicion licita, si es necessario que cumplida la condicion, se declare el consentimiento delante del parrocho y testigos, para que sea valido? ibid.
Denunciaciones es necessario que precedan en la Iglesia al matrimonio, so pena de pecado mortal, ibid. 2.
Dexar las denunciaciones, alguna vez sera licito, ibid. & 461. 2.
Los Obispos pueden dispensar en estas denunciaciones, y los que se entienden en nombre de ordinario, ibid.
Si el parrocho por su parecer, auiendo causa razonable, puede reduzir las denunciaciones a menor numero? 463. 1.
Las denunciaciones se deuen hazer, en ambas las Parrochias de los contrahentes, ibid. 2.
El que sabe algun impedimento, aunque sea en secreto que no lo puede prouar, esta obligado a dezirlo, ibid.
El impedimento, que solamente se sabe en confession, no es licito manifestarle, 464. 1.
Matrimonio, si basta para que sea impedido vn solo testigo fidedigno, que manifieste algun impedimento? ibid.
Matrimonio se impide, por sola la fama de que ay impedimento, 464. 1.
El que oye el impedimento a personas fidedignas esta obligado a manifestarle, ibid.
Matrimonio celebrado delante del parrocho y testigos, pero sin denunciaciones; si se llama clandestino, quando se dexaron sin causa, para efecto de incurrir las penas de las leyes Ciuiles? ibid.
Consumar el matrimonio celebrado delante de parrocho y testigos, pero dexando las denunciaciones sin causa razonable, si es pecado mortal? 465. 1.
Consumar el matrimonio celebrado legitimamente, antes de las bendiciones nupciales, si es pecado mortal? ibid.
Los que contrahen matrimonio clandestinamẽte, como han de ser castigados? 465. 2.
Los que se casaron clandestinamente, y consumaron el matrimonio, no quedan inhabiles para casarse, 466. 1.
Que pena tienen los sacerdotes que se hallan presentes a matrimonios clandestinos? ibidem.
Matrimonio hecho con consentimiento forçado y por miedo, si es valido? vide Miedo.
Matrimonio tiene tres bienes, 472. 2.
Si pertenece a la fidelidad del matrimonio, no solo pagar el debito, pero tambien no tener copula carnal con otro? 473. 1.
Qual destas dos cosas es mas principal en la fidelidad deuida al matrimonio? ibid.
Para recebir digna y fructuosamente el matrimonio, es necessaria recta fe, y pia intencion a los bienes del matrimonio, por lo menos virtual, 471. 1.
Matrimonio verdadero es, aunque el que se casa no busque sino deleytes y riquezas, y muger, ibid.

Matrimonio, no es verdadero, quando el que se casa pretende fin contrario al mismo matrimonio, 471.1.
El que principalmente pretende algun fin impertinente para el matrimonio, guardando el recto orden y vso, no peca mortalmente, 472.1.
Quando el fin de los cõtrahentes es pecado mortal, pecan mortalmente contrayendo matrimonio, ibid 2.
Los que se casan con fin contrario al matrimonio, pecan mortalmente, ibid.
Matrimonio para ser valido, estando en derecho natural, solamente requiere que los contrahentes tengan vso de razon, 525.2.
Estando en derecho positiuo, para que el matrimonio sea valido, es necessario que el varon sea de catorze años, y la muger de doze, ibidem.
Quando se anticipa la razon antes deste tiempo, si sera el matrimonio valido estando en derecho positiuo? ibid.
Matrimonio, puedese celebrar segunda vez muerta la primera muger, y tercera, y quarta, &c. 548.1.
El segundo matrimonio es verdadero sacramento, y lo mismo es de los demas, ibid.
Matrimonio, quando se celebra la primera vez, requiere bendiciones nupciales, ibid.
Bendiciones nupciales, quãdo se han de dexar? vide bendiciones.
Matrimonio, principalmente el consumado, es indissoluble de su naturaleza, 659.2.
Dezir que el matrimonio consumado, de su naturaleza es dissoluble, es error, ibid.
Matrimonio entre los fieles baptizados, por fuerça y virtud de la ley de gracia, tiene mayor indissolubilidad, y en que consiste esta mayor indissolubilidad? 560.1.
El Papa no puede dispensar en el matrimonio rato, y consumado, y lo contrario es error en la fe, ibid.
Si podra dispensar en el rato, y no consumado? ibid
El matrimonio se deshaze quanto al vinculo, quando muere vno de los casados, 560.2.

Miedo.

MAtrimonio que se haze por miedo graue, q̃ cae en varon constante, si el miedo procede de causa natural, no es irrito, 467.1.
Si el miedo procede de causa libre que justamẽte causa el tal miedo, valido es el matrimonio, ibid.
Miedo causado del que tiene legitimo poder, aunque le cause para que consienta en el matrimonio alguno de los contrahentes, no haze inualido el matrimonio, ibid.
Quando los parientes de vna donzella cogen alguno con ella, y le ponen miedo de que le acusaran a la justicia, si el matrimonio contrahido sin auer otra fuerça mas que esta, es valido? 467.2,
Miedo graue, que cae en varon constante causado de causa libre injustamente, si con el tal miedo no se pretende que alguno consienta en el matrimonio, no le anula, ibid.
Miedo graue, que cae en varon constante, quando el miedo es causado injustamẽte a fin de q̃ alguno consienta en el matrimonio, irrita y anula el tal matrimonio, ibid.
Que es la razon porque los demas contratos hechos con este miedo no son irritos, y lo es el matrimonio? 468.1.
El tal matrimonio, si sera valido quando se confirmo con juramento, o alomenos en razon de desposorios de futuro? ibid.
Miedo graue, que cae en varon constante, si anula los desposorios? ibid.
En el caso que irrita el derecho el matrimonio hecho por miedo, si es pecado mortal pronunciar aquellas palabras: Yo te recibo por mi muger? 468.2.
Si en el mismo caso, pecara el que consumare el matrimonio forçandole a que le consume? 469.1.
El matrimonio hecho por miedo delãte del Parrocho y testigos, para que despues sea valido, es necessario que se haga delante del Parrocho y testigos, ibid.

Missa.

MIssa del mal sacerdote, en razon de sacramento, no vale menos que la del bueno, 71.1.
Missa del sacerdote herege, scismatico, degradado, o descomulgado, aprouecha a aquellos por quien se ofrece, ibid.
Oyr missa de los tales, no es licito, 71.2.
Si las oraciones que dize en la missa el sacerdote herege, scismatico, o degradado, aprouechan a aquellos por quien se dizen? ibid.
Missa, quando esta obligado el sacerdote a dezirla? ibid.
Si el sacerdote que nunca dize missa, peca mortalmente? 71.1.
El que por euitar el escandalo, o por peligro de vida, o infamia, dize missa estando descomulgado, no incurre irregularidad, 81.1.
Missa es verdadero, y proprio sacrificio, instituydo por Christo, y muy grato a Dios, 91.2.
Missa, no es otro sacrificio distincto del q̃ Christo ofrecio en la Cruz, 92.1.
Aunque es el mismo sacrificio quanto a la substancia, no es el mismo quanto al modo, ibidem.
El sacrificio de la missa, es de infinito valor, ibidem.
La obra de sacrificar, segun que procede de la Iglesia, y del ministro, es finita y limitada, ibidem.
El valor essencial del sacrificio de la missa, no depende de la deuocion de los que la ofrecẽ, 92.1.
El valor del sacrificio de la Missa, crece accidentalmente por la deuocion de los que le ofrecẽ,

cen,ibid.
Tambien crece accidentalmente, por la interceſsion de los Sanctos, cuyo fauor ſe pide en la miſſa,en las oraciones publicas, y ceremonias,ibid.
Miſſa ſolemne y publica, de ſuyo es mas prouechoſa,que la particular,ibid.
Miſſa de requiẽ,es mas vtil a los difunctos, que otra, ibid.
Miſſa que ſe dize de ſalud,es mas vtil a los enfermos,que otra, ibid.
Miſſa del mal ſacerdote, no es de tanto valor accidental,como la del bueno,93. 1.
El ſacrificio de la miſſa, no ſolo es ſacrificio de alabança,ſino que tambien es propiciatorio, y perdonador de pecados, ibid.
Por la virtud del ſacrificio de la miſſa,no ſe perdona immediatamente el pecado mortal, ibid.
El ſacrificio de la miſſa,aprouecha mucho para ſalir del pecado, 93. 2.
El ſacrificio de la miſſa, quita la pena temporal, ibid.
El ſacrificio de la miſſa, conſerua y augmenta la gracia,por via de impetracion,ibid.
El ſacrificio de la miſſa, es bien que ſe ofrezca por los fieles que eſtan en pecado mortal, y no eſtan deſcomulgados,ibid.
El ſacrificio de la miſſa, no aprouecha a los que eſtan en pecado mortal a manera de ſatisfaction, por las penas deuidas a ſus pecados, 94. 1.
Si podra el ſacerdote ofrecer la miſſa por el pecador, quanto al efecto de la ſatisfaction, para quando ſalga de pecado mortal? ibidem.
El ſacrificio de la miſſa, quanto es de ſu parte, puede ſer a todos prouechoſo por via de impetracion, aunque ſean deſcomulgados, ibidem.
No es licito al ſacerdote, en quanto es perſona publica, y miniſtro de la Igleſia, ofrecer eſte ſacrificio por los deſcomulgados,y hereges,94. 2.
Pero podrale ofrecer por ellos, como perſona particular:y como ſe deue hazer eſto,95. 1.
El ſacrificio de la miſſa,ſe puede ofrecer por los Catechumenos fieles,ibid. 2.
A los que murieron en pecado mortal, no les aprouecha la miſſa,96. 1.
El ſacrificio de la miſſa,en alguna manera aprouecha a los que eſtan en el Cielo,ibid.
A los difunctos del purgatorio, aprouecha mucho,ibid.
El ſacrificio de la miſſa, ſi ofrecido por muchos aprouecha a cada vno dellos, como ſi fuera por el ſolo?96 2.
Capellania puede inſtituyrſe, para dezir Miſſa por la conuerſion de los Infieles. Y como 95. 2.
De muchas maneras, puede vno eſtar obligado a dezir miſſa,96 2.
Quando eſtara obligado de juſticia a dezir miſſa,o miſſas el ſacerdote,por auerlo aſsi prometido, ibid.
En que ſe encargo de las miſſas, que otro eſtaua obligado a dezir por voto, deue dezirlas, 97. 1.
Los beneficios ſimples,quando obligan a dezir miſſa? 97 2.
Parrocho, ſi por razon del beneficio eſta obligado a dezir cada dia miſſa por ſus ouejas? ibidem.
Si eſta obligado a dezir cada dia miſſa, para que la oya el pueblo?98. 1.
Supueſto que el Parrocho eſta obligado a dezir miſſa algunos dias por ſu pueblo; ſi podra aquellos dias lleuar pitança de ſus feligreſes? ibid. 2.
Dezir miſſa por el eſtipẽdio, demanera que aya algun genero de contrato, no es ſimonia, 99. 1.
Eſtipendio juſto de las miſſas,qual ſea? vide eſtipendio.
Diſminuyr el numero de las miſſas, puede el Obiſpo en las Capellanias de ſu Obiſpado, 99. 1.
El capellan que por eſtar enfermo no puede dezir las miſſas,eſta obligado a mandarlas dezir a ſu coſta,ſopena de pecado mortal, 105. 1.
Los que tienen miſſas atraſadas por dezir cõ notable deſcuydo,pecan mortalmente. 106. 1.
El capellan que no tiene por quien dezir miſſa, ſi podra anticipar las de ſu capellania? ibidem, 2.
El que dize miſſas por la intencion de vno,que ſabe que deſpues ſe las ha de encomendar, ſi podra lleuar el eſtipendio? 107. 1.
Quando el Prelado manda a los ſubditos dezir miſſa por determinada intencion, eſtan obligados a dezirla,no ſolo por obediencia, ſino tambien de juſticia, 107. 2.
Si podran los Prelados irritar la intencion de ſus ſubditos,para dezir miſſa? ibid.
Eſtando en derecho Diuino, no eſta mandado, ni prohibido a los ſacerdotes, el dezir cada dia miſſa, 108. 1.
Eſto miſmo ſe ha de dezir de las Igleſias, ibidem, 1.
Miſſa ſe deue dezir cada dia, en todas las Igleſias,ibid.
Los que rigen las Igleſias,eſtan obligados a procurarſe diga cada dia miſſa,ibid.
Si ſera pecado mortal,no poner en eſto diligencia?ibid.
En las Igleſias Parrochiales, donde ay ſuficiente numero de ſacerdotes, ſi ay obligacion de dezir cada dia vna miſſa por vinos, y otra por difunctos?ibid.
Los ſacerdotes todos,y cada vno en particula, no eſtan obligados a dezir miſſa cada dia por derecho Diuino, ni por derecho Eccleſiaſtico, 109. 1.
Dezir cada dia miſſa,ſi es coſa loable? ibid.
Dezir miſſa el Viernes Sancto, es pecado mortal,ibid.
Dezir miſſa el Sabado Sancto,ſi es licito?ibid.
Si para dezir miſſa particular el Sabado Sancto, es neceſſaria licencia del Prelado? Y que miſſa ſe ha de dezir? 110. 1.

El Iueues Sancto, licito es dezir miſſas particulares, ibid. 2.
Dezir miſſa mas que vna vez al dia, no es licito de derecho ordinario, ibid.
Dezir tres miſſas el dia de Nauidad, es conforme a derecho, ibid.
Dezir tres miſſas el dia de las animas, pueden por priuilegio los frayles Predicadores en el Reyno de Valencia, 111. 1.
Dezir mas que vna miſſa en vn dia, ſi podra el ſacerdote en algun caſo? ibid. & 112.
Si la licencia de dezir dos o tres miſſas en diuerſas parrochias, ſe puede eſtender a los dias q̃ no ſon de fieſta? ibid. 2.
El ſacerdote que tiene muchas Parrochias, ſi ha de poner en todas el Sacramento el Iueues Sãcto? y como lo ha de conſumir el Viernes Sancto? ibid.
Miſſa, no ſe puede dezir haſta que comiença a amanecer, 113. 2.
En algunas Religiones, pueden por priuilegio dezir miſſa, vna hora o dos antes que amanezca, ibid.
Si por alguna cauſa juſta, o neceſsidad, ſe puede dezir miſſa antes que amanezca, ſin priuilegio? ibid.
Quien puede diſpenſar, para dezir miſſa antes q̃ amanezca? 114. 1.
El dia de Nauidad deſpues de media noche, a qualquiera hora ſe puede dezir la primera miſſa, ibid.
Si ſera licito dezir las otras dos miſſas, antes de amanecer? ibid.
El dia de Nauidad, no ay obligacion de dezir todas tres miſſas, 115. 1.
El dia de la Reſurreccion, ſolia dezirſe miſſa de noche, pero ya no es licito, ibid.
Deſde medio dia adelante, no ſe puede començar a dezir miſſa, ibid.
Dezir miſſa deſpues de medio dia ſin priuilegio, es pecado mortal, ibid.
En que caſos ſe podra ſin priuilegio dezir miſſa, deſpues de medio dia? ibid.
Quien puede diſpenſar, para dezir miſſa deſpues de medio dia? 115. 2.
Dezir miſſa fuera de la Igleſia, o lugar ſagrado, diputado para eſte miniſterio, es pecado mortal, 116. 1.
En que caſos ſe eſcuſara de pecado mortal, el q̃ celebrare fuera de los lugares ſagrados? ibid. & 117.
Los que celebran fuera de los lugares ſagrados, ſi incurren alguna cenſura? 116. 2.
Que pena incurren, los que celebran en lugar prohibido por la Igleſia? ibid.
Si el Obiſpo, eſtando en derecho comun, puede dar licencia a vn ſacerdote ſubdito ſuyo, para que diga miſſa en el lugar que eſcogiere, aunque ſea en ageno Obiſpado? 117. 1.
Si el Obiſpo, deſpues del Concilio de Trento, puede dar licencia para dezir miſſa fuera de la Igleſia? 117. 2.
En caſo de neceſsidad, ſi ſe puede dezir miſſa fuera de la Igleſia, ſin licencia del Obiſpo? 118. 1. & 119. 2.
En caſo de neceſsidad, puede el Obiſpo dar licẽcia, para que ſe diga miſſa en vna caſa particular, 118. 2.
Si los priuilegios de los Religioſos para dezir miſſa fuera de la Igleſia, eſtan reuocados por el Concilio Tridentino? ibid.
En el mar, o en rio, no ſe puede dezir miſſa, 119. 2.
Dezir miſſa en Igleſias violadas, antes que ſe purifiquen, es de ſuyo pecado mortal, 120. 1.
Con licencia del Obiſpo, ſe puede dezir miſſa en Igleſia violada, ibid.
El que dize miſſa en lugar entredicho, incurre irregularidad; pero no el que la dize en Igleſia violada, 120. 2.
Que ſe ha de hazer, quando acontece violarſe la Igleſia eſtando diziendo miſſa? ibid.
Miſſa, vaſe de dezir en altar con ciertas qualidades; y dezirla ſin el, es pecado mortal, 127. & 128.
Dezir miſſa ſin corporales, es de ſuyo pecado mortal, 130. 1.
Dezir miſſa ſin palia que ſe pone debaxo de los corporales, ſino ay menoſprecio, ni eſcandalo, no es pecado mortal, ibid.
Dezir miſſa con ſolos los corporales, ſin lienço ninguno ſobre el altar, no auiendo cauſa para ello; es muy graue pecado, ibid.
Miſſa, ſi ſe puede dezir ſin hijuela? y de que materia ha de ſer? ibid.
Dezir miſſa ſin vela encendida, es pecado mortal, 130. 2.
Miſſa, ſi ſe puede dezir con luz de azeyte, o con vela de ſeuo? ibid.
Si puede dezirſe ſin Miſſal? ibid.
Dezir miſſa con los ornamentos muy ſuzios, es de ſu naturaleza pecado mortal, 131. 1.
Dezir miſſa ſin Caliz y Patena, es pecado mortal, ibid.
El que dize miſſa con Caliz no conſagrado, manda el derecho que ſea depueſto, 132. 1.
Dezir miſſa ſin veſtiduras ſagradas, o ſin alguna de ellas, es pecado mortal, 134. 2.
El que dize miſſa ſin veſtiduras ſagradas, no incurre ipſo facto deſcomunion, ibid.
Dezir miſſa con veſtiduras no benditas, es pecado mortal, ibid.
El precepto de dezir miſſa con veſtiduras ſagradas, ſi obliga con peligro de muerte? ibidem.
Dezir miſſa ſin alguna de las veſtiduras ſagradas en caſo de neceſsidad, ſi ſera pecado mortal? 135. 1.
Miſſa deue dezir el ſacerdote, calçados los pies: y lo contrario es pecado mortal, ibidem, 2.
Dezir miſſa cubierta la cabeça, no es licito, ibidem.
Que veſtiduras ha de lleuar el ſacerdote, para ponerſe las veſtiduras ſagradas? 136. 1.
El que dize miſſa en pecado mortal, quantos ſacrilegios comete, 140. & 141.

El

El Sacerdote, que acabando de dezir missa en pecado mortal, da la comunion, comete nueuo sacrilegio. Y si son muchos sacrilegios dar assi la comunion a muchas personas? 141.1.
Si es nueua razon de sacrilegio en el sacerdote, dezir la Epistola y el Euangelio en pecado mortal? ibid.2.
Que intencion ha de lleuar el sacerdote, para dezir missa? ibid.
Al sacerdote que dize missa no estando ayuno, manda el derecho que le descomuiguen, o le depongan; mas no incurre luego la tal pena, 141.1.
Que disposicion corporal, se requiere para dezir missa? ibid.
Que enfermedades son impedimento para dezir missa? ibid.
Missa se ha de dezir, lauadas las manos, ibid.
El auer rezado Maytines, no es preparacion necessaria para dezir missa, en el sacerdote particular, ibid.
En las Iglesias donde se dize el oficio Diuino; dezir missa antes de maytines y prima sin causa razonable, es pecado mortal, 143.1.
El sacerdote esta obligado a guardar el rito de la missa, como esta en el Missal, 143.1.
Consagrar sin ceremonia ninguna, es pecado mortal grauissimo, ibid.
Dexar de proposito alguna parte notable de la missa, es pecado mortal, 144.1.
Si es pecado mortal, dexar qualquiera parte del Canon? ibid.
El que por oluido passo sin dezir alguna parte de la missa; si despues quando se le acuerde, esta obligado a boluerla a dezir? ibid.
El que dize missa con ministros, no esta obligado a dezir por si la Epistola, y Euangelio, ibidem.
Añadir nueuas palabras, o oraciones en la missa; quando es pecado mortal? 144.2.
Dezir missa de Sancto, quando la del dia es de feria, si es pecado mortal? ibid.
Dexar la missa començada sin vrgentissima causa, es pecado mortal, y el que lo haze queda suspenso, 145.1.
Que causas sean justas, para dexar la missa, començada? ibidem.
Començar de nueuo la missa, quãdo ya yua adelante, porque la oygan entera algunas personas, si es pecado mortal? ibid.
Añadir o quitar ceremonias en la missa, quando es pecado mortal? 146.1.
No suplir defectos que se cometen en la materia, o forma en la missa, es pecado mortal, ibidem, 2.
Si en algun caso despues de consagrada la Hostia no se hallasse vino, que se ha de hazer? 147.1.
Como se ha de suplir el defecto que se cometio en la missa; si el sacerdote al tomar el Caliz, echa de ver que era agua? ibidem 1.
Quando el defecto acontece de parte del pan, que se ha de hazer? 149.1.
Si el sacerdote al consumir las especies de vino, duda si era vino; que deue hazer? 149.2.
Como se han de suplir los defectos de parte de la forma? 150.1.
Despues de consagradas las especies, si ay algun impedimento para recebirlas, que se ha de hazer? 151.1.
Si antes de consagrar, se teme algun peligro de enemigos, no deue el sacerdote consagrar, 152.1.
Si despues de auer consagrado vienen enemigos, y se teme irreuerencia del sacramento, q̃ se ha de hazer? ibid.
Quando acontece algun milagro en las especies consagradas, que se ha de hazer? ibid.
Quando las especies de vino se derraman, o se pierde la hostia consagrada, que se ha de hazer? 152.2.
Si ay alguna pena, para aquellos por cuya negligencia acontesen estos defectos? 153.1.
Quando el mismo sacerdote no puede suplir el defecto substancial en la missa, halo de suplir otro, ibid. 1.
De que manera ha de suplir los defectos, el segundo sacerdote? ibid.
Sino ay sacerdote en ayunas que supla los defectos que dexo otro, que se ha de hazer; o si esta en pecado mortal? 154.1.
El sacerdote que se halla presente, si esta obligado a suplir los defectos que dexa el otro? ibidem.
Quando no se halla sacerdote que supla los defectos, si podra algun seglar por la reuerencia del sacramento recebir las especies? 154.2.
Defectos accidentales en la missa, si se han de suplir? 155.1.
Recebir toda la hostia entera, no es necessario, y assi podra el sacerdote dexar alguna parte para comulgar a alguien, 155.2.
El sacerdote ha de dezir missa con vn ministro que le ayude, y desto ay precepto Ecclesiastico, 156.1.
Este ministro, no puede ser muger, ibid.
Dezir missa sin ayudador, si es licito en algun caso? 156.2.
En caso que no aya quien ayude sino muger, mejor es dezir missa sin ayudador, ibidem.
El ayudador de la missa, a que esta obligado? 157.1.
El que ayuda a dezir missa al sacerdote que esta en pecado mortal, si peca mortalmente? ibidem.
Missa solemne, si es necessario que se diga con muchos ministros? 157.2.
Precepto Ecclesiastico de oyr missa, obliga a todos los fieles a pecado mortal, 158.1.
Si quebrantar este precepto, podra ser alguna vez pecado vental, o ningun pecado? ibid.
Precepto de oyr missa, obliga a oyrla entera, 158.2.
Los ministros q̃ siruen a la missa, aunque vayan y vẽgã a la sacristia, a traher cosas necessarias para la missa, cũplen con este precepto, 159.1.
Dexar de oyr alguna parte de la Missa, quando llegara a ser pecado mortal? 160.1.

El que oye la mitad de vna missa, y la mitad de otra, si cumple con el precepto? ibid. 2.
Si se cumple con el precepto, oyendo juntamẽte dos medias missas? 161. 1.
Precepto de oyr missa, solamente, obliga a oyr vna missa, aunque sea dia de Nauidad, ibid.
El que deue oyr missa el dia de fiesta por muchos titulos, si cumple con vna missa? ibid.
Que assistencia se requiere, para cumplir con el precepto de oyr missa; y que intencion? 161. 2. & 161. 1.
El que oyo missa, no pretendiendo cumplir con el precepto; si estara despues obligado a oyr otra missa? ibid.
Intencion virtual, basta para cumplir con el precepto de oyr missa, ibid.
El que oyo missa por su deuocion, no entendiẽdo que era dia de fiesta; si despues que lo supa, estara obligado a oyr otra missa? 161. 2.
Que atencion es necessaria, para cumplir con el precepto de oyr missa? 163. 1.
Tres maneras de atencion, ibid.
El que de tal manera se arrebata en Dios, que no oye cosa ninguna de la missa, si cumple cõ el precepto? 163. 2.
El que oyendo missa, se ocupa en cosas contrarias a la atencion, por alguna parte notable de la missa, peca mortalmente, ibid.
El que mientras la missa, reza por obligacion el Oficio Diuino, si cumple con ambas obligaciones? 164. 1.
Precepto de oyr missa, obliga a todos los Fieles que tienen vso de razon, ibid. 1.
Religiosos, y Clerigos, si estan obligados a oyr mas frequentemente missa, que los seglares? ibid.
Precepto de oyr missa, que dias obliga? 165. 1.
El que no oyo missa el dia de obligaciõ, no esta obligado a oyrla otro dia, ibid. 2.
Qual sea causa legitima, para escusar a los fieles del precepto de oyr missa? ibid.
El que esta descomulgado, si es negligente en buscar la absolucion; si se le imputara a pecado el no oyr missa? 166. 1.
El que tiene priuilegio para oyr missa en tiempo de entredicho, si esta obligado a oyrla? ibidem 1.
El que no puede salir de casa a oyr missa por algun impedimento; si teniendo en casa oratorio, estara obligado a hazerla dezir? 167. 1.
Los que nauegan, si estan obligados a oyr missa los dias que son de precepto? 167. 2.
El que no puede oyr missa sin quiebra de algun bien de mediana estimacion, o sin gran trabajo, no esta obligado a oyrla, ibid.
El que por yr a oyr missa, teme alguna grande infamia, no esta obligado a oyrla, 168. 1.
El caminante que teme ladrones, si se aparta de la compañia, no esta obligado a apartarse para oyr missa, ibid.
El que para oyr missa, ha de yr apie legua y media, o dos leguas, o con mucha descomodidad; se escusa de la obligacion de oyr missa, 168. 2.
El que sirue algun enfermo, quãdo se escusa de la obligacion de oyr missa? 169. 1.
Por euitar algun pecado, en alguna persona que esta muy apassionada, podra vna muger no salir de casa para oyr missa; aunque no esta obligada a hazerlo, ibid. 1.
El que teme probablemẽte, que por yr a la Iglesia ha de auer alguna riña, se escusa del precepto de oyr missa, ibid.
La muger casada, se puede escusar de oyr missa, por euitar alguna grande pesadumbre cõ su marido, ibid.
Los soldados que guardan alguna fortaleza, quando sin peligro no pueden faltar a su oficio, se escusan de oyr missa, ibid.
Los pastores, que no pueden dexar en su lugar otro que guarde el ganado, se escusan de la obligacion de oyr missa, ibid.
Los correos, y los que trahen mercadurias, si por pararse a oyr missa han de padecer algun graue daño, se escusan de oyrla, ibid.
Las amas, o madres de los niños, quando no los pueden dexar solos, ni es bien lleuarlos a la Iglesia, se escusan de oyr missa, 169. 2.
Quando se escusan los criados de oyr missa, si sus amos los ocupan? ibid. & 170.
Quando amenazan a vno con la muerte si va a oyr missa, si esto no se haze en desprecio de la religiõ Christiana, no esta obligado a oyrla, 170. 1.
El criado que muy ordinariamente le ocupa su amo, de suerte que no pueda oyr missa, esta obligado a buscar otra comodidad, ibid.
Las mugeres paridas, aunque esten conualeciẽtes, se escusan de oyr missa por la costumbre que ay en esto, ibid.
Por la costũbre, se escusan tambien las viudas, algunos dias despues de la muerte de los maridos, ibid.
Si las donzellas nobles que son ya grandes, por el recogimiento podran dexar de oyr missa, y sus madres por guardarlas? 170. 2.
Por oyr sermon, o por confessarse, nadie se escusa de oyr missa los dias de obligacion, 171. 1.
Quando no ay mas de vn Sacerdote, y este esta descomulgado publicamente, no ay obligacion de oyr missa, ibid.
Si se ha de dezir lo mismo, quando el sacerdote esta publicamente amancebado? ibid.
El que se escusa de la obligacion de oyr missa, no tiene obligacion ninguna de rezar, o hazer otra cosa en su lugar, 171. 2.
Para los que passan el precepto de oyr missa, no ay pena ninguna en derecho, ibid.

Obispo.

OBispo, es ministro del sacramento de la Orden, 382. 1.
Los Obispos hereges, scismaticos, y descomulgados, pueden ordenar, aunque peccan grauissimamente ordenando, 382. 2.
Obispo, aunque reciba precio por dar las ordenes, y sea simoniaco, da verdaderas ordenes, si tiene legitima intencion, ibid. 2.

Que

Que intencion ha de tener el Obiſpo, para miniſtrar deuidamente las ordenes, ibid.
Obiſpo, para miniſtrar dignamente las ordenes, ha de eſtar en gracia de Dios, 383. 2.
Obiſpo que eſta en pecado mortal, ſi es neceſſario que ſe confieſſe para miniſtrar las ordenes? ibid.
Obiſpo, que eſtando en pecado mortal cõſagra a otro, peca mortalmente, ibid.
Obiſpo, que eſtando en pecado mortal ordena de primera corona, ſi peca mortalmẽte? ibid.
Obiſpo deſcomulgado, o ſuſpenſo del oficio de ordenar, peca mortalmente ordenando, ibid.
Obiſpo, que ordena al que no es ſubdito ſuyo, ſin licencia del Obiſpo proprio, peca mortalmẽte, y queda ſuſpẽſo de miniſtrar ordenes por vn año entero, 384. 1.
Obiſpo, puede ordenar a ſu criado, aunque no ſea ſu ſubdito, ſi le ha ſeruido en caſa tres años, y le da algun beneficio, ibid.
Obiſpo, eſta obligado a dar ordenes por ſi meſmo, ſino es que eſte enfermo, 384. 2.
Obiſpo quando ordena, eſta obligado a guardar los derechos, y en particular los del Concilio de Trento, ibid.
Obiſpo que haze ordenes menores en pecado mortal, peca mortalmente, 12. 1.
Obiſpo que ordena de orden ſacro al que no tiene vſo de razon, peca mortalmente, 386. 1.
Si a vn niño conſagraſſen de obiſpo antes de tener vſo de razon, ſi quedaria conſagrado? ibidem.
Obiſpo que ordena al que no eſta confirmado, peca venialmente, 387. 2.
Obiſpo, ninguno puede ſerlo ſin ſer ſacerdote, 388. 2.
Obiſpo, que ſolamente tiene el ſacerdotio, y no las demas ordenes, ſi podra ordenar de las ordenes que no tiene? ibid.
Obiſpo no confirmado, puede confirmar, 389. 1.
Obiſpo, y Ordinario, ſi es lo meſmo? 150. & 157.
Si la dignidad Epiſcopal, tiene razon de ſacramento? 376. 2.

Orden.

ORden, es verdadero ſacramento, 375. 1.
Orden ſacerdotal, es ſacramento, ibid.
Orden de Diacono y ſubdiacono, ſon ſacramentos, ibid.
Ordenes menores, ſi tienen razon de ſacramento? 375. 2.
Si la corona y primera tonſura, es ſacramento? 376. 1.
Si la dignidad Epiſcopal, tiene razon de orden, y verdadero ſacramento, ibid. 2.
Orden, como es vn ſacramento, auiendo ſiete ordenes que ſon ſacramentos? 377. 1.
El ſacramento de la Orden, fue inſtituydo por Chriſto, ibid.
Orden, como ſe difine? 377. 2.
Forma del ſacramento de la Orden, qual es? ibidem.
Forma deſte ſacramento, ſi es neceſſario que ſe diga por imperatiuo? ibid.
Si es neceſſario en la forma, dezir, *In nomine Patris, &c.* 378 1.
En eſte ſacramento ay muchas formas ordenadas a vna, como muchos ſacramentos ordenados a vno, ibid.
Materia del ſacramento de la orden, qual es? 378. 2.
Materia, ſi es neceſſario para quedar ordenado que la toque el que ſe ordena? 379. 1.
Materia, ſi es neceſſario tocarla con ambas manos, y quãto a todo lo que ſe encierra en ella? 380. 1.
Si en el caliz que entrega el Obiſpo a los que ſe ordenan, no vuieſſe verdadera materia, ſi quedarian ordenados? ibid.
Materias diuerſas, ay en el ſacramento de la orden. 380. 2.
Materia y forma, han de eſtar juntas moralmente en el ſacramento de la orden, ibid.
Materia, y forma del ſacerdocio, qual es? y qual la materia y forma del Diacono? ibid.
Materia y forma del Subdiaconato, y de las quatro ordenes menores, qual es? 381. 1. & 2.
El ſacramento de la orden, da gracia que ſanctifica el alma, ibid.
Imprime Character, ibid.
Miniſtro deſte ſacramento, es ſolo el Obiſpo, 381. 1.
No puede el Papa conceder priuilegio a Sacerdote ninguno, para ordenar de orden ſacro, ibid. 2.
Los Obiſpos hereges, ſciſmaticos, y deſcomulgados, ſi tienen legitima intencion, realmente ordenan, pero pecan grauiſsimamente, ibiden.
El Obiſpo ſimoniaco, que recibe precio por dar las ordenes, teniendo legitima intencion, da verdaderas ordenes, ibid.
Como deue el Obiſpo adminiſtrar las ordenes? vide, Obiſpo.
Ordenes no puede recebirlas ſino es varon, 385. 1.
Si los niños pueden ſer ordenados, antes que tẽgan vſo de razon? ibid.
Si algun niño antes de tener vſo de razon fueſſe ordenado de orden ſacro, no eſtara obligado a guardar el voto de caſtidad, 386. 1.
Los locos, que nunca tienen vſo de razon, ſi los ordenã quedan ordenados? pero ordenarlos es grauiſsimo ſacrilegio, ibid. 2.
Si ſe requiere conſentimiento en el adulto, para recebir el ſacramento de la orden? ibid.
El que no eſta baptizado, no es capaz del ſacramento de la orden, 387. 1.
El que no eſta confirmado, es capaz del ſacramẽto de la orden, ibid.
Si es pecado mortal, ordenarſe el que no eſta cõfirmado, o ordenarle? ibid.
Los ſacramentos de la orden, no preſuponẽ neceſſariamente de neceſsidad de ſacramento la primera corona, 387. 2.
Ordenarſe primero de las demas ordenes que de corona, es pecado mortal, ibid.
Orden ſuperior, no preſupone neceſſariamente,

de neceſsidad de ſacramento, la orden infe-rior,388.1.
Ordenarſe primero de las ordenes ſuperiores, que de las inferiores,es pecado mortal,ibid.
Ninguno puede ſer Obiſpo,ſin ſer ſacerdote,ibi dem.
El Obiſpo que no tiene las demas ordenes, ſino ſolo el ſacerdocio,no puede ordenar ſino ſo-lo a ſacerdotes, 388. 2.
El que ſe ordena por ſalto,ſi incurre alguna pe-na? y quien puede diſpenſar en ella, 389. 1.
El que ſe ordena ſin eſtar baptizado, o ſin eſtar confirmado,ſi incurre irregularidad? ibid.2.
Precepto ay,que los ſieruos y eſclauos no ſe or-denen:pero la ſeruidumbre no quita la ſubſtã tia del ſacramento, ibid.
Si el ſieruo ſe ordeno, ſabiendolo ſu ſeñor y no lo contradiziendo,queda luego libre, 390.1.
Si el Obiſpo ordeno a vn ſieruo,ſabiendo que lo era,y ſin que lo ſupieſſe ſu ſeñor; eſta obliga-do a pagar el ſieruo a ſu ſeñor, y darle el pre-cio doblado, para que el ſieruo quede libre, ibidem.
Si el ſieruo ſe ordeno ſin ſaberlo el Obiſpo, y ſin ſaberlo ſu ſeñor:ſi tiene con que ſe redimir, halo de hazer;y ſino,no queda libre,ibid.
El ſieruo que ſe ordeno, eſperando conſeguir li bertad por eſte camino,ha de ſer depueſto,ibi dem.
El que eſta ordenado, no es licito hazerſe ſier-uo,ſino es por alguna inſigne piedad,y limoſ na,ibid.
Ordenarſe los que tienen grandes deudas, y or-denarlos,es pecado mortal,ibid.
Ser legitimo,aunque no es de neceſsidad del ſa-cramẽto de la orden,es de neceſsidad de pre-cepto,390. 2.
Si illegitimos ſe ordenan,ſi quedan ſuſpenſos;y quien puede diſpenſar en eſta ſuſpenſion? ibi-dem.
El que tiene algun defecto corporal, no es apto para ſer ordenado,391. 1.
Ordenarſe no pueden, los que cometieron ho-micidio voluntario,o cortaron algun miem-bro, ibid.
El que apoſtato de la fe,el que a ſabiendas rebap tizo, ſi algun Religioſo ſalio del monaſterio para oyr Leyes, o Medicina, y no bueluen dentro de dos meſes, y el que adminiſtra en la orden que no tiene; ſon irregulares, y no pueden ordenarſe, 391.2.
El que recibe ordenes mayores eſtando deſco-mulgado,queda irregular,391.1.
Si es lo miſmo del deſcomulgado, que ſe orde-na de ordenes menores? ibid.
El que eſtando ſuſpenſo del vſo de las ordenes, miniſtra en ellas,queda irregular, ibid.
El que ſe ordena con Obiſpo ageno, queda ſuſ-penſo,haſta que el proprio Obiſpo le reciba, ibid.
Si el que aſsi eſta ſuſpenſo, miniſtraſſe en las or-denes recebidas,ſi quedaria irregular? 391.2.
El que en vn miſmo dia recibe ordenes meno-res y Subdiaconato,o dos ordenes mayores, queda ſuſpenſo:y quien puede diſpenſar con eſte tal? ibid.
El que ſe ordena a hurtadillas, auiendole man-dado el Obiſpo ſopena de deſcomunion latæ ſentẽtiæ, que no ſe ordenaſſe ſin ſu licencia y examen,queda ſuſpenſo,393. 1.
El que ſe ordena por ſalto, queda ſuſpenſo, ibi-dem.
El que ſe ordena fuera de los tiẽpos legitimos, determinados por el derecho, queda ſuſpen-ſo,ibid.
El ſuſpenſo, o deſcomulgado, o entredicho,ſi adminiſtra en alguna orden mayor con ſo-lemnidad, queda irregular, ibid.
Con eſtos tales, ſolo el Papa puede diſpenſar, ibid.
Ordenes mayores,que edad requieren? 393.2.
El que tiene ſiete,o ocho dias menos,para cum-plir la edad que pide la orden que ha de rece-bir,ſi podra ordenarſe ſin pecar mortalmen-te? ibid.
El que ſe ordeno de ſacerdote antes de legiti-ma edad,no ſolo no puede dezir miſſa, pero no puede adminiſtrar en otro orden ſacro, 394. 1.
El que con buena fe ſe ordeno antes de tener edad,no incurre ſuſpenſion: y aſsi en llegan-do a tener edad,podra miniſtrar en la orden que recibio, ſin diſpenſacion ninguna, ibi-dem.
El q̃ con mala fe ſe ordena antes de tener edad, no ſolo queda ſuſpenſo de las ordenes que re-cibio, ſino tambien de las que recibiere deſ-pues,ibid.
El que cayo en eſta ſuſpenſion,ſi miniſtra en las ordenes con buena fe,creyendo que le es lici to,no queda irregular,394.2.
Los ordenados antes de edad, aunque quedan ſuſpenſos,gozan del priuilegio del capitulo, *Siquis ſuadente diabolo*: y del priuilegio del fo ro, ibid.
Para ordenes menores, no ay determinado tiẽ-po en el derecho, ibid.
El ordenado antes de edad,aunque incurre ſuſ-penſion; no queda priuado de los fructos del beneficio,ibid.
El Religioſo que le faltan algunos dias,para te-ner legitima edad para ordenarſe; ſi mandan-dole ſu Prelado que ſe ordene, incurrira ſuſ-penſion? 394.2.
Si el que ſe ordeno con buena fe de orden ſacro, antes de tener legitima edad, podra exercitar ſe en ſu miniſterio? 395. 1.
El que incurrio ſuſpenſion por auerſe ordenado antes de tener legitima edad, ſi le abſueluen por la Bula de la tal ſuſpenſion,ſi podra ſin pe cado miniſtrar en la orden que recibio, antes de llegar a la edad deuida? 396.1.
Si por la Bula de la Cruzada, ſe podra abſoluer de la ſuſpenſion,que ſe incurre por ordenar-ſe antes de legitima edad? ibid.
De la ſuſpenſion que ſe incurre, por ordenarſe antes de tener edad legitima,puede abſoluer el Obiſpo,397. 1.
El que ſe ordena fuera de los tiempos determi-nados por el derecho,peca mortalmente,y que-da

da ſuſpenſo: y ſi antes de ſer a abſuelto miniſtra en las ordenes que recibiò, queda irregular, ibid.
La pureza y integridad de vida, como ſe requiere para las ordenes? 397. 2.
El que recibe las ordenes en pecado mortal, ſi peca mortalmente? ibid.
Ordenarſe de prima corona, no con intencion de ſeruir a Dios, y a la Igleſia, ſino ſolo para gozar del priuilegio Clerical, es pecado mortal, 398. 1.
El que eſta ordenado de ordenes menores, no por eſſo puede luego tener beneficio Eccleſiatico, haſta los catorze años, ibid.
Ordenados de ordenes menores, o de ſola corona, quando gozan del priuilegio del foro, ibid?
Ordenes menores, que honeſtidad deuida piden? ibid.
Ordenes mayores, que honeſtidad deuida pide? ibid.
Que ciencia ſe requiere, para ordenarſe aſsi de ordenes mayores, como de ordenes menores? 398. 2.
El Obiſpo tiene derecho, para examinar a los que han de ordenarſe, aunque ſean regulares, 399. 1.
Los ſeglares para ordenarſe de ordenes mayores, es neceſſario que tengan titulo de patrimonio, ſino tienen beneficio, ibid.
Ordenarſe ſin titulo de patrimonio, o ſin beneficio, es pecado mortal, y tambien lo es ordenar a los tales, ibid. 2.
Los que ſe ordenan ſin beneficio, o titulo de patrimonio, quedan ſuſpenſos, ibid.
El patrimonio neceſſario para ordenarſe, ha de ſer verdadero, y ſuficiente para ſuſtentarſe, ibid.
El patrimonio ha de ſer ſuficiente a juyzio del Obiſpo: y el que ſe ordena con patrimonio q̃ el Obiſpo no juzga por ſuficiente, aunque hõbres prudentes lo juzguen por tal, queda ſuſpenſo, 400. 1.
Otras coſas tocantes a beneficio, y patrimonio neceſſario para ordenarſe, vide *Beneficio*, y *Patrimonio*.
Los Clerigos ſeglares, no ſe pueden ordenar cõ Obiſpo ageno ſin lleuar Dimiſſorias, o Reuerendas.
Lo tocante a Dimiſſorias, o Reuerendas, vide *Reuerendas*.
El que ſe ordena de orden ſacro, cõ obiſpo que renuncio el Obiſpado quanto al lugar y dignidad, queda irregular, 411. 1.
Los Religioſos, no pueden ordenarſe ſin licencia de ſus Prouinciales; y con ella no hã meneſter otras Reuerendas, 411. 2.
El Religioſo que ſe ordena ſin licencia de ſu Prouincial, queda ſuſpenſo, y peca mortalmẽte, ibid.
El Ordenado de orden ſacro, no puede recebir otro orden haſta que ſe paſſe vn año, ibid.
En los interſticios, puedẽ diſpenſar los Obiſpos con ſus ſubditos, 412. 1.
Con los Religioſos, quien puede diſpenſar en los interſticios? ibid.
En las ordenes menores, tambien ay ſus interſticios, 412. 2.
Ordenado de corona, ſi peca no trayẽdola abierta? 413. 1.
Ordenados de orden ſacro, que veſtiduras han de traher? ibid. 2.
Ordenados de orden ſacro, no han de traher armas, ni barba, ibid.
Ordenados de ordenes mayores, quando pecan mortalmẽte ſino trahen habito Clerical? ibid. & 414. 1.
Los Clerigos, eſtan eſentos de la poteſtad ciuil, ibid. 2.
Quanto a algunas coſas, la Igleſia eſta eſenta de la poteſtad ciuil por derecho diuino, ibid.
Que las coſas, y bienes de los Clerigos, ſean eſentos y libres de la poteſtad ciuil, no es de derecho diuino, ibid.
Las perſonas Eccleſiaſticas, ni por derecho diuino, ni por derecho Eccleſiatico, eſtan del todo eſentas de la poteſtad ciuil, ibid.
Si los clerigos hã de ſer caſtigados por los Principes ſeculares, quando paſſan las leyes ciuiles, 451.

Padres.

LOs padres que dilatan el baptizar ſus hijos pequeños por largo tiempo, fuera del vſo de la Igleſia, pecan mortalmente, 28. 1.
El conſentimiento de los Padres, no es neceſſario para el matrimonio, de ſuerte que no ſea verdadero ſacramento ſin el, 469. 2.
El conſentimiento de los padres, ſin el conſentimiento de los hijos, no es baſtante para hazer verdadero matrimonio, ibid.
Es coſa muy conueniente, que los hijos ſe caſen con la voluntad de ſus Padres, ibid.
El padre, abſolutamente hablando, no puede mãdar al hijo que ſe caſe, ibid.
Regularmente el hijo que ſe caſa contra la voluntad de ſu padre, peca mortalmente, 470. 1.
Si las leyes humanas, que caſtigan a los hijos q̃ ſe caſan contra la voluntad de ſus padres, y priuan a la muger de la herencia, ſean juſtas? ibid.
Si el juez, y el Principe pueden compeler al ſubdito, para que ſe caſe? ibid. 2.

Padrino.

PAdrino, eſtá obligado a enſeñar las coſas de la fe a ſu ahijado, 332.
Padrinos, en el Sacramento del Baptiſmo, quantos han de ſer, y que calidades han de tener? ibid.
Padrino, porque obra ſe conſtituye en razon de tal? 341.
Padrino, es coſa decente que en el Catechiſmo tenga a ſu ahijado, ibid.
Padrino legitimo en el Baptiſmo, contrahe dos parenteſcos eſpirituales, ibid.
Padrino ha de auer en la confirmacion, ſo pena de

de pecado mortal,44.2.
Padrino, no puede ſer el que no eſta baptizado,ni el que aun no tiene vſo de razon, ni el loco,511.& 512.

Parenteſco eſpiritual.

PArenteſco,o cognacion eſpiritual, que coſa ſea?505.2.
Parenteſco eſpiritual, no ſe halla ſino entre los fieles baptizados,506.1.
Parenteſco eſpiritual, ſi antecede al matrimonio,le dirime, ibid.
Parenteſco eſpiritual,ſi ſobreuiene al matrimonio,no le dirime, pero el que tiene culpa no puede pedir el debito,aunque eſta obligado a pagarle, ibid.
Parenteſco, o cognacion eſpiritual que ſe contrahe en caſo de neceſsidad, deſpues de contrahido el matrimonio,no impide el acto matrimonial, ibid.& 34.2.
El que baptizo a vn hijo que vuo de fornicaciõ, y le baptizo en caſo de neceſsidad,ſi podra caſarſe con la madre?506.2.
Si eſte tal boluieſſe a tener copula con la miſma muger,cometera pecado de inceſto,507.1.
El que baptizo en extrema neceſsidad el hijo de ſu muger,no ſuyo; podra muy bien vſar del matrimonio, ibid.
El que baptiza fuera de caſo de neceſsidad a ſu hijo,o al hijo de ſu muger ignorando que es hijo ſuyo,ſi podra pedir el debito conjugal? ibid.
El que en fraude del matrimonio, haze alguna obra por la qual contrahe parenteſco eſpiritual cõ ſu muger,q̃da priuado del derecho de pedir el debito conjugal,507.2.
Y ſi entrambos tienen culpa,ambos quedan priuados del tal derecho, pero quedã obligados a pagar el debito,ibid.
Parenteſco,o cognacion eſpiritual, ſolamente ſe contrahe por el baptiſmo,o confirmacion, ibid.
En el baptiſmo contrahe el Padrino dos parenteſcos eſpirituales,34.1.
El parenteſco que contrahe el marido en el baptiſmo, no ſe derina a la muger, ni al contrario,ibid.
Por ſolo el Catechiſmo, no ſe contrahe cognacion eſpiritual, que dirima el matrimonio, pero impide,34.& 508.1.
Si el Catechiſmo impide el matrimonio debaxo de pecado mortal? ibid.
Parenteſco eſpiritual ſe contrahe por la confirmacion: y entre quien, y como?44.2.
Por ningun otro ſacramento ſe contrahe cognacion que dirima, o impida el matrimonio, 508.1.
Si por el ſacramento de la penitencia ſe contrahe algun vinculo eſpiritual,por el qual ſea eſpecial pecado tener vn confeſſor copula carnal con la hija de confeſsion? ibid.
Entre quienes ſe contrahe cognacion eſpiritual en el baptiſmo?508.2.
Los que antes del Concilio de Trento,auian cõtrahido las cognaciones eſpirituales que quita el Concilio, ſi podran caſarſe deſpues del miſmo Concilio?509.1.
Si antes del Concilio Tridentino tuuieron muchos a vn miſmo niño en la confirmacion,o baptiſmo,queda en todos cognacion eſpiritual deſpues de confirmado el Concilio,ibid.
Si por culpa del Parrocho,o del que baptiza,no ſe ſeñalan padrinos;ſi todos los que tocan al baptizado contrahen cognacion eſpiritual? ibid.
Si el que baptiza,o confirma,o el padrino, tienẽ copula carnal con alguna muger,el parenteſco eſpiritual que contraxeron no ſe paſſa a la tal muger,509.2.
Si el impedimento del matrimonio, que nace del Catechiſmo,quedo deſpues del Concilio Tridentino? ibid.
Parenteſco eſpiritual,porque obra le contrahen los padrinos?510.1.
Los que hazen oficio de padrinos por procuradores,no contrahen parenteſco eſpiritual, ſino los procuradores que reciben el baptizado, ibid.
El Parrocho que admite tres padrinos al baptiſmo peca mortalmente,y ſi todos tocan al baptizado,todos tres contrahen cognacion eſpiritual,510.2.
Parenteſco eſpiritual, no ſe contrahe entre el padrino,y la madrina, ibid.
El que no eſta baptizado,no puede contraher alguna cognacion eſpiritual,511.1.
El padrino para contraher cognacion eſpiritual con el baptizado,no es neceſſario que ſea mayor que el en edad, pero es neceſſario que tenga vſo de razon, ibid.2.
Parenteſco eſpiritual contrahe el que baptiza en caſo de neceſsidad,que dirime el matrimonio,que aun no eſta contrahido,511.1.
El que tiene al Infante quando le baptizan en caſo de neceſsidad, no contrahe parenteſco eſpiritual,ibid.

Parenteſco o cognacion legal.

PArenteſco,o cognacion legal, es vn vinculo que prouiene de la adopcion,513.1.
Que coſa ſea adopcion,y qual es perfecta,y imperfecta?512.2.
Si la cognacion legal impide,y dirime el matrimonio?513.2.
Parenteſco legal de tres maneras,514.1.
El q̃ adopta,no ſe puede caſar con la hija adoptiua, ni con ſus deſcendientes haſta el quarto grado, ibid.
El que adopta,no puedẽ contraher matrimonio con la muger del hijo adoptiuo, ni el hijo adoptiuo con la muger del que le adopto, ibid.
El hijo adoptiuo, no puede caſarſe con la hija natural del que le adopto, ſino es que el vno dellos

dellos este emancipado, ibid.
Si entre el hijo natural no legitimo y entre la hija adoptiua, o al contrario, puede auer matrimonio? ibid.
Entre los hijos adoptiuos, si puede auer matrimonio? 514. 2.
Los hijos adoptiuos, se pueden casar con los hijos espirituales del mismo padre, 515. 1.
Parentesco legal que sobreuiene al matrimonio, si impide el vso del matrimonio? ibid.

Pecado.

PEcado notorio, qual sea? 83. 1.
Pecados, son materia remota de la penitencia, como cosa que se ha de deshazer, 179. 1.
Pecados, en el sacramento de la penitencia, de ninguna manera concurren à causar la gracia, ibid. 2.
Vnos mismos pecados, si podran muchas vezes ser materia de la Penitencia? 80. 1.
Pecados cometidos antes del Baptismo, no pertenecen al sacramento de la Penitencia, ibidem, 2.
Pecado de fiction cometido en el Baptismo, si pertenece a la penitencia? ibid.
Pecados que se cometen en el punto que se recibe el baptismo, si pertenecen al sacramento de la penitencia? 181. 1.
Pecados veniales cometidos despues del baptismo, son materia del sacramento de la penitencia, pero no necessaria, 181. 1.
Pecado original, y los que preceden al baptismo, no son materia de la penitencia, ibid. 1.

Pecadores.

APecadores manifiestos, no se ha de dar el sacramento del altar, 82. 2.
Pecador manifiesto, qual sea? 83. 1.
Si a vno que es publico pecador en vna Ciudad, se le ha de negar la comunion en otra, donde solo el sacerdote le conoce? ibid. 2.
Al pecador oculto, regularmente hablando, no es licito negarle la Eucharistia, 84. 1.
Si ay peligro probable, de que el pecado del pecador oculto se descubrira en la ciudad luego en comulgando, licito es negarle la comunion, ibid.
Pecador oculto, aunque delante de Dios no tiene derecho para pedir la Eucharistia, no lo perdio acerca de la Iglesia, ibid.
Aunque con el sacramento se mata el pecador oculto; porque es licito darsele? ibid.
Pecador oculto, quando ocultamente pide la Eucharistia, si se le ha de negar? 84. 2.

Penitencia.

PEnitencia, es sacramento distincto de los demas, 171. 1.
Penitencia incluye essencialmente absolucion de parte del confessor, y contricion, confession, y satisfaction de parte del penitente, 173. 1.
Contricion, confession, y satisfaction, no concurren igualmente al sacramento de la penitencia, ibid. 2.
Penitencia, como se diferencia de los demas sacramentos? 174. 1.
Penitencia, para ser verdadero sacramento, no requiere que la contricion y la confession esten actualmente, ibid. 2.
Si las obras del penitente concurren a causar la gracia, juntamente con la absolucion? ibid.
Si la satisfaction causa tambien gracia? 175. 2.
Penitencia, como se difine? 177. 1.
En el sacramento de la penitencia, se halla, *Res tantum*, *Sacramentum tantum*, *Res & Sacramentum simul*, ibid. 2. & 178.
El penitente, en alguna manera es materia del sacramento de la penitencia, 179. 1.
Penitencia, tiene materia proxima, y remota, ibid.
Materia remota, son los pecados, ibid.
Materia proxima, son las obras del penitente, ibid.
Los pecados, de ninguna manera concurren a causar la gracia, 179. 2.
Si vnos mismos pecados, pueden ser muchas vezes materia de la penitencia? 80. 1.
Los pecados cometidos antes del baptismo, no pertenecen al sacramento de la penitencia, ibidem, 1.
El pecado de fiction que se comete en el baptismo, si pertenece a la penitencia? ibid.
Y lo mismo se pregunta de otros pecados, que se cometen en el punto que se recibe el baptismo? 181. 1.
Materia verdadera de la penitencia, son los pecados veniales cometidos despues del baptismo, pero no necessaria, 181. 1.
Forma del sacramento de la penitencia son aquellas palabras, *Ego te absoluo*, 183. 1.
Forma del sacramento de la penitencia, porque no se pone por modo deprecatorio, como la forma la extrema vncion? 184. 1.
Forma de la penitencia, que sentido tiene, quando el penitente llega con contricion? ibid. 1.
Si es necessario vsar determinadamente de aquellas palabras, yo te absuelvo, para que sea verdadero sacramento? 185. 1.
Aunque se varien las palabras quanto al sonido de las silabas, como quede la misma significacion, se haze verdadero sacramento, ibid. 2.
Si son bastante forma de la penitencia estas palabras, *Absoluatur talis*, *Absoluaris à Deo*, *Absoluat te Deus*? 186. 1. & 2.
De otras cosas tocantes a la absolucion, vide *Absolucion*.
Penitencia, no es absolutamente medio necessario para conseguir la salud espiritual, 191. 1.
Penitencia, es necessaria como medio, y por precepto para la salud eterna, al que peca mortalmente despues del baptismo, ibid 2.
Penitencia, no siempre es necessaria ni repara la salud espiritual, 191. 1.
Penitencia, conuenientissimamente se llama segunda tabla despues del naufragio, ibid.
Penitencia, fue conuenientissimamente instituyda en la ley de gracia, 191. 2.
El sacramento de la penitencia, fue instituydo por Christo despues de la Resurrection, 193. 1.

Penitencia, se puede iterar y repetir muchas vezes, 194. 1.
Qual es el proprio efecto del sacramento de la penitencia? 196. 2.
Penitencia, en razon de sacramento, tiene partes essenciales, y integrales, 197. 1.
Las partes essenciales son, la absolucion, y las obras del penitente, ibid.
Penitencia de parte de la materia, tiene partes integrales, que son contricion, confession, y satisfaction, ibid. 2.
Penitencia que sea verdadero sacramento, no la puede auer sin confession, y sin contricion, pero bien la puede auer sin satisfaction, 198. 1.
Penitencia, no requiere tanta presencia de las partes, como otros sacramentos, ibid. 2.
En la penitencia, la confession tiene mejor lugar que la contricion, en razon de sacramento, 199. 1.
Si para hazer verdadero sacramento de penitencia, basta que vno piense que peco mortalmente, aunq realmẽte no aya pecado, 212. 1.
Como se entiende, que mediante el sacramento de la penitencia, el penitente de atrito se haze contrito? 216. 1.
Penitencia, para ser verdadero sacramento, no requiere contricion, basta atricion. Y que atricion ha de ser? 218. 1. & 219.
El que tiene proposito de hazer alguna cosa, de que duda si es pecado mortal, no llega deuidamente al sacramento de la penitencia, ibidem, 2.
El que esta en ocasion propinqua de pecar mortalmente, no llega bien dispuesto a este sacramento, 220. 1.
Si esta obligado el penitẽte, a proponer de apartarse de las ocasiones que de suyo no son pecado mortal, sino por la flaqueza del subjecto ibid. 1.
Penitencia, o satisfaction, impuesta por vn confessor, si la puede comutar otro? 324. 1.

Publica honestidad.

PVblica honestidad, es impedimento que dirime el matrimonio, 504. 1.
El impedimento de publica honestidad, nace de los despossorios legitimamente contrahidos, ibid. 2.
Impedimento de publica honestidad, no se contrahe por los despossorios hechos con condicion. ibid.
Publica honestidad, si nace de los despossorios que solo en lo exterior parecen validos? ibid.
Impedimẽto de publica honestidad, no passa del primer grado, 505. 1.
Si este impedimento impide el matrimonio, ya que no le dirime, en los grados a que antes del Concilio se estendia? ibid.
Si de prometer los padres casamiento por sus hijos, nace impedimento de publica honestidad? ibid.

Rapto.

EL que lleua con violencia la desposada agena, no puede casar con ella, ni con otra, y es impedimento que dirime el matrimonio, 530. 2.
El que llena por fuerça qualquier muger soltera, no puede casar con ella mientras estuuiere en su poder, ibid.
Rapto, quando se verifica que lo aya, para efecto de dirimir el matrimonio, ibid.
Si vna donzella se sale de casa de su padre, y se va tras alguno; en este caso no ay impedimento de rapto, 531. 1.
Rapto, si deshaze los despossorios de futuro? ibidem.
Rapto, no es impedimento, donde no esta recebido el Concilio Tridentino, 531. 2.
Si el Decreto del Concilio Tridentino, tiene lugar quando vna muger arrebata a vn hombre? ibid.
El que por fuerça se lleua vna muger, queda infame, si no se casa con ella, ibid.

Reuerendas.

LOs Clerigos seglares, no se pueden ordenar con Obispo ageno, sin lleuar letras Dimissorias, o Reuerendas, 496. 1.
El que se ordenasse sin ellas con Obispo ageno, pecaria mortalmente, y quedaria suspenso, ibid.
El que lleua Reuerendas con restriction para ser ordenado de tal Obispo, no puede ordenarse con otro, ibid.
Reuerendas solo el Obispo puede concederlas a los Clerigos seglares, 406. 2.
Los Prelados que tienen jurisdiction Episcopal, si podran dar reuerendas a sus subditos seglares? ibid.
Reuerendas no puede darlas el Cabildo sede vacante, por vn año entero, sino es en ocasion de que alguno este coartado con algun beneficio Ecclesiastico que aya recebido, o aya de recebir, 407. 1.
Que pena tiene el Cabildo sede vacante, que antes de passado vn año da reuerendas, y los q̃ se ordenan con ellas? ibid.
Si algun Capitulo dentro del año de la vacante auia dado reuerendas, antes de la confirmacion del Concilio; despues de la confirmacio serian validas, ibid.
Reuerendas, o dimissorias, no espiran con la muerte del Obispo que las dio, ibid.
Reuerendas no se acaban quando descomulgã al que las tiene para ordenarse, 407. 2.
Reuerendas dadas por Obispo descomulgado con descomunion mayor, son validas, ibid.
Si en el año de la sede vacante se podra vno ordenar con reuerendas del Nuncio, lleuando del Capitulo testimonio de su idoneidad? 408. 1.
El Obispo que ordena en ageno Obispado con licencia

LICENCIA PROVISIONAL

Clemens. Gregorius.

hom. 11. Hiero. super Amos 5. Clemens. Alexan. 6. stromatum, Gregorius 35. mor. c, 6. Septenario numero natura gaudet; nam infantium septimestrium fœlices partus iudicantur. Primò septenio rationis vsus compleri solet, secundo septenio perfectior ratio, & potentia generationis accedunt. Tertium septenium incrementi finis est. Septem quoq; Spiritus Angelici assistunt Diuinæ Maiestati. Remissioni peccatorum septenarius numerus sacratus [illegible] nam septimo anno fiebat remissio, & plena remissio [illegible] ost quadratum septenarium. In cuius figura Naaman [illegible] vrus septies lauit in Iordane iuxta præceptũ Elisæi. [illegible] inc Petrus ad Christũ Dominũ: dimittam fratri peccat[illegible] vsque septies, [illegible] minus: Non dico tibi vsque [illegible] gies septies. Septimo die emissa est columba, & [illegible] mo mense requieuit arca Genes. 8. Et Spiritus sanctus sacro dierum expleto numero missus est, quo mystico septemplici orbis volutus septies signat beata tempora. Et septimo tandem die requieuit Deus ab omni opere, quod patrarat. Atque hanc sacram domum virginalis vteri in habitaculum suũ eligens, in quo requiesceret, super septẽ colũnas excisas ædificare voluit.

4. Reg. 5. Matth. 18.

¶ Ab hac sacrata domo requietionis suæ egressus Dominus conqueritur se non habere domum: sic enim ait Matth. 8. Vulpes foueas habent, & volucres cœli nidos, filius autem hominis non habet, vbi caput suum reclinet. Et Esa. 66. Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Quæ est ista domus, quam ædificabitis mihi, & quis est iste locus quietionis meæ? Omnia hæc manus mea fecit, & fa[illegible]ant vniuersa ista, dicit Dominus. Ad quem autem [illegible] spiciam, nisi ad pauperculum, & contritum spiritu[illegible] trementem sermones meos? Quasi dicat volunta[illegible] humilis, & animus contritus ædificant domum mihi gratiorem, quam ipsum cœlum. Vnde Apoc. 3. ait: Ecce sto ad ostium, & pulso: si quis audierit vocem meam, & aperuerit mihi ianuam,

Matth. 8. Esa. 66.

Spiritus humilis domus grata Deo.

Erat quidem pulchritudo omnibus amabilis, & [illegible] grata, sed neminem dissoluebat, nec emolliebat, imò [illegible] nebat, & cogitationes mundabat. Habuit suauita[illegible] quij: os suum aperuit sapientiæ, & lex clementiæ [illegible] gua eius. Prou. 31. organum vocis habuit suaue, & [illegible] gnum Cant. 4. eloquium tuum dulce, pronunci[illegible] nora, æqualis in Dei laudibus, in proximorum [illegible] & ædificationem. Motũ quoque corporis, & in[illegible] laudat sponsus Cant. 7. Quam pulchri sunt gre[illegible] [illegible] gressuum [illegible]

Cant. 4.

Cant. 7. Pulchritu[illegible] [illegible]ssuum

[illegible]
Ex[illegible]
nul[illegible]
mixtu[illegible]
Lugdun[illegible]
Benedictio [illegible]
Sanctificaret or[illegible]
quod nemini alteri [illegible]
natum.

¶ Meritò Diuinus sp[illegible] [illegible]hritudinem per omnia[illegible] [illegible]xime verò septem: vide[illegible] [illegible]bia, genas, collum, & v[illegible] [illegible]ritus sancti, & septem v[illegible]

Un 21 Agosto Hugo Amero Proyo
Jaime Fanbiet

Signt.ª Top.ª
Est. 31
Tab. 4ª
Num. 6

N
21

2174
2779