

S. THOMÆ AQVINATIS

ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA
THEOLOGIÆ

SECUNDA PARS
SECUNDÆ PARTIS

S. THOMÆ AQVINATIS
ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA THEOLOGIÆ

SECUNDA PARS
SECUNDÆ PARTIS

TEXTUM ELECTRONICUM PRÆPARAVIT ET INDEXAVIT

RICARDO M. ROMN,
S. R. E. PRESBYTERUS

BONIS AURIS
MCMXCVIII



GORETTI PUBLICATIONS
MMX

NIHIL OBSTAT:
Censor Deputatus

IMPRIMATUR: +
(Archi)Episcopus Loci

Dozenal numeration is a system of thinking of numbers in twelves, rather than tens. Twelve is much more versatile, having four even divisors—2, 3, 4, and 6—as opposed to only two for ten. This means that such hatefulness as “0.333 . . .” for $\frac{1}{3}$ and “0.1666 . . .” for $\frac{1}{6}$ are things of the past, replaced by easy “0;4”(four twelfths) and “0;2”(two twelfths).

In dozenal, counting goes “one, two, three, four, five, six, seven, eight, nine, ten, elv, dozen; dozen one, dozen two, dozen three, dozen four, dozen five, dozen six, dozen seven, dozen eight, dozen nine, dozen ten, dozen elv, two dozen, two dozen one . . .” It’s written as such: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, τ , ξ , 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 1 τ , 1 ξ , 20, 21 . . .

Dozenal counting is at once much more efficient and much easier than decimal counting, and takes only a little bit of time to get used to. Further information can be had from the dozenal societies (<http://www.dozenal.org>), as well as in many other places on the Internet.

© 2015 (1188) Donald P. Goodman III. Version 2.0. All rights reserved. This copyright applies only to the formatting of this document, not to its text. That formatting falls under the CC-BY-SA license, available at <http://www.creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/us/>. The text is taken from Documenta Catholica Omnia, <http://www.documentaatholicaomnia.eu/aQ1000QAboutQUs.html>, which itself claims no copyright on the text, which is in the public domain.

This document may be copied and distributed freely, as its text is in the public domain.

Goretti Publications
<http://gorpub.freeshell.org>
gorpub@gmail.com

INDEX

Quæstio 1

- A. 1 *Utrum obiectum fidei non sit veritas prima* 1
- A. 2 *Utrum obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis* 2
- A. 3 *Utrum fidei possit subesse falsum* 2
- A. 4 *Utrum obiectum fidei sit aliquid visum* 3
- A. 5 *Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita* 4
- A. 6 *Utrum credibilia non sint per certos articulos distinguenda* 5
- A. 7 *Utrum articuli fidei non creverint secundum temporum successionem* 5
- A. 8 *Utrum inconvenienter articuli fidei enumerentur* 7
- A. 9 *Utrum inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur* 8
- A. 10 *Utrum non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare* 9

Quæstio 2

- A. 1 *Utrum credere non sit cum assensione cogitare* 7
- A. 2 *Utrum inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum* 8
- A. 3 *Utrum credere non sit necessarium ad salutem* 8
- A. 4 *Utrum ea quæ ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere* 10
- A. 5 *Utrum non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè* 10
- A. 6 *Utrum æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam* 11
- A. 7 *Utrum credere explicitè mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes* 12
- A. 8 *Utrum credere trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis* 13
- A. 9 *Utrum credere non sit meritorium* 14
- A. 10 *Utrum ratio inducta ad ea quæ sunt fidei diminuatur meritum fidei* 14

Quæstio 3

- A. 1 *Utrum confessio non sit actus fidei* 15
- A. 2 *Utrum confessio fidei non sit necessaria ad salutem* 16

Quæstio 4

- A. 1 *Utrum sit incompetens fidei definitio quam apostolus ponit, ad Heb. XI* 17
- A. 2 *Utrum fides non sit in intellectu sicut in subiecto* 18
- A. 3 *Utrum caritas non sit forma fidei* 19
- A. 4 *Utrum fides informis non fiat formata, nec e converso* 19
- A. 5 *Utrum fides non sit virtus* 17
- A. 6 *Utrum non sit una fides* 18
- A. 7 *Utrum fides non sit prima inter virtutes*... 18
- A. 8 *Utrum fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus* 20

Quæstio 5

- A. 1 *Utrum Angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit* 21
- A. 2 *Utrum in Dæmonibus non sit fides* 22
- A. 3 *Utrum hæreticus qui discredidit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis* 23
- A. 4 *Utrum fides non possit esse maior in uno quam in alio* 23

Quæstio 6

- A. 1 *Utrum fides non sit homini infusa a Deo*... 24
- A. 2 *Utrum fides informis non sit donum Dei*... 25

Quæstio 7

- A. 1 *Utrum timor non sit effectus fidei* 26
- A. 2 *Utrum purificatio cordis non sit effectus fidei* 26

Quæstio 8

- A. 1 *Utrum intellectus non sit donum spiritus sancti* 27
- A. 2 *Utrum donum intellectus non simul habeatur cum fide* 28
- A. 3 *Utrum intellectus qui ponitur donum spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum* 28
- A. 4 *Utrum donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam* 29
- A. 5 *Utrum intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem* 29
- A. 6 *Utrum donum intellectus non distinguatur ab aliis donis* 28
- A. 7 *Utrum dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* 28
- A. 8 *Utrum in fructibus fides non respondeat dono intellectus* 28

Quæstio 9	30	Quæstio 11	45
A. 1 <i>Utrum scientia non sit donum</i>	30	A. 1 <i>Utrum blasphemia non opponatur confessioni fidei</i>	45
A. 2 <i>Utrum scientiæ donum sit circa res divinas</i>	31	A. 2 <i>Utrum blasphemia non semper sit peccatum mortale</i>	46
A. 3 <i>Utrum scientia quæ ponitur donum sit scientia practica</i>	31	A. 3 <i>Utrum peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum</i>	46
A. 4 <i>Utrum scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur</i>	32	A. 4 <i>Utrum damnati non blasphement</i>	47
Quæstio 7	33	Quæstio 12	47
A. 1 <i>Utrum infidelitas non sit peccatum</i>	33	A. 1 <i>Utrum peccatum in spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia</i> ...	47
A. 2 <i>Utrum infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto</i>	33	A. 2 <i>Utrum inconvenienter assignentur sex species peccati in spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, impænitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ et invidentia fraternæ gratiæ; quas species ponit magister, XLIII dist</i>	48
A. 3 <i>Utrum infidelitas non sit maximum peccatorum</i>	34	A. 3 <i>Utrum peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile</i>	49
A. 4 <i>Utrum quælibet actio infidelis sit peccatum</i>	35	A. 4 <i>Utrum homo non possit primo peccare in spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis</i>	47
A. 5 <i>Utrum non sint plures infidelitatis species</i>	35	Quæstio 13	48
A. 6 <i>Utrum infidelitas gentilium sive Paganorum sit gravior ceteris</i>	36	A. 1 <i>Utrum cæcitas mentis non sit peccatum</i> ...	48
A. 7 <i>Utrum non sit cum infidelibus publice disputandum</i>	37	A. 2 <i>Utrum hebetudo sensus non sit aliud a cæcitate mentis</i>	50
A. 8 <i>Utrum infideles nullo modo compellendi sint ad fidem</i>	37	A. 3 <i>Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus</i>	50
A. 9 <i>Utrum cum infidelibus possit communicari</i>	38	Quæstio 14	51
A. 7 <i>Utrum infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles</i>	39	A. 1 <i>Utrum in veteri lege dari debuerint præcepta credendi</i>	51
A. 8 <i>Utrum ritus infidelium non sint tolerandi</i> ...	37	A. 2 <i>Utrum in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum</i>	52
A. 10 <i>Utrum pueri Iudæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis</i> ...	38	Quæstio 15	53
Quæstio 8	40	A. 1 <i>Utrum spes non sit virtus</i>	53
A. 1 <i>Utrum hæresis non sit infidelitatis species</i>	40	A. 2 <i>Utrum beatitudo æterna non sit obiectum proprium spei</i>	54
A. 2 <i>Utrum hæresis non sit proprie circa ea quæ sunt fidei</i>	41	A. 3 <i>Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam</i>	54
A. 3 <i>Utrum hæretici sint tolerandi</i>	42	A. 4 <i>Utrum aliquis possit licite sperare in homine</i>	55
A. 4 <i>Utrum revertentes ab hæresi sint omnino ab ecclesia recipiendi</i>	42	A. 5 <i>Utrum spes non sit virtus theologica</i>	55
Quæstio 10	43	A. 6 <i>Utrum spes non sit virtus distincta ab aliis theologis</i>	56
A. 1 <i>Utrum apostasia non pertineat ad infidelitatem</i>	43	A. 7 <i>Utrum spes præcedat fidem</i>	57
A. 2 <i>Utrum princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire</i>	44	A. 8 <i>Utrum caritas sit prior spe</i>	57

Quæstio 16	58	Quæstio 18	71
A. 1 <i>Utrum spes non sit in voluntate sicut in subiecto</i>	58	A. 1 <i>Utrum caritas non sit amicitia</i>	71
A. 2 <i>Utrum spes sit in beatis</i>	58	A. 2 <i>Utrum caritas non sit aliquid creatum in anima</i>	72
A. 3 <i>Utrum in damnatis sit spes</i>	59	A. 3 <i>Utrum caritas non sit virtus</i>	73
A. 4 <i>Utrum spes viatorum non habeat certitudinem</i>	58	A. 4 <i>Utrum caritas non sit virtus specialis</i>	74
Quæstio 17	58	A. 5 <i>Utrum caritas non sit una virtus</i>	74
A. 1 <i>Utrum Deus timeri non possit</i>	58	A. 6 <i>Utrum caritas non sit excellentissima virtutum</i>	75
A. 2 <i>Utrum inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum</i>	58	A. 7 <i>Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus</i>	76
A. 3 <i>Utrum timor mundanus non semper sit malus</i>	60	A. 8 <i>Utrum caritas non sit forma virtutum</i>	76
A. 4 <i>Utrum timor servilis non sit bonus</i>	60	Quæstio 20	77
A. 5 <i>Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali</i>	61	A. 1 <i>Utrum voluntas non sit subiectum caritatis</i>	77
A. 6 <i>Utrum timor servilis non remaneat cum caritate</i>	62	A. 2 <i>Utrum caritas non causetur in nobis ex infusione</i>	78
A. 7 <i>Utrum timor non sit initium sapientiæ</i>	62	A. 3 <i>Utrum caritas infundatur secundum quantitatem naturalium</i>	78
A. 8 <i>Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali</i>	63	A. 4 <i>Utrum caritas augeri non possit</i>	79
A. 9 <i>Utrum timor non sit donum spiritus sancti</i>	63	A. 5 <i>Utrum caritas augeatur per additionem</i>	79
A. 7 <i>Utrum crescente caritate diminuatur timor</i>	64	A. 6 <i>Utrum quolibet actu caritatis caritas augeatur</i>	78
A. 8 <i>Utrum timor non remaneat in patria</i>	65	A. 7 <i>Utrum caritas non augeatur in infinitum</i>	78
A. 10 <i>Utrum paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris</i>	66	A. 8 <i>Utrum caritas in hac vita non possit esse perfecta</i>	80
Quæstio 18	66	A. 9 <i>Utrum inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens et perfecta</i>	80
A. 1 <i>Utrum desperatio non sit peccatum</i>	66	A. 7 <i>Utrum caritas possit diminui</i>	81
A. 2 <i>Utrum desperatio sine infidelitate esse non possit</i>	67	A. 8 <i>Utrum caritas semel habita non possit amitti</i>	82
A. 3 <i>Utrum desperatio non sit maximum peccatorum</i>	68	A. 10 <i>Utrum caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis</i>	83
A. 4 <i>Utrum desperatio ex acedia non oriatur</i>	69	Quæstio 21	84
Quæstio 19	69	A. 1 <i>Utrum dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum</i>	85
A. 1 <i>Utrum præsumptio quæ est peccatum in spiritum sanctum non innitatur Deo, sed propriæ virtuti</i>	69	A. 2 <i>Utrum caritas non sit ex caritate diligenda</i>	85
A. 2 <i>Utrum præsumptio non sit peccatum</i>	68	A. 3 <i>Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex caritate diligendæ</i>	86
A. 3 <i>Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei</i>	68	A. 4 <i>Utrum homo non diligat seipsum ex caritate</i>	87
A. 4 <i>Utrum præsumptio non causetur ex inani gloria</i>	68	A. 5 <i>Utrum homo non debeat corpus suum ex caritate diligere</i>	87
Quæstio 18	70	A. 6 <i>Utrum peccatores non sint ex caritate diligendi</i>	88
A. 1 <i>Utrum nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei</i>	70	A. 7 <i>Utrum peccatores seipsos diligant</i>	89
A. 2 <i>Utrum de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege</i>	71	A. 8 <i>Utrum non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur</i>	89
		A. 9 <i>Utrum de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat</i>	88

- A. 7 *Utrum Angelos non debeamus ex caritate diligere* 88
- A. 8 *Utrum Dæmones ex caritate debeamus diligere* 88
- A. 10 *Utrum inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi* 90
- Quæstio 22** 90
- A. 1 *Utrum in caritate non sit aliquis ordo* 91
- A. 2 *Utrum Deus non sit magis diligendus quam proximus* 91
- A. 3 *Utrum homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum* 92
- A. 4 *Utrum homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum* 92
- A. 5 *Utrum homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium* 93
- A. 6 *Utrum unus proximus non sit magis diligendus quam alius* 94
- A. 7 *Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores* 94
- A. 8 *Utrum non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem* 95
- A. 9 *Utrum homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem* 96
- A. 7 *Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem* 97
- A. 8 *Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem* 97
- A. 10 *Utrum homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum* 98
- A. 11 *Utrum ordo caritatis non remaneat in patria* 98
- Quæstio 23** 99
- A. 1 *Utrum caritatis magis sit proprium amari quam amare* 99
- A. 2 *Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia* 97
- A. 3 *Utrum Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate* 98
- A. 4 *Utrum Deus in hac vita non possit immediate amari* 98
- A. 5 *Utrum Deus non possit totaliter amari* 70
- A. 6 *Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus* 70
- A. 7 *Utrum magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum* 71
- A. 8 *Utrum magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum* 72
- Quæstio 24** 73
- A. 1 *Utrum gaudium non sit effectus caritatis in nobis* 73
- A. 2 *Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiæ* 73
- A. 3 *Utrum spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri* 74
- A. 4 *Utrum gaudium sit virtus* 75
- Quæstio 25** 75
- A. 1 *Utrum pax sit idem quod concordia* 75
- A. 2 *Utrum non omnia appetant pacem* 76
- A. 3 *Utrum pax non sit proprius effectus caritatis* 77
- A. 4 *Utrum pax sit virtus* 77
- Quæstio 26** 78
- A. 1 *Utrum malum non sit proprie motivum ad misericordiam* 78
- A. 2 *Utrum defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis* 79
- A. 3 *Utrum misericordia non sit virtus* 79
- A. 4 *Utrum misericordia sit maxima virtutum* 77
- Quæstio 27** 78
- A. 1 *Utrum beneficentia non sit actus caritatis* 78
- A. 2 *Utrum non sit omnibus benefaciendum* 80
- A. 3 *Utrum non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti* 80
- A. 4 *Utrum beneficentia sit specialis virtus* 81
- Quæstio 28** 82
- A. 1 *Utrum dare eleemosynam non sit actus caritatis* 82
- A. 2 *Utrum inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur* 82
- A. 3 *Utrum eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales* 84
- A. 4 *Utrum eleemosynæ corporales non habeant effectum spirituales* 84
- A. 5 *Utrum dare eleemosynam non sit in præcepto* 85
- A. 6 *Utrum aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario* 86
- A. 7 *Utrum possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis* 87
- A. 8 *Utrum ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere* 88
- A. 9 *Utrum non sit magis propinquiorebus eleemosyna facienda* 88
- A. 7 *Utrum eleemosyna non sit abundanter facienda* 89

Quæstio 29	97	Quæstio 33	116
A. 1 <i>Utrum fraterna correctio non sit actus caritatis</i>	97	A. 1 <i>Utrum schisma non sit peccatum speciale</i>	116
A. 2 <i>Utrum correctio fraterna non sit in præcepto</i>	98	A. 2 <i>Utrum schisma gravius peccatum sit quam infidelitas</i>	117
A. 3 <i>Utrum correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos</i>	100	A. 3 <i>Utrum schismatici habeant aliquam potestatem</i>	118
A. 4 <i>Utrum aliquis non teneatur corrigere prælatum suum</i>	100	A. 4 <i>Utrum pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur</i>	118
A. 5 <i>Utrum peccator corrigere debeat delinquentem</i>	101		
A. 6 <i>Utrum aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior</i> ..	102	Quæstio 34	119
A. 7 <i>Utrum in correctione fraterna non debeat, ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem</i>	102	A. 1 <i>Utrum bellare semper sit peccatum</i>	119
A. 8 <i>Utrum testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem</i>	104	A. 2 <i>Utrum clericis et episcopis liceat pugnare</i>	117
Quæstio 27	105	A. 3 <i>Utrum non sit licitum in bellis uti insidiis</i> ..	118
A. 1 <i>Utrum Deum nullus odio habere possit</i> ..	105	A. 4 <i>Utrum in diebus festis non liceat bellare</i> ..	120
A. 2 <i>Utrum odium Dei non sit maximum peccatorum</i>	105		
A. 3 <i>Utrum non omne odium proximi sit peccatum</i>	106	Quæstio 35	120
A. 4 <i>Utrum odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quæ in proximo committuntur</i>	107	A. 1 <i>Utrum rixa non semper sit peccatum</i>	120
A. 5 <i>Utrum odium sit vitium capitale</i>	107	A. 2 <i>Utrum rixa non sit filia iræ</i>	121
A. 6 <i>Utrum odium non oriatur ex invidia</i>	108		
Quæstio 28	108	Quæstio 36	121
A. 1 <i>Utrum acedia non sit peccatum</i>	108	A. 1 <i>Utrum seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum</i>	121
A. 2 <i>Utrum acedia non sit speciale vitium</i>	109	A. 2 <i>Utrum seditio non semper sit peccatum mortale</i>	122
A. 3 <i>Utrum acedia non sit peccatum mortale</i> ..	107		
A. 4 <i>Utrum acedia non debeat poni vitium capitale</i>	108	Quæstio 37	123
Quæstio 30	110	A. 1 <i>Utrum scandalum inconvenienter definiatur esse dictum vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ</i>	123
A. 1 <i>Utrum invidia non sit tristitia</i>	110	A. 2 <i>Utrum scandalum non sit peccatum</i>	124
A. 2 <i>Utrum invidia non sit peccatum</i>	111	A. 3 <i>Utrum scandalum non sit speciale peccatum</i>	125
A. 3 <i>Utrum invidia non sit peccatum mortale</i> ..	111	A. 4 <i>Utrum scandalum sit peccatum mortale</i> ..	125
A. 4 <i>Utrum invidia non sit vitium capitale</i>	112	A. 5 <i>Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere</i>	126
Quæstio 31	113	A. 6 <i>Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis</i>	126
A. 1 <i>Utrum discordia non sit peccatum</i>	113	A. 7 <i>Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda</i>	127
A. 2 <i>Utrum discordia non sit filia inanis gloriæ</i>	114	A. 8 <i>Utrum temporalia sint dimittenda propter scandalum</i>	128
Quæstio 32	114		
A. 1 <i>Utrum contentio non sit peccatum mortale</i>	114		
A. 2 <i>Utrum contentio non sit filia inanis gloriæ</i> ..	115		

Quæstio 38	129	A. 9 <i>Utrum sollicitudo non pertineat ad prudentiam</i>	141
A. 1 <i>Utrum de caritate non debeat dari ali- quod præceptum</i>	129	A. 7 <i>Utrum prudentia non se extendat ad re- gimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius</i>	141
A. 2 <i>Utrum de caritate non fuerint danda duo præcepta</i>	127	A. 8 <i>Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune</i>	142
A. 3 <i>Utrum non sufficiant duo præcepta cari- tatis</i>	128	A. 10 <i>Utrum prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus</i>	142
A. 4 <i>Utrum inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde</i>	128	A. 11 <i>Utrum prudentia possit esse in peccato- ribus</i>	143
A. 5 <i>Utrum inconvenienter, Deut. VI, super hoc quod dicitur, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, addatur, et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua</i>	130	A. 12 <i>Utrum prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam</i>	144
A. 6 <i>Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via</i>	130	A. 13 <i>Utrum prudentia insit nobis a natura</i> ..	144
A. 7 <i>Utrum inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi</i>	131	A. 14 <i>Utrum prudentia possit amitti per oblivionem</i>	145
A. 8 <i>Utrum ordo caritatis non cadat sub præcepto</i>	131	Quæstio 40	145
Quæstio 39	132	A. 1 <i>Utrum inconvenienter assignentur par- tes prudentiæ</i>	145
A. 1 <i>Utrum sapientia non debeat inter dona spiritus sancti computari</i>	132	Quæstio 41	147
A. 2 <i>Utrum sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto</i>	133	A. 1 <i>Utrum memoria non sit pars prudentiæ</i> ..	147
A. 3 <i>Utrum sapientia non sit practica, sed speculativa tantum</i>	133	A. 2 <i>Utrum intellectus non sit pars prudentiæ</i> ..	148
A. 4 <i>Utrum sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali</i>	134	A. 3 <i>Utrum docilitas non debeat poni pars prudentiæ</i>	148
A. 5 <i>Utrum sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam</i>	134	A. 4 <i>Utrum solertia non sit pars prudentiæ</i> ..	149
A. 6 <i>Utrum septima beatitudo non respon- deat dono sapientiæ</i>	135	A. 5 <i>Utrum ratio non debeat poni pars pru- dentiæ</i>	149
Quæstio 37	136	A. 6 <i>Utrum providentia non debeat poni pars prudentiæ</i>	147
A. 1 <i>Utrum stultitia non opponatur sapientiæ</i> ..	136	A. 7 <i>Utrum circumspectio non possit esse pars prudentiæ</i>	147
A. 2 <i>Utrum stultitia non sit peccatum</i>	137	A. 8 <i>Utrum cautio non debeat poni pars pru- dentiæ</i>	148
A. 3 <i>Utrum stultitia non sit filia luxuriæ</i>	137	Quæstio 42	148
Quæstio 38	138	A. 1 <i>Utrum regnativa non debeat poni species prudentiæ</i>	148
A. 1 <i>Utrum prudentia non sit in VI cognosciti- va, sed in appetitiva</i>	138	A. 2 <i>Utrum politica inconvenienter ponatur pars prudentiæ</i>	150
A. 2 <i>Utrum prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad specula- tivam</i>	138	A. 3 <i>Utrum æconomica non debeat poni spe- cies prudentiæ</i>	151
A. 3 <i>Utrum prudentia non sit cognoscitiva singularium</i>	139	A. 4 <i>Utrum militaris non debeat poni species prudentiæ</i>	151
A. 4 <i>Utrum prudentia non sit virtus</i>	137	Quæstio 43	152
A. 5 <i>Utrum prudentia non sit specialis virtus</i> ..	137	A. 1 <i>Utrum eubulia non sit virtus</i>	152
A. 6 <i>Utrum prudentia præstituat finem vir- tutibus moralibus</i>	138	A. 2 <i>Utrum eubulia non sit virtus distincta a prudentia</i>	152
A. 7 <i>Utrum ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus</i>	140	A. 3 <i>Utrum synesis non sit virtus</i>	153
A. 8 <i>Utrum præcipere non sit principalis actus prudentiæ</i>	140	A. 4 <i>Utrum gnome non sit specialis virtus a synesi distincta</i>	154

- Quæstio 44** 154
 A. 1 *Utrum consilium non debeat poni inter dona spiritus sancti* 154
 A. 2 *Utrum donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ* 155
 A. 3 *Utrum donum consilii non maneat in patria* 156
 A. 4 *Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii* 156
- Quæstio 45** 157
 A. 1 *Utrum imprudentia non sit peccatum* ... 157
 A. 2 *Utrum imprudentia non sit speciale peccatum* 158
 A. 3 *Utrum præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum* 159
 A. 4 *Utrum inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum* 159
 A. 5 *Utrum inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum* 157
 A. 6 *Utrum prædicta vitia non oriantur ex luxuria* 157
- Quæstio 46** 158
 A. 1 *Utrum negligentia non sit peccatum speciale* 158
 A. 2 *Utrum negligentia non opponatur prudentiæ* 158
 A. 3 *Utrum negligentia non possit esse peccatum mortale* 160
- Quæstio 47** 161
 A. 1 *Utrum prudentia carnis non sit peccatum* 161
 A. 2 *Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale* 161
 A. 3 *Utrum astutia non sit speciale peccatum* .. 162
 A. 4 *Utrum dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens* 163
 A. 5 *Utrum fraus ad astutiam non pertineat* .. 163
 A. 6 *Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus* 164
 A. 7 *Utrum aliquis debeat esse sollicitus in futurum* 164
 A. 8 *Utrum huiusmodi vitia non oriantur ex avaritia* 165
- Quæstio 48** 165
 A. 1 *Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi* ... 166
 A. 2 *Utrum in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ* 166
- Quæstio 49** 167
 A. 1 *Utrum ius non sit obiectum iustitiæ* 167
 A. 2 *Utrum ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum* 168
 A. 3 *Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali* 168
 A. 4 *Utrum non debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum* 169
- Quæstio 47** 167
 A. 1 *Utrum inconvenienter definiatur a iurisperitis quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens* 167
 A. 2 *Utrum iustitia non semper sit ad alterum* 168
 A. 3 *Utrum iustitia non sit virtus* 168
 A. 4 *Utrum iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto* 170
 A. 5 *Utrum iustitia non sit virtus generalis* ... 171
 A. 6 *Utrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute* 171
 A. 7 *Utrum non sit aliqua iustitia particularis præter iustitiam generalem* 172
 A. 8 *Utrum iustitia particularis non habeat materiam specialem* 173
 A. 9 *Utrum iustitia sit circa passiones* 173
 A. 7 *Utrum medium iustitiæ non sit medium rei* 174
 A. 8 *Utrum actus iustitiæ non sit reddere unicuique quod suum est* 175
 A. 10 *Utrum iustitia non præmineat inter omnes virtutes morales* 175
- Quæstio 48** 176
 A. 1 *Utrum iniustitia non sit vitium speciale* .. 176
 A. 2 *Utrum aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum* 176
 A. 3 *Utrum aliquis possit pati iniustum volens* 177
 A. 4 *Utrum non quicumque facit iniustum peccet mortaliter* 178
- Quæstio 50** 178
 A. 1 *Utrum iudicium non sit actus iustitiæ* ... 178
 A. 2 *Utrum non sit licitum iudicare* 179
 A. 3 *Utrum iudicium ex suspitione procedens non sit illicitum* 177
 A. 4 *Utrum dubia non sint in meliorem partem interpretanda* 178
 A. 5 *Utrum non sit semper secundum leges scriptas iudicandum* 178
 A. 6 *Utrum iudicium per usurpationem non reddatur perversum* 180

- Quæstio 51** 181
 A. 1 *Utrum inconvenienter ponantur duæ species iustitiæ, iustitia distributiva et commutativa* 181
 A. 2 *Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa* 182
 A. 3 *Utrum materia utriusque iustitiæ non sit diversa* 182
 A. 4 *Utrum iustum sit simpliciter idem quod contrapassum* 183
- Quæstio 52** 184
 A. 1 *Utrum restitutio non sit actus iustitiæ commutativæ* 184
 A. 2 *Utrum non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est* 185
 A. 3 *Utrum non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est* 186
 A. 4 *Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit* 186
 A. 5 *Utrum non oporteat restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid* 187
 A. 6 *Utrum non teneatur semper restituere ille qui accepit* 188
 A. 7 *Utrum illi qui non acceperunt non teneantur restituere* 189
 A. 8 *Utrum non teneatur aliquis statim restituere, sed potius licite possit restitutionem differre* 187
- Quæstio 53** 187
 A. 1 *Utrum personarum acceptio non sit peccatum* 187
 A. 2 *Utrum in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio* 188
 A. 3 *Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum* 190
 A. 4 *Utrum in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum* 191
- Quæstio 54** 191
 A. 1 *Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum* 191
 A. 2 *Utrum non sit licitum occidere homines peccatores* 192
 A. 3 *Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ* 193
 A. 4 *Utrum occidere malefactores liceat clericis* 193
 A. 5 *Utrum alicui liceat seipsum occidere* ... 194
 A. 6 *Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem* 195
 A. 7 *Utrum nulli liceat occidere aliquem se defendendo* 196
- A. 8 *Utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum* 197
- Quæstio 55** 197
 A. 1 *Utrum mutilare aliquem membro in nullo casu possit esse licitum* 197
 A. 2 *Utrum non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos* 198
 A. 3 *Utrum non liceat aliquem hominem incarcerare* 199
 A. 4 *Utrum peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personas aliis coniunctas* 199
- Quæstio 56** 197
 A. 1 *Utrum non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum* 197
 A. 2 *Utrum non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere* 198
 A. 3 *Utrum non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam* 198
 A. 4 *Utrum furtum et rapina non sint peccata differentia specie* 170
 A. 5 *Utrum furtum non semper sit peccatum* .. 170
 A. 6 *Utrum furtum non sit peccatum mortale* .. 171
 A. 7 *Utrum non liceat alicui furari propter necessitatem* 172
 A. 8 *Utrum rapina possit fieri sine peccato* ... 172
 A. 9 *Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina* 173
- Quæstio 57** 173
 A. 1 *Utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus* 174
 A. 2 *Utrum iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur* 174
 A. 3 *Utrum iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit alius accusator* 175
 A. 4 *Utrum iudex licite possit pœnam relaxare* 176
- Quæstio 58** 176
 A. 1 *Utrum homo non teneatur accusare* 176
 A. 2 *Utrum non sit necessarium accusationem in scriptis fieri* 177
 A. 3 *Utrum accusatio non reddatur iniusta per calumniam, prævaricationem et tergiversationem* 178
 A. 4 *Utrum accusator qui in probatione defecerit non teneatur ad pœnam talionis* 178

Quæstio 59	179	Quæstio 63	201
A. 1 <i>Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur</i>	179	A. 1 <i>Utrum derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum</i>	201
A. 2 <i>Utrum accusato liceat calumniose se defendere</i>	177	A. 2 <i>Utrum derisio non possit esse peccatum mortale</i>	202
A. 3 <i>Utrum reo non liceat iudicium declinare per appellationem</i>	178	Quæstio 64	203
A. 4 <i>Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit</i>	178	A. 1 <i>Utrum non liceat maledicere aliquem</i> ...	203
Quæstio 57	180	A. 2 <i>Utrum non liceat creaturam irrationalem maledicere</i>	204
A. 1 <i>Utrum homo non teneatur ad testimonium ferendum</i>	180	A. 3 <i>Utrum maledicere non sit peccatum mortale</i>	204
A. 2 <i>Utrum non sufficiat duorum vel trium testimonium</i>	181	A. 4 <i>Utrum maledictio sit gravius peccatum quam detractio</i>	204
A. 3 <i>Utrum alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam</i>	182	Quæstio 65	205
A. 4 <i>Utrum falsum testimonium non semper sit peccatum mortale</i>	182	A. 1 <i>Utrum aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat</i>	205
Quæstio 58	183	A. 2 <i>Utrum venditio non reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditæ</i>	206
A. 1 <i>Utrum advocatus teneatur patrocinium præstare causæ pauperum</i>	183	A. 3 <i>Utrum venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ</i>	207
A. 2 <i>Utrum inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi</i>	184	A. 4 <i>Utrum non liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere</i>	208
A. 3 <i>Utrum advocatus non peccet si iniustam causam defendat</i>	184	Quæstio 66	209
A. 4 <i>Utrum advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere</i>	185	A. 1 <i>Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum</i>	209
Quæstio 60	186	A. 2 <i>Utrum aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere</i>	208
A. 1 <i>Utrum contumelia non consistat in verbis</i> ..	186	A. 3 <i>Utrum quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur</i>	210
A. 2 <i>Utrum contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale</i>	187	A. 4 <i>Utrum non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura</i>	211
A. 3 <i>Utrum aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere</i>	187	Quæstio 67	211
A. 4 <i>Utrum contumelia non oriatur ex ira</i> ...	188	A. 1 <i>Utrum declinare a malo et facere bonum non sint partes iustitiæ</i>	212
Quæstio 61	189	A. 2 <i>Utrum transgressio non sit speciale peccatum</i>	212
A. 1 <i>Utrum detractio non sit denigratio alienæ famæ per occulta verba, ut a quibusdam definitur</i>	189	A. 3 <i>Utrum omissio non sit speciale peccatum</i>	213
A. 2 <i>Utrum detractio non sit peccatum mortale</i>	189	A. 4 <i>Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis</i>	214
A. 3 <i>Utrum detractio sit gravius omnibus peccatis quæ in proximum committuntur</i>	187	Quæstio 68	215
A. 4 <i>Utrum audiens qui tolerat detrahentem non graviter peccet</i>	188	A. 1 <i>Utrum inconvenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ</i>	215
Quæstio 62	200		
A. 1 <i>Utrum susurratio non sit peccatum distinctum a detractioe</i>	200		
A. 2 <i>Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio</i>	201		

- Quæstio 69** 216
- A. 1 *Utrum religio non ordinet hominem solum ad Deum* 216
- A. 2 *Utrum religio non sit virtus* 218
- A. 3 *Utrum religio non sit una virtus* 218
- A. 4 *Utrum religio non sit specialis virtus ab aliis distincta* 219
- A. 5 *Utrum religio sit virtus theologica* 219
- A. 6 *Utrum religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus* 217
- A. 7 *Utrum latria non habeat aliquem exteriorum actum* 217
- A. 8 *Utrum religio non sit idem sanctitati* 218
- Quæstio 6æ** 220
- A. 1 *Utrum devotio non sit specialis actus* 220
- A. 2 *Utrum devotio non sit actus religionis* 220
- A. 3 *Utrum contemplatio, seu meditatio, non sit devotionis causa* 221
- A. 4 *Utrum lætitia non sit devotionis effectus* 222
- Quæstio 6g** 222
- A. 1 *Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis* 223
- A. 2 *Utrum non sit conveniens orare* 223
- A. 3 *Utrum oratio non sit actus religionis* 224
- A. 4 *Utrum solus Deus debeat orari* 225
- A. 5 *Utrum in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus* 225
- A. 6 *Utrum homo non debeat temporalia petere a Deo orando* 226
- A. 7 *Utrum non debeamus pro aliis orare* 226
- A. 8 *Utrum non debeamus pro inimicis orare* 227
- A. 9 *Utrum inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur* 228
- A. 7 *Utrum orare non sit proprium rationalis creaturæ* 229
- A. 8 *Utrum sancti qui sunt in patria non orent pro nobis* 227
- A. 10 *Utrum oratio non debeat esse vocalis* 227
- A. 11 *Utrum de necessitate orationis sit quod sit attentata* 228
- A. 12 *Utrum oratio non debeat esse diuturna* 230
- A. 13 *Utrum oratio non sit meritoria* 231
- A. 14 *Utrum peccatores orando non impetrent aliquid a Deo* 232
- A. 15 *Utrum inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones* 232
- Quæstio 70** 233
- A. 1 *Utrum adoratio non sit actus latriæ sive religionis* 233
- A. 2 *Utrum adoratio non importet actum corporalem* 234
- A. 3 *Utrum adoratio non requirat determinatum locum* 234
- Quæstio 71** 235
- A. 1 *Utrum offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ* 235
- A. 2 *Utrum non soli summo Deo sit sacrificium offerendum* 236
- A. 3 *Utrum oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis* 236
- A. 4 *Utrum non omnes teneantur ad sacrificia offerenda* 237
- Quæstio 72** 238
- A. 1 *Utrum homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti* 238
- A. 2 *Utrum oblationes non solum sacerdotibus debeantur* 238
- A. 3 *Utrum non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis* 239
- A. 4 *Utrum ad primitias solvendas homines non teneantur* 237
- Quæstio 73** 237
- A. 1 *Utrum homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti* 238
- A. 2 *Utrum non de omnibus teneantur homines decimas dare* 240
- A. 3 *Utrum decimæ non sint clericis dandæ* 241
- A. 4 *Utrum etiam clerici teneantur decimas dare* 242
- Quæstio 74** 243
- A. 1 *Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis* 243
- A. 2 *Utrum votum non semper debeat fieri de meliori bono* 244
- A. 3 *Utrum non omne votum obliget ad sui observationem* 245
- A. 4 *Utrum non expediat aliquid vovere* 245
- A. 5 *Utrum votum non sit actus latriæ sive religionis* 246
- A. 6 *Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto* 247
- A. 7 *Utrum votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam* 247
- A. 8 *Utrum illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediuntur a vovendo* 248

A. 9 <i>Utrum pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum</i>	249		
A. 7 <i>Utrum in voto dispensari non possit</i>	247		
A. 8 <i>Utrum in voto solemnī continentiae possit fieri dispensatio</i>	247		
A. 10 <i>Utrum ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur praelati auctoritas</i> ..	250		
Quaestio 75	251		
A. 1 <i>Utrum iurare non sit testem Deum invocare</i>	251		
A. 2 <i>Utrum non sit licitum iurare</i>	252		
A. 3 <i>Utrum inconveniēter ponantur tres comites iuramenti iustitia, iudicium et veritas</i> ..	252		
A. 4 <i>Utrum iuramentum non sit actus religionis sive patriae</i>	253		
A. 5 <i>Utrum iuramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum</i>	254		
A. 6 <i>Utrum non liceat per creaturas iurare</i> ..	254		
A. 7 <i>Utrum iuramentum non habeat vim obligandi</i>	255		
A. 8 <i>Utrum maior sit obligatio iuramenti quam voti</i>	256		
A. 9 <i>Utrum nullus possit dispensare in iuramento</i>	256		
A. 7 <i>Utrum iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personae vel temporis</i> ..	257		
Quaestio 76	258		
A. 1 <i>Utrum non liceat hominem adiurare</i> ...	258		
A. 2 <i>Utrum non liceat Dæmones adiurare</i> ...	259		
A. 3 <i>Utrum non liceat adiurare irrationalem creaturam</i>	257		
Quaestio 77	257		
A. 1 <i>Utrum Deus non sit ore laudandus</i>	257		
A. 2 <i>Utrum cantus non sint assumendi ad laudem divinam</i>	258		
Quaestio 78	260		
A. 1 <i>Utrum superstitio non sit vitium religioni contrarium</i>	260		
A. 2 <i>Utrum non sint diversae superstitionis species</i>	261		
Quaestio 79	262		
A. 1 <i>Utrum in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum</i>	262		
A. 2 <i>Utrum in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum</i>	262		
Quaestio 77	263		
A. 1 <i>Utrum idololatria non recte ponatur species superstitionis</i>	263		
A. 2 <i>Utrum idololatria non sit peccatum</i>	264		
A. 3 <i>Utrum idololatria non sit gravissimum peccatorum</i>	265		
A. 4 <i>Utrum causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis</i>	266		
Quaestio 78	267		
A. 1 <i>Utrum divinatio non sit peccatum</i>	267		
A. 2 <i>Utrum divinatio non sit species superstitionis</i>	268		
A. 3 <i>Utrum non sit determinare plures divinationis species</i>	268		
A. 4 <i>Utrum divinatio quæ fit per invocationes Dæmonum non sit illicita</i>	267		
A. 5 <i>Utrum divinatio quæ fit per astra non sit illicita</i>	267		
A. 6 <i>Utrum divinatio quæ fit per somnia non sit illicita</i>	268		
A. 7 <i>Utrum divinatio quæ est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita</i>	270		
A. 8 <i>Utrum divinatio sortium non sit illicita</i> ...	271		
Quaestio 80	272		
A. 1 <i>Utrum uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum</i>	272		
A. 2 <i>Utrum observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, sint licitæ</i>	273		
A. 3 <i>Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscenda aliqua fortuna vel infortunia, non sunt illicita</i>	274		
A. 4 <i>Utrum suspendere divina verba ad collum non sit illicitum</i>	275		
Quaestio 81	276		
A. 1 <i>Utrum tentatio Dei non consistat in aliquibus factis in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus</i>	276		
A. 2 <i>Utrum tentare Deum non sit peccatum</i> ...	277		
A. 3 <i>Utrum tentatio Dei non opponatur virtuti religionis</i>	278		
A. 4 <i>Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio</i>	278		

- Quæstio 82** 279
 A. 1 *Utrum falsitas eius quod iuramento confirmatur non requiratur ad periurium* ... 279
 A. 2 *Utrum non omne periurium sit peccatum* ... 276
 A. 3 *Utrum non omne periurium sit peccatum mortale* ... 276
 A. 4 *Utrum peccet ille qui iniungit iuramentum ei qui periurat* ... 278
- Quæstio 83** 280
 A. 1 *Utrum sacrilegium non sit sacræ rei violatio* ... 280
 A. 2 *Utrum sacrilegium non sit speciale peccatum* ... 281
 A. 3 *Utrum species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras* ... 281
 A. 4 *Utrum pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria* ... 282
- Quæstio 84** 283
 A. 1 *Utrum simonia non sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum* ... 283
 A. 2 *Utrum non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare* ... 284
 A. 3 *Utrum licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus* ... 285
 A. 4 *Utrum licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa* ... 286
 A. 5 *Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua* ... 287
 A. 6 *Utrum non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit* ... 288
- Quæstio 85** 287
 A. 1 *Utrum pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum dicit enim Augustinus, in X de Civ* ... 287
 A. 2 *Utrum pietas non exhibeat parentibus sustentationem* ... 287
 A. 3 *Utrum pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta* ... 288
 A. 4 *Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes* ... 288
- Quæstio 86** 291
 A. 1 *Utrum observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta* ... 291
 A. 2 *Utrum ad observantiam non pertinet exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti* ... 291
 A. 3 *Utrum observantia sit potior virtus quam pietas* ... 292
- Quæstio 87** 293
 A. 1 *Utrum honor non importet aliquid corporale* ... 293
 A. 2 *Utrum honor non proprie debeatur superioribus* ... 294
 A. 3 *Utrum dulia non sit specialis virtus a latria distincta* ... 294
 A. 4 *Utrum dulia habeat diversas species* ... 295
- Quæstio 88** 296
 A. 1 *Utrum unus homo non teneatur alii obedire* ... 296
 A. 2 *Utrum obedientia non sit specialis virtus* ... 296
 A. 3 *Utrum obedientia sit maxima virtutum* ... 297
 A. 4 *Utrum non in omnibus sit Deo obediendum* ... 299
 A. 5 *Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire* ... 299
 A. 6 *Utrum christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire* ... 297
- Quæstio 89** 298
 A. 1 *Utrum inobedientia non sit peccatum mortale* ... 298
 A. 2 *Utrum inobedientia sit gravissimum peccatum* ... 298
- Quæstio 87** 270
 A. 1 *Utrum gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta* ... 270
 A. 2 *Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens* ... 271
 A. 3 *Utrum homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti* ... 272
 A. 4 *Utrum homo debeat statim beneficium recompensare* ... 273
 A. 5 *Utrum beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficentis, sed secundum effectum* ... 273
 A. 6 *Utrum non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio* ... 274
- Quæstio 88** 274
 A. 1 *Utrum ingratitude non semper sit peccatum* ... 274
 A. 2 *Utrum ingratitude non sit speciale peccatum* ... 275
 A. 3 *Utrum ingratitude semper sit peccatum mortale* ... 276
 A. 4 *Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda* ... 276

Quæstio 90	277	Quæstio 98	303
A. 1 <i>Utrum vindicatio non sit licita</i>	277	A. 1 <i>Utrum litigium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis</i>	303
A. 2 <i>Utrum vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta</i>	278	A. 2 <i>Utrum litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis</i>	304
A. 3 <i>Utrum vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas</i>	279	Quæstio 99	304
A. 4 <i>Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt</i>	279	A. 1 <i>Utrum liberalitas non sit virtus</i>	304
Quæstio 91	278	A. 2 <i>Utrum liberalitas non sit circa pecunias</i> ..	305
A. 1 <i>Utrum veritas non sit virtus</i>	278	A. 3 <i>Utrum uti pecunia non sit actus liberali- tatis</i>	306
A. 2 <i>Utrum veritas non sit specialis virtus</i> ..	278	A. 4 <i>Utrum ad liberalem non maxime perti- neat dare</i>	306
A. 3 <i>Utrum veritas non sit pars iustitiæ</i>	280	A. 5 <i>Utrum liberalitas non sit pars iustitiæ</i> ..	307
A. 4 <i>Utrum virtus veritatis non declinet in minus</i>	281	A. 6 <i>Utrum liberalitas sit maxima virtutum</i> ..	308
Quæstio 92	281	Quæstio 97	308
A. 1 <i>Utrum mendacium non semper oppona- tur veritati</i>	282	A. 1 <i>Utrum avaritia non sit peccatum</i>	308
A. 2 <i>Utrum insufficienter mendacium divi- datur per mendacium officiosum, iocosum et perniciosum</i>	282	A. 2 <i>Utrum avaritia non sit speciale pecca- tum</i>	309
A. 3 <i>Utrum non omne mendacium sit pecca- tum</i>	283	A. 3 <i>Utrum avaritia non opponatur liberali- tati</i>	307
A. 4 <i>Utrum omne mendacium sit peccatum mortale</i>	285	A. 4 <i>Utrum avaritia semper sit peccatum mortale</i>	307
Quæstio 93	286	A. 5 <i>Utrum avaritia sit maximum peccato- rum</i>	308
A. 1 <i>Utrum non omnis simulatio sit peccatum</i> ..	286	A. 6 <i>Utrum avaritia non sit peccatum spiri- tuale</i>	310
A. 2 <i>Utrum hypocrisis non sit idem quod simulatio</i>	287	A. 7 <i>Utrum avaritia non sit vitium capitale</i> ..	310
A. 3 <i>Utrum hypocrisis non opponatur virtuti veritatis</i>	288	A. 8 <i>Utrum non sint avaritiæ filiæ quæ dicun- tur, scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio</i>	311
A. 4 <i>Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale</i>	289	Quæstio 98	312
Quæstio 94	289	A. 1 <i>Utrum prodigalitas non opponatur ava- ritiæ</i>	312
A. 1 <i>Utrum iactantia non opponatur virtuti veritatis</i>	289	A. 2 <i>Utrum prodigalitas non sit peccatum</i>	313
A. 2 <i>Utrum iactantia sit peccatum mortale</i> ..	287	A. 3 <i>Utrum prodigalitas sit gravius pecca- tum quam avaritia</i>	313
Quæstio 95	288	Quæstio 100	314
A. 1 <i>Utrum ironia, per quam aliquis minora de se fingit, non sit peccatum</i>	288	A. 1 <i>Utrum epieikeia non sit virtus</i>	314
A. 2 <i>Utrum ironia non sit minus peccatum quam iactantia</i>	300	A. 2 <i>Utrum epieikeia non sit pars iustitiæ</i>	315
Quæstio 96	300	Quæstio 101	315
A. 1 <i>Utrum amicitia non sit specialis virtus</i> ..	300	A. 1 <i>Utrum pietas non sit donum</i>	315
A. 2 <i>Utrum huiusmodi amicitia non sit pars iustitiæ</i>	301	A. 2 <i>Utrum dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet, beati mites</i>	316
Quæstio 97	302		
A. 1 <i>Utrum adulatio non sit peccatum</i>	302		
A. 2 <i>Utrum adulatio sit peccatum mortale</i> ..	302		

Quæstio 22	316	Quæstio 26	332
A. 1 <i>Utrum præcepta Decalogi non sint præcepta iustitiæ</i>	317	A. 1 <i>Utrum intimiditas non sit peccatum</i>	333
A. 2 <i>Utrum primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur</i>	317	A. 2 <i>Utrum esse impavidum non opponatur fortitudini</i>	333
A. 3 <i>Utrum secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur</i>	318	Quæstio 27	334
A. 4 <i>Utrum inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati</i>	319	A. 1 <i>Utrum audacia non sit peccatum</i>	334
A. 5 <i>Utrum inconvenienter tradatur quartum præceptum, de honoratione parentum</i>	318	A. 2 <i>Utrum audacia non opponatur fortitudini</i>	334
A. 6 <i>Utrum alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur</i>	318	Quæstio 28	335
Quæstio 23	320	A. 1 <i>Utrum inconvenienter partes fortitudinis enumerentur</i>	335
A. 1 <i>Utrum fortitudo non sit virtus</i>	320	Quæstio 29	337
A. 2 <i>Utrum fortitudo non sit specialis virtus</i> ..	321	A. 1 <i>Utrum magnanimitas non sit circa honores</i>	337
A. 3 <i>Utrum fortitudo non sit circa timores et audacias</i>	322	A. 2 <i>Utrum magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem</i>	338
A. 4 <i>Utrum fortitudo non solum sit circa pericula mortis</i>	322	A. 3 <i>Utrum magnanimitas non sit virtus</i>	338
A. 5 <i>Utrum fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quæ sunt in bello</i>	323	A. 4 <i>Utrum magnanimitas non sit specialis virtus</i>	337
A. 6 <i>Utrum sustinere non sit principalis actus fortitudinis</i>	324	A. 5 <i>Utrum magnanimitas non sit pars fortitudinis</i>	337
A. 7 <i>Utrum fortis non operetur propter bonum proprii habitus</i>	324	A. 6 <i>Utrum fiducia non pertineat ad magnanimitatem</i>	338
A. 8 <i>Utrum fortis delectetur in suo actu</i>	325	A. 7 <i>Utrum securitas ad magnanimitatem non pertineat</i>	340
A. 9 <i>Utrum fortitudo non maxime consistat in repentinis</i>	325	A. 8 <i>Utrum bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem</i>	341
A. 7 <i>Utrum fortis non utatur ira in suo actu</i> ..	326	Quæstio 28	341
A. 8 <i>Utrum fortitudo non sit virtus cardinalis</i>	327	A. 1 <i>Utrum præsumptio non sit peccatum</i>	341
A. 10 <i>Utrum fortitudo præcellat inter omnes virtutes</i>	327	A. 2 <i>Utrum præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum</i>	342
Quæstio 24	328	Quæstio 28	343
A. 1 <i>Utrum martyrium non sit actus virtutis</i> ..	328	A. 1 <i>Utrum ambitio non sit peccatum</i>	343
A. 2 <i>Utrum martyrium non sit actus fortitudinis</i>	329	A. 2 <i>Utrum ambitio non opponatur magnanimitati per excessum</i>	344
A. 3 <i>Utrum martyrium non sit actus maxime perfectionis</i>	329	Quæstio 29	344
A. 4 <i>Utrum mors non sit de ratione martyrii</i> ..	327	A. 1 <i>Utrum appetitus gloriæ non sit peccatum</i> ..	344
A. 5 <i>Utrum sola fides sit causa martyrii</i>	328	A. 2 <i>Utrum inanis gloria magnanimitati non opponatur</i>	345
Quæstio 25	330	A. 3 <i>Utrum inanis gloria sit peccatum mortale</i>	346
A. 1 <i>Utrum timor non sit peccatum</i>	330	A. 4 <i>Utrum inanis gloria non sit vitium capitale</i>	347
A. 2 <i>Utrum peccatum timoris non opponatur fortitudini</i>	331	A. 5 <i>Utrum inconvenienter dicantur filie inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum præsumptio</i>	347
A. 3 <i>Utrum timor non sit peccatum mortale</i> ..	331		
A. 4 <i>Utrum timor non excuset a peccato</i>	332		

- Quæstio 81** 348
 A. 1 *Utrum pusillanimitas non sit peccatum* ..348
 A. 2 *Utrum pusillanimitas non opponatur magnanimitati*349
- Quæstio 82** 349
 A. 1 *Utrum magnificentia non sit virtus*349
 A. 2 *Utrum magnificentia non sit specialis virtus*349
 A. 3 *Utrum materia magnificentiæ non sint sumptus magni*348
 A. 4 *Utrum magnificentia non sit pars fortitudinis*350
- Quæstio 83** 350
 A. 1 *Utrum parvificentia non sit vitium*350
 A. 2 *Utrum parvificentiæ nullum vitium opponatur*351
- Quæstio 84** 352
 A. 1 *Utrum patientia non sit virtus*352
 A. 2 *Utrum patientia sit potissima virtutum* ..352
 A. 3 *Utrum patientia possit haberi sine gratia*353
 A. 4 *Utrum patientia non sit pars fortitudinis* ..354
 A. 5 *Utrum patientia sit idem quod longanimitas*354
- Quæstio 85** 355
 A. 1 *Utrum perseverantia non sit virtus*355
 A. 2 *Utrum perseverantia non sit pars fortitudinis*356
 A. 3 *Utrum constantia non pertineat ad perseverantiam*357
 A. 4 *Utrum perseverantia non indigeat auxilio gratiæ*357
- Quæstio 86** 358
 A. 1 *Utrum mollities non opponatur perseverantiæ*358
 A. 2 *Utrum pertinacia non opponatur perseverantiæ*359
- Quæstio 87** 359
 A. 1 *Utrum fortitudo non sit donum*359
 A. 2 *Utrum quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, non respondeat dono fortitudinis*359
- Quæstio 88** 358
 A. 1 *Utrum non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur*358
 A. 2 *Utrum inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis* ..358
- Quæstio 89** 360
 A. 1 *Utrum temperantia non sit virtus*360
 A. 2 *Utrum temperantia non sit specialis virtus*361
 A. 3 *Utrum temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes*361
 A. 4 *Utrum temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus*362
 A. 5 *Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia*363
 A. 6 *Utrum regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ* ..364
 A. 7 *Utrum temperantia non sit virtus cardinalis*365
 A. 8 *Utrum temperantia sit maxima virtutum*365
- Quæstio 89** 366
 A. 1 *Utrum insensibilitas non sit vitium*366
 A. 2 *Utrum intemperantia non sit puerile peccatum*367
 A. 3 *Utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia*368
 A. 4 *Utrum peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile*369
- Quæstio 89** 369
 A. 1 *Utrum tullius, in sua rhetorica, inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse continentiam, clementiam, modestiam*369
- Quæstio 100** 367
 A. 1 *Utrum verecundia sit virtus*367
 A. 2 *Utrum verecundia non sit de turpi actu* ..368
 A. 3 *Utrum homo non magis verecundetur a personis coniunctis*370
 A. 4 *Utrum etiam in virtuosus hominibus possit esse verecundia*371
- Quæstio 101** 372
 A. 1 *Utrum honestum non sit idem virtuti*372
 A. 2 *Utrum honestum non sit idem quod decorum*372
 A. 3 *Utrum honestum non differat ab utili et delectabili*373
 A. 4 *Utrum honestas non debeat poni pars temperantiæ*374
- Quæstio 102** 374
 A. 1 *Utrum abstinentia non sit virtus*374
 A. 2 *Utrum abstinentia non sit specialis virtus*375

- Quæstio 103** 376
- A. 1 *Utrum ieiunium non sit actus virtutis* ... 376
- A. 2 *Utrum ieiunium non sit actus abstinentiæ* 377
- A. 3 *Utrum ieiunium non sit in præcepto* 377
- A. 4 *Utrum omnes ad ieiunia ecclesiæ teneantur* 378
- A. 5 *Utrum non determinantur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici* 379
- A. 6 *Utrum non requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat* 378
- A. 7 *Utrum hora nona non convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant* 378
- A. 8 *Utrum inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiis* 378
- Quæstio 104** 380
- A. 1 *Utrum gula non sit peccatum* 380
- A. 2 *Utrum gula non sit peccatum mortale* ... 381
- A. 3 *Utrum gula sit maximum peccatorum* .. 381
- A. 4 *Utrum inconvenienter species gulæ distinguantur a Gregorio, qui, XXX Moral* 382
- A. 5 *Utrum gula non sit vitium capitale* 382
- A. 6 *Utrum inconvenienter assignentur gulæ quinque filię, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam* 383
- Quæstio 105** 384
- A. 1 *Utrum materia propria sobrietatis non sit potus* 384
- A. 2 *Utrum sobrietas non sit per se quædam specialis virtus* 385
- A. 3 *Utrum usus vini totaliter sit illicitus* ... 385
- A. 4 *Utrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis* 386
- Quæstio 106** 386
- A. 1 *Utrum ebrietas non sit peccatum* 386
- A. 2 *Utrum ebrietas non sit peccatum mortale* 387
- A. 3 *Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum* 388
- A. 4 *Utrum ebrietas non excuset a peccato* ... 388
- Quæstio 107** 389
- A. 1 *Utrum castitas non sit virtus* 389
- A. 2 *Utrum castitas sit virtus generalis* 389
- A. 3 *Utrum castitas non sit virtus distincta ab abstinentia* 388
- A. 4 *Utrum pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem* 388
- Quæstio 108** 388
- A. 1 *Utrum virginitas non consistat in integritate carnis* 388
- A. 2 *Utrum virginitas sit illicita* 390
- A. 3 *Utrum virginitas non sit virtus* 391
- A. 4 *Utrum virginitas non sit excellentior matrimonio* 392
- A. 5 *Utrum virginitas sit maxima virtutum* .. 393
- Quæstio 109** 394
- A. 1 *Utrum materia luxuriæ non sit solum concupiscentiæ et delectationes venereæ* 394
- A. 2 *Utrum nullus actus venereus possit esse sine peccato* 394
- A. 3 *Utrum luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum* ... 395
- A. 4 *Utrum luxuria non sit vitium capitale* ... 396
- A. 5 *Utrum inconvenienter dicantur esse filię luxuriæ cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri* 396
- Quæstio 108** 397
- A. 1 *Utrum inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam* 397
- A. 2 *Utrum fornicatio simplex non sit peccatum mortale* 398
- A. 3 *Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum* 398
- A. 4 *Utrum in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale* 398
- A. 5 *Utrum nocturna pollutio sit peccatum* ... 398
- A. 6 *Utrum stuprum non debeat poni una species luxuriæ* 399
- A. 7 *Utrum raptus non sit species luxuriæ distincta a stupro* 399
- A. 8 *Utrum adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta* 399
- A. 9 *Utrum incestus non sit species determinata luxuriæ* 399
- A. 10 *Utrum sacrilegium non possit esse species luxuriæ* 399
- A. 11 *Utrum vitium contra naturam non sit species luxuriæ* 399
- A. 12 *Utrum vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ* ... 399

- Quæstio 108** 376
 A. 1 *Utrum continentia non sit virtus* 376
 A. 2 *Utrum materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus* 377
 A. 3 *Utrum subiectum continentiae sit vis concupiscibilis* 378
 A. 4 *Utrum continentia sit melior quam temperantia* 378
- Quæstio 110** 379
 A. 1 *Utrum incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus* 379
 A. 2 *Utrum incontinentia non sit peccatum* .. 379
 A. 3 *Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus* 379
 A. 4 *Utrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiae* 380
- Quæstio 111** 381
 A. 1 *Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem* 381
 A. 2 *Utrum neque clementia neque mansuetudo sit virtus* 381
 A. 3 *Utrum prædictæ virtutes non sint partes temperantiae* 382
 A. 4 *Utrum clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes* 383
- Quæstio 112** 384
 A. 1 *Utrum irasci non possit esse licitum* 384
 A. 2 *Utrum ira non sit peccatum* 385
 A. 3 *Utrum omnis ira sit peccatum mortale* .. 385
 A. 4 *Utrum ira sit gravissimum peccatum* .. 386
 A. 5 *Utrum inconvenienter determinentur species iracundiae a Philosopho, in IV Ethic* 387
 A. 6 *Utrum ira non debeat poni inter vitia capitalia* 388
 A. 7 *Utrum inconvenienter assignentur sex filiae iræ, quæ sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia* 388
 A. 8 *Utrum non sit aliquod vitium oppositum iracundiae, proveniens ex defectu iræ* 389
- Quæstio 113** 389
 A. 1 *Utrum crudelitas non opponatur clementiae* 389
 A. 2 *Utrum crudelitas a sævitia sive feritate non differat* 389
- Quæstio 114** 389
 A. 1 *Utrum modestia non sit pars temperantiae* 389
 A. 2 *Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones* 389
- Quæstio 115** 400
 A. 1 *Utrum humilitas non sit virtus* 400
 A. 2 *Utrum humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis* .. 401
 A. 3 *Utrum homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere* 402
 A. 4 *Utrum humilitas non sit pars modestiae vel temperantiae* 402
 A. 5 *Utrum humilitas sit potissima virtutum* .. 403
 A. 6 *Utrum inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati benedicti ponuntur, quorum primus est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis, non clamorosa voce; tertius, ut non sit facilis aut promptus in risum; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliozem; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere; octavus, confessio peccatorum; nonus, pro obedientia in duris et asperis patientiam amplecti; decimus, ut cum obedientia se subdat maiori; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere; duodecimus, ut Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit* 404
- Quæstio 116** 405
 A. 1 *Utrum superbia non sit peccatum* 406
 A. 2 *Utrum superbia non sit speciale peccatum* 406
 A. 3 *Utrum superbia non sit in irascibili sicut in subiecto* 407
 A. 4 *Utrum inconvenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat, XXIII Moral* 408
 A. 5 *Utrum superbia non sit peccatum mortale* 408
 A. 6 *Utrum superbia non sit gravissimum peccatorum* 408
 A. 7 *Utrum superbia non sit primum omnium peccatorum* 408
 A. 8 *Utrum superbia debeat poni vitium capitale* 410
- Quæstio 117** 411
 A. 1 *Utrum superbia non fuerit primi hominis peccatum* 411
 A. 2 *Utrum superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem* 412
 A. 3 *Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius* 412

- A. 4 *Utrum peccatum Adæ fuit gravius quam peccatum evæ* 413
- Quæstio 118** 414
- A. 1 *Utrum mors non sit pœna peccati primorum parentum* 414
- A. 2 *Utrum inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura* 415
- Quæstio 119** 417
- A. 1 *Utrum non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur* 417
- A. 2 *Utrum non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis* 418
- Quæstio 117** 419
- A. 1 *Utrum materia studiositatis non sit proprie cognitio* 419
- A. 2 *Utrum studiositas non sit temperantiæ pars* 417
- Quæstio 118** 418
- A. 1 *Utrum circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas* 418
- A. 2 *Utrum vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem* 420
- Quæstio 120** 421
- A. 1 *Utrum in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus* 421
- A. 2 *Utrum in ludis non possit esse aliqua virtus* 422
- A. 3 *Utrum in superfluitate ludi non possit esse peccatum* 423
- A. 4 *Utrum in defectu ludi non consistat aliquod peccatum* 424
- Quæstio 121** 425
- A. 1 *Utrum circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium* 425
- A. 2 *Utrum ornatus mulierum non sit sine peccato mortali* 426
- Quæstio 122** 427
- A. 1 *Utrum præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur* 427
- A. 2 *Utrum inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ* 428
- Quæstio 123** 429
- A. 1 *Utrum prophetia non pertineat ad cognitionem* 429
- A. 2 *Utrum prophetia sit habitus* 428
- A. 3 *Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium* 428
- A. 4 *Utrum propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci* 430
- A. 5 *Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ* 431
- A. 6 *Utrum ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa* 431
- Quæstio 124** 432
- A. 1 *Utrum prophetia possit esse naturalis* ... 432
- A. 2 *Utrum prophetica revelatio non fiat per Angelos* 434
- A. 3 *Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis* 434
- A. 4 *Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam* 435
- A. 5 *Utrum nulla prophetia sit a Dæmonibus* .. 436
- A. 6 *Utrum prophetæ Dæmonum nunquam vera prædicant* 436
- Quæstio 125** 437
- A. 1 *Utrum prophetæ ipsam Dei essentiam videant* 437
- A. 2 *Utrum in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen* 438
- A. 3 *Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus* 439
- A. 4 *Utrum prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant* 437
- Quæstio 126** 438
- A. 1 *Utrum inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super Matth* 438
- A. 2 *Utrum excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum* 440
- A. 3 *Utrum gradus prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam* 441
- A. 4 *Utrum Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis* 442
- A. 5 *Utrum etiam aliquis gradus prophetiæ est in beatis* 443
- A. 6 *Utrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum* 443

- Quæstio 127** 445
 A. 1 *Utrum anima hominis non rapiatur ad divina*445
 A. 2 *Utrum raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad cognoscitivam*446
 A. 3 *Utrum Paulus in raptu non viderit Dei essentiam*446
 A. 4 *Utrum Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus*447
 A. 5 *Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata* 448
 A. 6 *Utrum Paulus non ignoraverit an eius anima fuerit a corpore separata*449
- Quæstio 128** 447
 A. 1 *Utrum illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis* . . .447
 A. 2 *Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ*448
- Quæstio 129** 450
 A. 1 *Utrum in sermone non consistat aliqua gratia gratis data*450
 A. 2 *Utrum gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres* 451
- Quæstio 127** 452
 A. 1 *Utrum nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda*452
 A. 2 *Utrum mali non possint facere miracula*453
- Quæstio 128** 454
 A. 1 *Utrum vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam*454
 A. 2 *Utrum vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam*455
- Quæstio 130** 455
 A. 1 *Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu*455
 A. 2 *Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam*456
 A. 3 *Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus*457
 A. 4 *Utrum vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis*458
 A. 5 *Utrum vita contemplativa, secundum statum huius vitæ, possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ*459
 A. 6 *Utrum inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circula-rem rectum et obliquum, IV cap*459
 A. 7 *Utrum contemplatio delectationem non habeat*458
- A. 8 *Utrum vita contemplativa non sit diuturna*460
- Quæstio 131** 461
 A. 1 *Utrum non omnes actus virtutum Moralium pertineant ad vitam activam*461
 A. 2 *Utrum prudentia non pertineat ad vitam activam*461
 A. 3 *Utrum docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ*462
 A. 4 *Utrum vita activa maneat post hanc vitam*463
- Quæstio 132** 463
 A. 1 *Utrum vita activa sit potior quam contemplativa*464
 A. 2 *Utrum vita activa sit maioris meriti quam contemplativa*465
 A. 3 *Utrum vita contemplativa impediatur per activam*466
 A. 4 *Utrum vita activa non sit prior quam contemplativa*466
- Quæstio 133** 467
 A. 1 *Utrum status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis*467
 A. 2 *Utrum in ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum*468
 A. 3 *Utrum officia non distinguantur per actus*468
 A. 4 *Utrum differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos*469
- Quæstio 134** 467
 A. 1 *Utrum perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum caritatem*467
 A. 2 *Utrum nullus in hac vita possit esse perfectus*468
 A. 3 *Utrum perfectio viæ non consistit in præceptis, sed in consiliis*470
 A. 4 *Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis*471
 A. 5 *Utrum prælati et religiosi non sint in statu perfectionis*472
 A. 6 *Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis*473
 A. 7 *Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum*474
 A. 8 *Utrum etiam presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi*474

- Quæstio 135** 476
- A. 1 *Utrum liceat episcopatum appetere* 476
- A. 2 *Utrum liceat episcopatum iniunctum omnino recusare* 478
- A. 3 *Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem* 479
- A. 4 *Utrum episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat* 477
- A. 5 *Utrum non liceat episcopo, propter aliquam persecutionem, corporaliter deserere gregem sibi commissum* 478
- A. 6 *Utrum episcopo non liceat aliquid proprium possidere* 480
- A. 7 *Utrum episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur* 481
- A. 8 *Utrum religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares* 482
- Quæstio 136** 483
- A. 1 *Utrum religio non importet statum perfectionis* 483
- A. 2 *Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia* 484
- A. 3 *Utrum paupertas non requiratur ad perfectionem religionis* 485
- A. 4 *Utrum perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis* 487
- A. 5 *Utrum obedientia non pertineat ad perfectionem religionis* 487
- A. 6 *Utrum non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto* 488
- A. 7 *Utrum inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem* .. 489
- A. 8 *Utrum votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis* 487
- A. 9 *Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula* 488
- A. 7 *Utrum religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam sæcularis* 490
- Quæstio 137** 491
- A. 1 *Utrum religiosus non liceat docere, prædicare, et alia huiusmodi facere* 491
- A. 2 *Utrum religiosus non liceat sæcularia negotia tractare* 492
- A. 3 *Utrum religiosi manibus operari teneantur* 493
- A. 4 *Utrum religiosus non liceat de elemosynis vivere* 495
- A. 5 *Utrum religiosus non liceat mendicare* ... 497
- A. 6 *Utrum non liceat religiosus vilioribus vestibus uti quam ceteris* 498
- Quæstio 138** 499
- A. 1 *Utrum non sit nisi una tantum religio* ... 499
- A. 2 *Utrum nulla religio institui debeat ad opera activæ vitæ* 497
- A. 3 *Utrum nulla religio ordinari possit ad militandum* 498
- A. 4 *Utrum nulla religio possit institui ad prædicandum vel confessiones audiendum* 470
- A. 5 *Utrum non sit instituenda aliqua religio ad studendum* 471
- A. 6 *Utrum religio quæ vacat vitæ contemplatiæ, non sit potior ea quæ vacat operationibus vitæ activæ* 472
- A. 7 *Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis* 473
- A. 8 *Utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam* ... 476
- Quæstio 139** 477
- A. 1 *Utrum non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in præceptis exercitati* 477
- A. 2 *Utrum non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum* 479
- A. 3 *Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare* 477
- A. 4 *Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere* 478
- A. 5 *Utrum pueri non sint recipiendi in religione* 478
- A. 6 *Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis* ... 480
- A. 7 *Utrum presbyteri curati non possunt licite religionem ingredi* 481
- A. 8 *Utrum non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem* 482
- A. 9 *Utrum nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum* 483
- A. 7 *Utrum non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione præcedente* 484

POST communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali, sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter, uno modo, ex parte ipsius materiæ moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo, quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa primum quod, si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem multoties dicere, qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto, non mœchaberis, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem, ostensum est enim supra quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias huiusmodi differentias; est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem, quarum tres sunt theologicæ, de quibus primo est agendum; aliæ vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quæ circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliæ vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam spiritus sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aequaliter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex suprascriptis patet, unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil Moralium erit prætermissum.

CIRCA virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo, de spe; tertio, de caritate. Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit, prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiæ sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus. Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto; secundo, de eius actu; tertio, de ipso habitu fidei. Circa primum quærentur decem. Primo, utrum obiectum fidei sit veritas prima. Secundo, utrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, idest res aut enuntiabile. Tertio, utrum fidei possit subesse falsum. Quarto, utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum. Quinto, utrum possit esse aliquid scitum. Sexto, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos. Septimo, utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus. Octavo, de numero articulorum. Nono, de modo tradendi articulos in symbolo. Decimo, cuius sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima.

1. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad divinitatem, quæ est veritas prima; sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi et ecclesiæ sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur potest esse infidelitas, quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa continentur de hominibus et de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides caritati condividitur, ut supra dictum est. Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei obiectum non est solum veritas prima.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom., quod fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. Hæc autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima.

RESPONDEO dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinæ innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quæ tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, sicut etiam obiectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta ecclesiæ vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide inquantum per hæc ordinamur ad Deum. Et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

2. Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; et sic obiectum eius proprie est ipse Deus, ut infra dicitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod obiectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

1. Obiectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est aliquid incomplexum. Ergo obiectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res, non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed, credo in Deum omnipotentem. Ergo obiectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundum illud I ad Cor. XIII, videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed visio patriæ est de incompleto, cum sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

SED CONTRA, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, vi-

detur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

RESPONDEO dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in primo dictum est. Et ideo ea quæ sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem, sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa. Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditæ, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

2. Ad secundum dicendum quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

3. Ad tertium dicendum quod visio patriæ erit veritatis primæ secundum quod in se est, secundum illud I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est. Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fidei possit subesse falsum.

1. Fides enim dividitur spei et caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum, multi enim sperant se habituros vitam æternam qui non habebunt. Similiter etiam et caritati, multi enim diliguntur tanquam boni qui tamen boni non sunt. Ergo etiam fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham creditur Christum nasciturum, secundum illud Ioan. VIII, Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum. Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit, et ita esset falsum quod Abraham de Christo creditur. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem evangelii. Sed Christo iam nato, antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

SED CONTRA, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum, in VI Ethic. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

RESPONDEO dicendum quod nihil subest alicui potentiæ vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti, sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritate prima. Sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivæ virtutis, ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum, quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum, potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere aliquam falsam opinionem habens de eo circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem et caritas appetitivam partem, non est similis ratio de eis. Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis), sed secundum auxilium gratiæ, in qua si perseveraverit, omnino infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad caritatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit. Unde non refert ad caritatem utrum in isto sit Deus qui propter Deum diligitur.

2. Ad secundum dicendum quod Deum non incarnari, secundum se consideratum, fuit possibile etiam post tempus Abrahæ. Sed secundum quod cadit sub præscientia divina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, ut in primo dictum est. Et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura

humana. Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid æstimare. Sed quod ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

4. Ad quartum dicendum quod fides credentis non refertur ad has species panis vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod obiectum fidei sit aliquid visum.

1. Dicit enim Dominus thomæ, Ioan. XX, quia vidisti me, credidisti. Ergo et de eodem est visio et fides.

2. Præterea, apostolus, I ad Cor. XIII, dicit, videmus nunc per speculum in ænigmate. Et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, quilibet sensus visus nominatur, ut Augustinus dicit, in libro de verb. Dom. Sed fides est de auditis, secundum illud ad Rom. X, fides ex auditu. Ergo fides est de rebus visis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est argumentum non apparentium.

RESPONDEO dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod thomas aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit, Dominus meus et Deus meus.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi

ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei et non aliis.

4. Ad quartum dicendum quod auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides. Et sic non oportet ut huiusmodi res sint visæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ sunt fidei possint esse scita.

1. Ea enim quæ non sciuntur videntur esse ignorata, quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed ea quæ sunt fidei non sunt ignorata, horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud I ad Tim. I, ignorans feci in incredulitate mea. Ergo ea quæ sunt fidei possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrative probantur sunt scita, quia demonstratio est syllogismus faciens scire. Sed quædam quæ in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia huiusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat a scientia quam fides, cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I poster. Ergo etiam fides et scientia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, quod apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita habent agnitionem. Ergo de his quæ sunt scita non potest esse fides.

RESPONDEO dicendum quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quæcumque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit creditum et visum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Ea enim quæ de tri-

nitate credimus nos visuros speramus, secundum illud I ad Cor. XIII, videmus nunc per speculum in ænigmatem, tunc autem facie ad faciem, quam quidem visionem iam Angeli habent, unde quod nos credimus illi vident. Et similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut creditum est communiter non scitum. Et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

1. Ad primum ergo dicendum quod infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod rationes quæ inducuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut Dionysius dicit, II cap. De div. Nom. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui horum demonstrationem non habent.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et nunc dictum est de scientia et fide. Sed ab uno et eodem potest quidem haberi fides et scientia de eodem secundum quid, scilicet subiecto, sed non secundum idem, potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide, alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere, sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum, ut dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda.

1. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum, propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio obiecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est, scilicet veritas prima, et sic secundum rationem formalem credibilia distinguere non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea, sicut a quibusdam dicitur, articulus est indivisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum. Sed credere est voluntarium, quia, sicut Augustinus dicit, nullus credit nisi volens. Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam, quæ enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distinguere.

RESPONDEO dicendum quod nomen articuli ex Græco videtur esse derivatum. Arthron enim in Græco, quod in Latino articulus dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum. Et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur articuli quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in rhetorica articuli dicuntur quædam partium coaptationes, dicit enim tullius, in IV rhet., quod articulus dicitur cum singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo, acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti. Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distinguere in quantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus, ubi autem multa secundum eandem rationem sunt incognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit, et ideo distinguuntur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent, ita quod, uno

suscepto, non est difficile alia suscipere, et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia, sicut etiam in aliis scientiis quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundum illud Heb. XI, fides est substantia sperandarum rerum; ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directe nos ordinant ad vitam æternam, sicut sunt tres personæ, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium elisæ suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ maiestatis vel incarnationis Christi. Et secundum talia non oportet articulos distinguere.

2. Ad secundum dicendum quod ratio formalis obiecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius rei creditæ. Et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima. Et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi formalis ratio credibilium ex parte nostra. Et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum. Et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

3. Ad tertium dicendum quod illa definitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis prout habet derivationem Latinam, quam secundum eius veram significationem prout a Græco derivatur. Unde non est magni ponderis. Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere, et sine fide impossibile est placere Deo, ut apostolus dicit, Heb. XI.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem.

1. Quia, ut apostolus dicit, ad Heb. XI, fides est substantia sperandarum rerum. Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanis ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter

defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum, in II Metaphys. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo. Dei enim donum est, ut dicitur Ephes. II. Cum igitur in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit a perfectis ut Boëtius dicit, in libro de Consol. Ergo etiam videtur quod operatio gratiæ a perfectis initium sumpserit, ita quod illi qui primo tradiderunt fidem perfectissime eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deut. XXXII, interroga patrem tuum et annuntiabit tibi. Sed apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis, acceperunt enim, sicut tempore prius, ita et ceteris abundantius, ut dicit Glossa, super illud Rom. VIII, nos ipsi primitias spiritus habentes. Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, quod secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum patrum, et quanto viciniore adventui salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.

RESPONDEO dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per Philosophum, in IV Metaphys. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. In esse enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanæ implicite continetur et incarnatio Christi et eius passio et omnia huiusmodi. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quæcumque posteriores crediderunt continebantur in fide præcedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum,

quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus quæ a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Exod. VI, ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, et nomen meum Adonai non indicavi eis. Et David dicit, super senes intellexi. Et apostolus dicit, ad Ephes. III, aliis generationibus non est agnatum mysterium Christi sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis.

1. Ad primum ergo dicendum quod semper fuerunt eadem speranda apud omnes. Quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores, unde apostolus dicit, ad Heb. XI, iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas respicientes. Quanto autem aliquid a longinquiribus videtur, tanto minus distincte videtur. Et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

2. Ad secundum dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo, ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus sive plures, per temporum successionem. Et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanam inventis. Alio modo, ex parte addiscentis, sicut magister qui novit totam artem non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens eius capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde apostolus, ad Gal. III, comparat statum veteris testamenti pueritiæ.

3. Ad tertium dicendum quod ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum igitur ordinem causæ agentis, naturaliter prius est quod est perfectius, et sic natura a perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundum vero ordinem causæ materialis, prius est quod est imperfectius, et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno, homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis. Et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I ad Cor. XII. Et ideo tantum dabatur patribus qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura.

4. Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum, unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis, ad Gal. IV. Et ideo illi qui fuerunt propinquiore Christo vel ante, sicut iohannes bap-

tista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur.

1. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri non pertinent ad fidem ut apud omnes sint credibilia, sicut supra dictum est. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem, unde et Philosophus hoc in XII Metaphys. Probat, et multi alii Philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo Deum esse unum non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum omnipotentem, ita etiam quod credamus eum omnia scientem et omnibus providentem; et circa utrumque eorum aliqui erraverunt. Debit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Præterea, eadem est notitia patris et filii, secundum illud Ioan. XIV, qui videt me videt et patrem. Ergo unus tantum articulus debet esse de patre et filio; et, eadem ratione, de spiritu sancto.

4. Præterea, persona patris non est minor quam filii et spiritus sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam spiritus sancti, et similiter circa personam filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam patris.

5. Præterea, sicuti personæ patris et personæ spiritus sancti aliquid appropriatur, ita et personæ filii secundum divinitatem. Sed in articulis ponitur aliquod opus appropriatum patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum spiritui sancto, scilicet quod locutus est per prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari filio secundum divinitatem.

6. Præterea, sacramentum eucharistiæ specialem habet difficultatem præ multis articulis. Ergo de ea debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

SED IN CONTRARIUM EST AUCTORITAS ECCLESIAE SIC ENUMERANTIS.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducemur in vitam æternam. Duo autem nobis ibi videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium

humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. V. Unde dicitur Ioan. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum, et quem misisti Iesum Christum. Et ideo prima distinctio credibilium est quod quædam pertinent ad maiestatem divinitatis; quædam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis sacramentum, ut dicitur I ad Tim. III. Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriæ, et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primum est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate eius ex virgine; tertius de passione eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium. Et sic in universo sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad divinitatem et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet in resurrectionem carnis et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis coniungunt in unum.

1. Ad primum ergo dicendum quod multa per fidem tenemus de Deo quæ naturali ratione investigare Philosophi non potuerunt, puta circa providentiam eius et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus. Quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

2. Ad secundum dicendum quod ipsum nomen divinitatis importat provisionem quandam, ut in primo libro dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam, non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere nisi ea cognosceret et eorum providentiam haberet.

3. Ad tertium dicendum quod patris et filii et spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentialis, quæ pertinet ad primum articulum. Quantum vero ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione patris includitur cognitio filii, non enim esset pater si filium non haberet, quorum nexus est spiritus sanctus. Et quantum ad

hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit patrem omnipotentem et æternum, sed non credidit filium cœqualem et consubstantialem patri, et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona filii ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita æterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur, et secundum aliam rationem possunt distingui, in quantum seorsum habent speciales difficultates.

4. Ad quartum dicendum quod filio et spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plura credenda occurrunt. Et ideo circa personam filii et spiritus sancti plures articuli multiplicantur quam circa personam patris, qui nunquam mittitur, ut in primo dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod sanctificatio creaturæ per gratiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur filio. Et ideo utrumque opus pertinet et ad filium et ad spiritum sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

6. Ad sextum dicendum quod in sacramento eucharistiæ duo possunt considerari. Unum scilicet quod sacramentum est, et hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis. Aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur, et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quæ omnipotentia attribuantur.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

1. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet, dicitur enim Deut. IV, non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constitutæ quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut apostolus dicit, ad Ephes. IV, una est fides. Sed symbolum est confessio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei quæ in symbolo continetur pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, credo in unum Deum.

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est. Sed in symbolo patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite, Petro aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum. Cum igitur ecclesia catholica sit pure aliquid creatum, videtur quod inconvenienter dicatur, in unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publice. Quodlibet igitur symbolum deberet in Missa cantari, sicut symbolum patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

SED CONTRA est quod ecclesia universalis non potest errare, quia spiritu sancto gubernatur, qui est spiritus veritatis, hoc enim promisit Dominus discipulis, Ioan. XVI, dicens, cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Sed symbolum est auctoritate universalis ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere. Credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret. Et ab huiusmodi collectione sententiarum fidei nomen symboli est acceptum.

1. Ad primum ergo dicendum quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potius ex sacra Scriptura assumptum.

2. Ad secundum dicendum quod in omnibus symbolis eadem fidei veritas docetur. Sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola. Quæ in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio continentur implicite, secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

3. Ad tertium dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem ecclesiæ est fides formata, ta-

lis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatæ, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

4. Ad quartum dicendum quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod, si dicatur in sanctam ecclesiam catholicam, est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad spiritum sanctum, qui sanctificat ecclesiam, ut sit sensus, credo in spiritum sanctum sanctificantem ecclesiam. Sed melius est et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi in, sed simpliciter dicatur sanctam ecclesiam catholicam, sicut etiam leo Papa dicit.

6. Ad sextum dicendum quod, quia symbolum patrum est declarativum symboli apostolorum, et etiam fuit conditum fide iam manifestata et ecclesia pacem habente, propter hoc publice in Missa cantatur. Symbolum autem apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in prima et in completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non pertinet ad summum pontificem fidei symbolum ordinare.

1. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est. Sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova symboli editio.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali ecclesia non subest potestati alicuius hominis. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis ecclesiæ. Dicitur enim in gestis primæ ephesinæ synodi quod, perlecto symbolo nicænæ synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere præter definitam a sanctis patribus qui in Nicæa con-

gregati sunt cum spiritu sancto, et subditur anathematis pœna; et idem etiam reiteratur in gestis chalcedonensis synodi. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit summus pontifex, sed Alexandrinus patriarcha. Et tamen symbolum constituit quod in ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum pontificem quam ad alios.

SED CONTRA est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari, ut habetur in decretis, dist. XVII. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem maiores et difficiliores ecclesiæ quaestiones referuntur ut dicitur in decretis, dist. XVII. Unde et Dominus, Luc. XXII, Petro dixit, quem summum pontificem constituit, ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et huius ratio est quia una fides debet esse totius ecclesiæ, secundum illud I ad Cor. I, idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti ecclesiæ præest, ut sic eius sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod in doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II Pet. Ult.; ideo necessaria est, temporibus procedentibus, explanatio fidei contra insurgentes errores.

2. Ad secundum dicendum quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per huiusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicuius hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cuius auctoritate synodus congregatur et eius sententia confirmatur.

3. Ad tertium dicendum quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cuiusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO 2

DEINDE considerandum est de actu fidei. Et primo, de actu interiori; secundo, de actu exteriori. Circa primum quærentur decem. Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei. Secundo, quot modis dicatur. Tertio, utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. Quarto, utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest sit necessarium. Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite. Sexto, utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur. Septimo, utrum habere explicitam fidem de Christo semper sit necessarium ad salutem. Octavo, utrum credere trinitatem explicite sit de necessitate salutis. Nono, utrum actus fidei sit meritorius. Decimo, utrum ratio humana diminuatur meritum fidei.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare.

1. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare. Sed Damascenus dicit, in IV Lib., quod fides est non inquisitus consensus. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicitur. Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectus, quia eius obiectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut et consentire, ut supra dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

IN CONTRARIUM EST quod Augustinus sic definit credere in libro de præd. Sanct.

RESPONDEO dicendum quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes. Alio modo dicitur cogitare magis proprie

consideratio intellectus quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV de Trin., dicit quod Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe. Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativæ. Si igitur cogitare sumatur communiter, secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare non dicit totam rationem eius quod est credere, nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit vel intelligit cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit, talis enim consideratio iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhæSIONEM ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata.

2. Ad secundum dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter distinguatur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum.

1. Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus eius.

2. Præterea, illud quod est commune omni actui fidei non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, illud quod convenit etiam non fidelibus non potest poni fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una eius quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

SED CONTRA est quod Augustinus hanc distinctionem ponit, in libris de verb. Dom., et super Ioan.

RESPONDEO dicendum quod actus cuiuslibet potentia vel habitus accipitur secundum ordinem potentia vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est. Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum, quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo, quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum.

2. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fi-

dei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt, quia, ut Philosophus dicit, IX Metaphys., in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem. Et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod credere non sit necessarium ad salutem.

1. Ad salutem enim et perfectionem cuiuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur esse necessarium ad salutem.

2. Præterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare utrum illud quod ei proponitur sit verum vel falsum, secundum illud Iob XII, nonne auris verba diiudicat? sed tale iudicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei, quia non potest homo ea resolvere in principia prima, per quæ de omnibus iudicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud psalm., salus autem iustorum a Domino. Sed invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas, ut dicitur Rom. I. Quæ autem conspiciuntur intellectu non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. XI, sine fide impossibile est placere Deo.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt, unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturæ. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunæ movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum, similiter etiam orbis planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanima-

ta, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantæ et animalia, natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI, omnis qui audit a patre et didicit venit ad me. Huius autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis præexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia natura hominis dependet a superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quæ conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Iesu, ab ipso illuminati per fidem.

3. Ad tertium dicendum quod invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. III, plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere.

1. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri superflue apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est. Cum igitur scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod

non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si igitur quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia huiusmodi necesse esset credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt necesse est credere.

SED CONTRA est quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quæ naturali ratione a philosophis probantur.

RESPONDEO dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis. Et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii; vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ; vel etiam propter torporem addiscendi. Qui omnino a Dei cognitione fraudarentur nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens, cuius signum est quia Philosophi, de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum etiam quæ ratione ostendi possunt. Et ideo non est superfluum ut talia credantur.

2. Ad secundum dicendum quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem. Sed id quod est ab uno scitum potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, si omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem. Et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite.

1. Nullus enim tenetur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate, dicitur enim Rom. X, quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo autem prædicabunt nisi mittantur? ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita et per caritatem. Sed ad servandum præcepta caritatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth. V, si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam, et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit, in libro de serm. Dom. In monte. Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum paratum ad credendum ea quæ a Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. I, ad obediendum fidei in omnibus gentibus. Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud psalm., paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua. Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possent, absque hoc quod explicitè aliquid credat.

SED CONTRA est quod dicitur ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est.

RESPONDEO dicendum quod præcepta legis quæ homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod est proprie et per se virtutis obiectum, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem obiecti. Sicut ad obiectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune, sed quod homo armetur vel ense percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum non cadit sub necessitate præcepti nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quæ in Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit

filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicitè credere, sed solum implicitè vel in præparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicitè credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia reparante, sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest homo cum auxilio gratiæ. Quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis peccati; ut Augustinus dicit, in libro de Cor. Et gratia.

2. Ad secundum dicendum quod homo tenetur ad determinate diligendum illa diligibilia quæ sunt proprie et per se caritatis obiecta, scilicet Deus et proximus. Sed obiectio procedit de illis præceptis caritatis quæ quasi consequenter pertinent ad obiectum caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod virtus obedientiæ proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subiecta præcipienti, quæ est proprium et per se obiectum obedientiæ. Sed hoc præceptum vel illud per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se obiectum obedientiæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam.

1. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de præceptis caritatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur. Sed quandoque etiam simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur esse periculosum, quia posset contingere quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

SED CONTRA est quod dicitur Iob I, quod boves arabant et asinæ pascebantur iuxta eos, quia videlicet minores, qui significantur per asinos, debent in credendis adhærere maioribus, qui per boves significantur; ut Gregorius exponit, in II Moral.

RESPONDEO dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam, credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, et ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium, in cæl. Hier. Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent plenioram notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, XII cap. Cæl. Hier.; ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere plenioram notitiam de credendis et magis explicitè credere.

1. Ad primum ergo dicendum quod explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes est de necessitate salutis, quia plura tenentur explicitè credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

2. Ad secundum dicendum quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati, qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

3. Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhærere doctrinæ divinæ, unde et apostolus dicit, I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui maiorum deficiant, non præiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente, Luc. XXII, ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod credere explicitè mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes.

1. Non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ Angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus Angelis, ut dictum est. Sed etiam Angeli mysterium incarnationis ignoraverunt, unde quærebant in psalm., quis

est iste rex gloriæ? et Isaia LXIII, quis est iste qui venit de edom? ut Dionysius exponit, cap. VII cæl. Hier. Ergo ad credendum explicitè mysterium incarnationis homines non tenebantur.

2. Præterea, constat beatum iohannem baptistam de maioribus fuisse, et propinquissimum Christo, de quo Dominus dicit, Matth. XI, quod inter natos mulierum nullus maior eo surrexit. Sed iohannes baptista non videtur Christi mysterium explicitè cognovisse, cum a Christo quæsierit, tu es qui venturus es, an alium expectamus? ut habetur Matth. XI. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Christo.

3. Præterea, multi gentilium salutem adepti sunt per ministerium Angelorum, ut Dionysius dicit, IX cap. Cæl. Hier. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta est. Ergo videtur quod credere explicitè Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Cor. Et gratia, illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive maioris sive parvæ ætatis, liberari a contagio mortis et obligatione peccati nisi per unum mediatorem Dei et hominum Iesum Christum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit præsciens peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi præsciens fuisse per hoc quod dixit, propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ, ut habetur Gen. II; et hoc apostolus, ad Ephes. V, dicit sacramentum magnum esse in Christo et ecclesia; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium Christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege. Quorum quidem sacrificiorum significatum explicitè maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse di-

sposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiæ revelatæ tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi; præcipue quantum ad ea quæ communiter in ecclesia sollemnizantur et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicitè credere secundum quod convenit statui et officio uniuscuiusque.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit, V super Gen. Ad Litt. Quasdam tamen rationes huius mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

2. Ad secundum dicendum quod iohannes baptista non quæsivit de adventu Christi in carnem quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens, ego vidi, et testimonium perhibui quia hic est filius Dei, ut habetur Ioan. I. Unde non dixit, tu es qui venisti? sed, tu es qui venturus es? quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum, ipse enim dixerat, ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi, prænuntians eius immolationem futuram; et cum hoc prophetæ alii ante prædixerint, sicut præcipue patet in Isaiæ LIII. Potest igitur dici, sicut Gregorius dicit, quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descendurus. Sciebat autem quod virtus passionis eius extendenda erat usque ad eos qui in Limbo detinebantur, secundum illud Zach. IX, tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua. Nec hoc tenebatur explicitè credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit, super Luc., quod non quæsivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut chrysostomus dicit, quod non quæsivit quasi ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfaceret eius discipulis. Unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

3. Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Iob XIX dicitur, scio quod redemptor meus vivit. Sibylla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini augusti et Irenæ matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat, Christus nascetur ex virgine et credo in eum. O sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterum me videbis. Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt ta-

men fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset, secundum illud Iob XXXV, qui docet nos super iumenta terræ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod credere trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis.

1. Dicit enim apostolus, ad Heb. XI, credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. Sed hoc potest credi absque fide trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit, Ioan. XVII, pater, manifestavi nomen tuum hominibus, quod exponens Augustinus dicit, non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris pater meus. Et postea subdit etiam, in hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Iudæa Deus; in hoc vero quod pater est huius Christi per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen eius, prius occultum, nunc manifestavit eis. Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in deitate esset paternitas et filiatio. Non ergo trinitas explicitè credebatur.

3. Præterea, illud tenemur explicitè credere in Deo quod est beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium credere explicitè trinitatem.

SED CONTRA est quod in veteri testamento multipliciter expressa est trinitas personarum, sicut statim in principio Gen. Dicitur, ad expressionem trinitatis, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere trinitatem.

RESPONDEO dicendum quod mysterium Christi explicitè credi non potest sine fide trinitatis, quia in mysterio Christi hoc continetur quod filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam spiritus sancti mundum renoverit, et iterum quod de spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eo modo quo mysterium Christi ante Christum fuit quidem explicitè creditum a maioribus, implicitè autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ad explicitè credendum mysterium trinitatis. Et omnes qui renascuntur in Christo hoc adipiscuntur per invocationem trinitatis, secundum illud Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa duo explicitè credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

2. Ad secundum dicendum quod ante Christi adventum fides trinitatis erat occulta in fide maiorum. Sed per Christum manifestata est mundo per apostolos.

3. Ad tertium dicendum quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine trinitate personarum. Et iterum ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod credere non sit meritorium.

1. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est. Sed fides est præambula ad caritatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturæ non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita etiam nec actus fidei.

2. Præterea, credere medium est inter opinari et scire vel considerare scita. Sed consideratio scientiæ non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei credendo aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei iam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. XIX, qui cito credit levis est corde, et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

SED CONTRA est quod dicitur ad Heb. XI, quod sancti per fidem adepti sunt repromissiones. Quod non esset nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Unde actus fidei potest esse meritorius.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura comparatur ad caritatem, quæ est merendi principium, sicut

materia ad formam. Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subiectum vel materia non potest agere in virtute formæ, neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat. Sed postquam forma advenerit, tam subiectum quam dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium, sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturæ et naturalis liberi arbitrii.

2. Ad secundum dicendum quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subiicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subiacet libero arbitrio, est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, id est ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum, est enim quoddam debile et infirmum, secundum Philosophum, in I poster. Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti. Sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio inducta ad ea quæ sunt fidei diminuatur meritum fidei.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbens totaliter excludit meritum fidei, videtur quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei diminuatur meritum fidei.

2. Præterea, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti, quia felicitas virtutis est præmium ut etiam Philosophus dicit, in I Ethic. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium,

ut supra dictum est; quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei meritum fidei diminuit.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadiuvans fidem diminuit meritum fidei.

SED CONTRA est quod I Petri III dicitur, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est fide et spe. Non autem ad hoc induceret apostolus si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius in quantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei dupliciter potest se habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo, sicut præcedens, puta cum quis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei, sicut etiam supra dictum est quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum Moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti, sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. Et hoc significatur Ioan. IV, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, iam non propter tuam loquelam credimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiam si habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei.

2. Ad secundum dicendum quod rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non

esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei, præambula tamen ad articulos, etsi diminuunt rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei in quantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo martyres maius fidei meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes maius meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes Philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum. Et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUÆSTIO 3

DEINDE considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum confessio sit actus fidei. Secundo, utrum confessio sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod confessio non sit actus fidei.

1. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ab hoc quod homo confiteatur fidem retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem, unde et apostolus, ad Ephes. Ult., petit orari pro se ut detur sibi cum fiducia notum facere mysterium evangelii. Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda, dicitur enim Gal. V quod fides per dilectionem operatur. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

SED CONTRA est quod, II ad Thess. I, super illud, et opus fidei in virtute, dicit Glossa, idest confessionem, quæ proprie est opus fidei.

RESPONDEO dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur, sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compe- scere carnem, et ideo est actus abstinentiæ. Confessio autem eorum quæ sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei, secundum illud II ad Cor. IV, habentes eundem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur, exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

1. Ad primum ergo dicendum quod triplex est confessio quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei. Et ista est proprius actus fidei, ut pote relata ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis. Et ista est actus latriæ, ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum. Et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ. Unde pertinet ad pœnitentiam.

2. Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum, in VIII phys. Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescerentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

3. Ad tertium dicendum quod fides interior, mediante dilectione, causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo. Sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem.

1. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est coniunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et turbationem aliorum non est necessarium ad salutem,

dicit enim apostolus, I ad Cor. X, sine offensione estote Iudæis et gentibus et ecclesiæ Dei. Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Rom. X, corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt necessaria ad salutem cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eo modo est de necessariis ad salutem quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent, obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic igitur confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem huius confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem vel quod fides non esset vera, vel alii per eius taciturnitatem averterentur a fide. In huiusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinæ coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

2. Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

3. Ad tertium dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri, unde Dominus dicit, Matth. VII, nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos. Sed si utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri. Unde Matth. XV dicitur quod, cum discipuli dixissent Domino quod Pharisei, audito eius verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit, sinite illos, scilicet turbari, cæci sunt et duces cæcorum.

QUÆSTIO 4

DEINDE considerandum est de ipsa fidei virtute. Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem; tertio, de causa fidei; quarto, de effectibus eius. Circa primum quærentur octo. Primo, quid sit fides. Secundo, in qua VI animæ sit sicut in subiecto. Tertio, utrum forma eius sit caritas. Quarto, utrum eadem numero sit fides formata et informis. Quinto, utrum fides sit virtus. Sexto, utrum sit una virtus. Septimo, de ordine eius ad alias virtutes. Octavo, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam apostolus ponit, ad Heb. XI, dicens, est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est. Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt obiecta. Sed res speranda est obiectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam eius obiectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem, quia caritas est forma fidei, ut infra dicitur. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur eius ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens cuius veritas est manifestata. Ergo videtur implicari oppositio in hoc quod dicitur inconvenienter ergo describitur fides.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas apostoli.

RESPONDEO dicendum quod, licet quidam dicant prædicta apostoli verba non esse fidei definitionem, tamen, si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis, sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est, actus est intellec-

tus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro obiecto et fine, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra quod veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhæretur. Et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ. Quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, quod non videmus speramus, veritatem enim videre est ipsam habere; non autem sperat aliquis id quod iam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est. Sic igitur habitudo actus fidei ad finem, qui est obiectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur, fides est substantia rerum sperandarum. Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, puta si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiæ, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur, argumentum non apparentium. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu, per argumentum enim intellectus inducitur ad adhærendum alicui vero; unde ipsa firma adhæsiō intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur argumentum, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est prima adhæsiō intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur non apparentium, distinguitur fides a scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur substantia sperandarum rerum, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliæ definitiones quæcumque de fide dantur, explicationes sunt

huius quam apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, fides est virtus qua creduntur quæ non videntur; et quod dicit Damascenus, quod fides est non inquisitus consensus; et quod alii dicunt, quod fides est certitudo quædam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam; idem est ei quod apostolus dicit, argumentum non apparentium. Quod vero Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom., quod fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate et in ipsis veritatem, idem est ei quod dicitur, substantia sperandarum rerum.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

2. Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei.

3. Ad tertium dicendum quod dilectio potest esse et visorum et non visorum, et præsentium et absentium. Et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei sicut res speranda, cum spes sit semper absentium et non visorum.

4. Ad quartum dicendum quod substantia et argumentum, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa obiecta, ut ex dictis patet.

5. Ad quintum dicendum quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei facit rem esse apparentem. Sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina non facit rem in se esse apparentem. Et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de præd. Sanct., quod fides in credentium voluntate consistit. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, qui,

cum nihil dicat de imitabili et fugiendo, ut dicitur in I de Anima, non est principium operationis, fides autem est quæ per dilectionem operatur, ut dicitur ad Gal. V. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum est verum contingens factibile vel agibile, obiectum enim fidei est verum æternum, ut ex supradictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

SED CONTRA est quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud I ad Cor. XIII, videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

RESPONDEO dicendum quod, cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus eius sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum, non enim potest bene secari nisi et secans habeat artem et serra sit bene disposita ad secundum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum est. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dictum est autem supra quod credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum, procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum prædicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

2. Ad secundum dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

3. Ad tertium dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin.; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in I de Anima.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit forma fidei.

1. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et caritas dividuntur ex opposito, I ad Cor. XIII, sicut diversæ species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma et id cuius est forma sunt in eodem, quia ex eis fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo caritas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam caritas, secundum illud ad Rom. I, ad obediendum fidei in omnibus gentibus. Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

SED CONTRA est quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio caritatis est forma fidei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem ex prædictis quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dicitur forma fidei, inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem caritas non est forma fidei, sed prout informat actum eius, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, formatur a caritate, sicut infra patebit. Et ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso.

1. Quia ut dicitur I ad Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed fides informis est imperfecta respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Iac. II, fides sine operibus mortua est. Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam in infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli qui habebat prius habitum fidei informis causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boëtius dicit, accidentia alterari non possunt. Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata et quandoque informis.

SED CONTRA est quod Iac. II, super illud, fides sine operibus mortua est, dicit Glossa, quibus reviviscit. Ergo fides quæ erat prius mortua et informis fit formata et vivens.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatæ et informis, sed, adveniente fide formata, tollitur fides informis. Et similiter, homine post fidem formatam peccante mortaliter, succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat, neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alii dixerunt quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ et informis, sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatæ et informis. Cuius ratio est quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est. Unde ipsamet fides informis fit formata.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod facit vitam animalis est de ratione ipsius, quia est forma essentialis eius, scilicet anima. Et ideo mortuum vivum fieri non potest, sed aliud specie est quod est mortuum et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quandiu fides durat, dictum est enim supra quod Deus semper operatur iustificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem æris. Unde gratia non minus facit adveniens fidei quam adveniens infidei, quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando eam et perficiendo, in alio de novo creando. Vel potest dici quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subiecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet. Sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

4. Ad quartum dicendum quod per hoc quod fides formata fit informis non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima, quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem cum caritate.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod fides non sit virtus.

1. Virtus enim ordinatur ad bonum, nam virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicit Philosophus, in II Ethic. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides, propter sui imperfectionem, non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum, in VI Ethic. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I ad Cor. XII, et similiter inter fructus, ad Gal. V. Ergo fides non est virtus.

SED CONTRA est quod homo per virtutes iustificatur, nam iustitia est tota virtus, ut dicitur in V Ethic. Sed per fidem homo iustificatur, secundum illud ad Rom. V, iustificati ergo ex fide pacem habemus etc. Ergo fides est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum, aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est, ex caritate autem, quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit eius perfectio. Et ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam. Sed ulterius, in quantum fides formatur per caritatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis obiectum.

2. Ad secundum dicendum quod fides de qua Philosophus loquitur innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum. Et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur innititur veritati divinæ quæ est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

3. Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus

existentes, differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis, nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in VII Physic.

4. Ad quartum dicendum quod quidam ponunt quod fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur. Quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris ecclesiæ, unde apostolus ibi dicit, divisiones gratiarum sunt; et iterum, alii datur hoc, alii datur illud. Fides autem informis est communis omnibus membris ecclesiæ, quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est quod fides ibi sumitur pro aliqua fidei excellentia, sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa, vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis. Unde ad Gal. V, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit una fides.

1. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. II, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isaiaë XI. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Cum igitur fides sit et de æternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes, nam quod nos confitemur factum antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isaiaë VII, ecce virgo concipiet. Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, unus Dominus, una fides.

RESPONDEO dicendum quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari. Uno modo, ex parte obiecti. Et sic est una fides, obiectum enim formale fidei est veritas prima, cui inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo, ex parte subiecti. Et sic fides diversificatur secundum quod est diversorum. Manifestum est autem quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem,

sed ex subiecto individuatur. Et ideo, si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides. Quia idem est quod ab omnibus creditur, et si sint diversa credibilia quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

1. Ad primum ergo dicendum quod temporalia quæ in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est. Et ideo fides una est de temporalibus et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna secundum proprias rationes utrorumque.

2. Ad secundum dicendum quod illa differentia præteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit ex diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes.

1. Dicitur enim Luc. XII, in Glossa super illud, dico vobis amicis meis, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa dicit, super illum Psalmum, noli æmulari, quod spes introducit ad fidem. Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur. Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia etiam est quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa dicitur, I ad Cor. III. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est. Ergo fides a caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est magis fundamentum quam fides, nam fundamentum est prima pars ædificii. Et ita videtur quod sit prior fide.

5. Præterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit caritas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo caritas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est substantia sperandarum rerum. Sed substan-

tia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum, in VIII Physic. Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum remouent impedimenta credendi, sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impediendam fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro contra Iulianum.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine nisi credatur possibile, quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supradictis patet. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

3. Ad tertium dicendum quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata. Et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute, quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia secundum quod importat inclinationem quandam ad implendam mandata secundum quod habent rationem debiti. Et sic obedientia est specialis virtus, et est pars iustitiæ, reddit enim superiori debitum obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

4. Ad quartum dicendum quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus ædificii connexum, non enim es-

set fundamentum nisi ei aliæ partes ædificii cohærent. Connexio autem spiritualis ædificii est per caritatem, secundum illud Coloss. III, super omnia caritatem habete, quæ est vinculum perfectionis. Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest, nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

5. Ad quintum dicendum quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis caritate informatus, sed talis actus præsupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

1. Dubitatio enim opponitur certitudini, unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione; sicut est albus quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt, credens autem interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed fides est ex auditu, ut dicitur ad Rom. X, in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. Præterea, quanto aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isaïæ VII, nisi credideritis, non intelligetis, secundum aliam litteram. Et Augustinus dicit etiam de scientia, XIV de Trin., quod per scientiam roboratur fides. Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Thess. II, cum accepissetis a nobis verbum auditus, scilicet per fidem, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei. Sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars. Quibus præfertur fides in certitudine, ratione suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur, uno modo, secundum quod ponuntur virtutes

intellectuales a Philosopho, in VI Ethic.; alio modo, secundum quod ponuntur dona spiritus sancti. Primo igitur modo, dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiores causas. Et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quæ est ex parte subiecti iudicatur secundum quid, inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter etiam, si accipiantur tria prædicta secundum quod sunt dona præsentis vitæ, comparantur ad fidem sicut ad principium quod præsupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

2. Ad secundum dicendum quod, ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest.

3. Ad tertium dicendum quod perfectio intellectus et scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiores inhæSIONEM. Quia tota certitudo intellectus vel scientiæ secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine verbi Dei, cui innititur fides.

QUÆSTIO 5

DEINDE considerandum est de habentibus fidem. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. Secundo, utrum Dæmones habeant fidem. Tertio, utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de

aliis articulis. Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit.

1. Dicit enim Hugo de sancto victore, quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quæ in Deo sunt videre non valet. Sed Angelus in statu primæ conditionis, ante confirmationem vel lapsum, habuit oculum contemplationis, videbat enim res in verbo, ut Augustinus dicit, in II super Gen. Ad Litt. Et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum, dicit enim Hugo de sancto victore, in suis sentiis, quod novit homo, in primo statu, creatorem suum non ea cognitione quæ foris auditu solo percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem ministratur, non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quæritur, sed ea qua per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. Ergo homo vel Angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundum illud I ad Cor. XIII, videmus nunc per speculum in ænigmate. Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in Angelo, quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine neque in Angelo.

3. Præterea, apostolus dicit, ad Rom. X, quod fides est ex auditu. Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis aut humanæ, non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine neque in Angelo.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere. Sed Angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod in Angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit argumentum non apparentium, secundum apostolum; et per fidem credantur ea quæ non videntur, ut Augustinus dicit, illa sola manifestatio excludit fidei rationem per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit. Cum igitur Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuit illam beatitudinem qua Deus

per essentiam videtur; manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuit fidem, hoc esse non potuit nisi quod penitus ei erat ignotum illud de quo est fides. Etsi homo et Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuit in Angelo ante confirmationem nec in homine ante peccatum, cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angeli. Sed quia in primo iam diximus quod homo et Angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis, quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est dicere quod Angelus ante confirmationem habuerat fidem, et similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est quod in obiecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens; et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu præsentis, ut supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici quod Angelus ante confirmationem et homo ante peccatum quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis dicta Hugonis de sancto victore magistralia sint et robor auctoritatis non habeant, tamen potest dici quod contemplatio quæ tollit necessitatem fidei est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem nec homo ante peccatum. Sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam, magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis quam nos possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quæreretur Deus absens sicut a nobis quæratur. Erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ quam sit nobis, licet nec eis esset ita præsens sicut est beatis per lumen gloriæ.

2. Ad secundum dicendum quod in statu primæ conditionis hominis vel Angeli non erat obscuritas culpæ vel pœnæ. Inerat tamen intellectui hominis et Angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis. Et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

3. Ad tertium dicendum quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed

a Deo interius inspirante, sicut et prophetæ audiebant, secundum illud psalm., audiam quid loquatur in me Dominus Deus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Dæmonibus non sit fides.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de præd. Sanct., quod fides consistit in credentium voluntate. Hæc autem voluntas bona est qua quis vult credere Deo. Cum igitur in Dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est, videtur quod in Dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud Ephes. II, gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est. Sed Dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa, super illud Osee III, ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum. Ergo fides in Dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. XV, si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si igitur fides esset in Dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato Dæmonum. Quod videtur esse inconueniens. Non ergo fides est in Dæmonibus.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. II, Dæmones credunt et contremiscunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus credentis assentit rei creditæ non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod prædicatur in se evidens non esset, unde ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum. Et secundum hoc non est in Dæmonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus

percipiunt doctrinam ecclesiæ esse a Deo; quamvis ipsi res ipsas quas ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

2. Ad secundum dicendum quod fides quæ est donum gratiæ inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quæ est in Dæmonibus non est donum gratiæ; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum Dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur. Et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæreticus qui discredat unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis.

1. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adiuvari, ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

SED CONTRA, sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredat unum articulum fidei.

RESPONDEO dicendum quod hæreticus qui discredat unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatæ neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, quia sublata, species habitus remanere non potest.

Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina ecclesiæ. Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quæ sunt fidei alio modo tenet quam per fidem. Sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet eius scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhæret doctrinæ ecclesiæ tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ ecclesia docet. Alioquin, si de his quæ ecclesia docet quæ vult tenet et quæ vult non tenet, non iam inhæret ecclesiæ doctrinæ sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est quod hæreticus qui pertinaciter discredat unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam ecclesiæ (si enim non pertinaciter, iam non est hæreticus, sed solum errans) unde manifestum est quod talis hæreticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei, sed tenet ea quæ sunt fidei propria voluntate et iudicio.

2. Ad secundum dicendum quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam ecclesiæ intellectis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret.

3. Ad tertium dicendum quod diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest. Vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud Iac. II, qui offendit in uno factus est omnium reus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

1. Quantitas enim habitus attenditur secundum obiecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quæ sunt fidei, quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem,

ut supra dictum est. Ergo videtur quod fides non possit esse maior in uno quam in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo, requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratiæ cognitionis, ut ex dictis patet. Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

SED CONTRA, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur maius et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum, dicit enim Dominus Petro, Matth. XIV, modicæ fidei, quare dubitasti? et mulieri dixit, Matth. XV, mulier, magna est fides tua. Ergo fides potest esse maior in uno quam in alio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest, uno modo, ex obiecto; alio modo, secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari, uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum et simplex scilicet veritas prima, ut supra dictum est. Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius. Et sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui pertinaciter discredet aliquid eorum quæ sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite omnia credit, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte obiecti unus habet maiorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur. Sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt quidam certius et devotius se ei subiiciunt quam alii. Et secundum hoc fides est maior in uno quam in alio.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus principio-

rum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est. Unde non est eadem ratio. Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.

QUÆSTIO 6

DEINDE considerandum est de causa fidei. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum fides sit homini infusa a Deo. Secundo, utrum fides informis sit donum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo.

1. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur. Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam, dicitur enim Ioan. IV, cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus, filius tuus vivit, et credidit ipse et domus eius tota; et Rom. X dicitur quod fides est ex auditu. Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate ab homine potest acquiri. Sed fides consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit, in libro de præd. Sanct. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

SED CONTRA est quod dicitur ad Ephes. II, gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis, ne quis glorietur, Dei enim donum est.

RESPONDEO dicendum quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis, quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud Rom. X, quomodo prædicabunt nisi mit-

tantur? quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa, videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem prædicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei; sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum. Quia cum homo, assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum.

2. Ad secundum dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.

3. Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides informis non sit donum Dei.

1. Dicitur enim Deut. XXXII, quod Dei perfecta sunt opera. Fides autem informis est quiddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Præterea, quæcumque Deus sanat totaliter sanat, dicitur enim Ioan. VII, si circumcisionem accipit homo in sabbato ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato. Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit simul sanatur ab omnibus peccatis.

Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis.

SED CONTRA est quod quædam Glossa dicit, I ad Cor. XIII, quod fides quæ est sine caritate est donum Dei. Sed fides quæ est sine caritate est fides informis. Ergo fides informis est donum Dei.

RESPONDEO dicendum quod informitas privatio quædam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis, tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed supervenit. Quia igitur cum assignatur causa alicuius rei, intelligitur assignari causa eius secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei ipsius, non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum. Potest tamen aliquid dici esse causa diaphani quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cuiusdam exterioris formæ, sicut dictum est. Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est. Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

2. Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquantum est actus. Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui

tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod credat, non tamen datur ei caritatis donum, sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiæ vel aliquid simile.

QUÆSTIO 7

DEINDE considerandum est de effectibus fidei. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit effectus fidei.

1. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem, dicitur enim Eccli. II, qui timetis Deum, credite illi. Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est, fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa, Matth. I. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causam contrarii. Sed obiectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima, obiectum autem timoris est malum, ut supra dictum est. Actus autem habent speciem ex obiectis, secundum supradicta. Ergo fides non est causa timoris.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. II, Dæmones credunt et contremiscunt.

RESPONDEO dicendum quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus quæ secundum divinum iudicium inferuntur, et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle æquari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per caritatem facit hominem Deo inhærere et ei subiici.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor Dei non potest universaliter præcedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad præmia vel pœnas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur, et non evacuabitur merces vestra.

2. Ad secundum dicendum quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem secundum quod facit nobis existimationem de præmiis quæ Deus retribuit iustis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infliget.

3. Ad tertium dicendum quod obiectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima. Sed materialiter fidei proponuntur credenda etiam quædam mala, puta quod malum sit Deo non subiici vel ab eo separari, et quod peccatores pœnalia mala sustinebunt a Deo. Et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei.

1. Puritas enim cordis præcipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat Cor.

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat Cor.

SED CONTRA est quod dicit Petrus, Act. XV, fide purificans corda eorum.

RESPONDEO dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immisceatur, non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in

Deum. In quo quidem motu primum principium est fides, accedentem enim ad Deum oportet credere, ut dicitur Heb. XI. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, quæ si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt in intellectu sunt principia eorum quæ sunt in affectu, in quantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

2. Ad secundum dicendum quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per caritatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia universa delicta operit caritas, ut dicitur Prov. X.

3. Ad tertium dicendum quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

QUÆSTIO 8

DEINDE considerandum est de dono intellectus et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei. Et circa donum intellectus quærentur octo. Primo, utrum intellectus sit donum spiritus sancti. Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide. Tertio, utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus. Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. Quinto, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. Septimo, de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. Octavo, de eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus non sit donum spiritus sancti.

1. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus, superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI Ethic. Ergo non debet poni donum spiritus sancti.

2. Præterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium, in libro de div. Nom. Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod

pertinet ad rationem intellectus, sed discursive, quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium, in VII cap. De div. Nom. Ergo cognitio divina quæ hominibus datur magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in I de Anima. Sed nullum donum spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum spiritus sancti debet dici intellectus.

SED CONTRA est quod dicitur Isaïæ XI, requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus.

RESPONDEO dicendum quod nomen intellectus quantum intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in I de Anima. Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quæ exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod per lumen naturale nobis inditum statim cognoscuntur quædam principia communia quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quædam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus.

2. Ad secundum dicendum quod discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum, ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad

ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas nominat simpliciter appetitivum motum, absque determinatione aliquius excellentiæ. Sed intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quæst., id quod intelligitur intelligentis comprehensione finitur. Sed id quod creditur non comprehenditur, secundum illud apostoli, ad Philipp. III, non quod iam comprehenderim aut perfectus sim. Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra habitum est. Multo ergo minus intellectus et fides.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in libro Moral., quod intellectus de auditis mentem illustrat. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita, unde dicitur Luc. Ult. Quod Dominus aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent Scripturas. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

RESPONDEO dicendum quod hic duplici distinctione est opus, una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quædam per se et directe cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum. Quædam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quæ directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quæ

exterius apparent veritati non contrariantur; in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quæ exterius apparent non est recedendum ab his quæ sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfecte intelligitur. Ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum.

1. Intellectus enim, ut Gregorius dicit, in I Moral., altiora quædam penetrat. Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum, in VI Ethic. Ergo multo magis intellectus qui est donum est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supradictis patet. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., intellectus bonus omnibus facientibus eum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quandam ordinem ad fidem habent, nam fides per dilectionem operatur, ut apostolus dicit, ad Gal. V. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum, XII de Trin., inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent

aliquam excellentiæ altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ et ad finem beatitudinis divinæ, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

2. Ad secundum dicendum quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quod intelligibilia æterna vel necessaria considerat non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quædam humanorum actuum, quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

3. Ad tertium dicendum quod regula humanorum actuum est et ratio humana et lex æterna, ut supra dictum est. Lex autem æterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege æterna, excedit rationem naturalem, et indiget supernaturali lumine doni spiritus sancti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus hominibus habentibus gratiam.

1. Dicit enim Gregorius, II Moral., quod donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut dicitur ad Ephes. III. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus, immo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit, in libro de Trin. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit, quandoque enim, dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit, ut Gregorius dicit, in II Moral. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Ioan. VIII, qui sequitur me non ambulat in tenebris. Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut

Augustinus dicit. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi præexistente aliqua cognitione veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in I de Anima. Sicut autem per donum caritatis spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis. Sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a spiritu sancto, secundum illud I Ioan. II, unctio docet vos de omnibus.

2. Ad secundum dicendum quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis pro nullo est deviandum.

3. Ad tertium dicendum quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

1. Augustinus enim, exponens illud psalm., concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, dicit quod prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus, propter caritatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, Danielis X dicitur quod intelligentia opus est in visione prophetica, et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. VII, ubi dicentibus, in nomine tuo prophetavimus, respondetur, nunquam novi vos. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isaïæ VII, secundum aliam litteram, nisi credideritis, non intelligetis. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. VI, omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me. Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium, in I Moral. Ergo quicumque habet intellectus donum venit ad Christum. Quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a spiritu sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a spiritu sancto intellectus humanus ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum assecutus est donum intellectus; quantumcumque ex illustratione spiritus alia quædam præambula cognoscat. Rectam aut æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem, sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus nullus habet sine gratia gratum faciente.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intellectum nominat quamcumque illustrationem intellectuale. Quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem nisi usque ad hoc mens hominis deducatur ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

2. Ad secundum dicendum quod intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam est quædam illustratio mentis circa ea quæ prophetis revelantur. Non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

3. Ad tertium dicendum quod fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur. Sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis.

1. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantia scientia, ut patet per Gregorium, II Moral. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguatur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota, quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quæ sunt supernaturalia sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus se habet ad utrumque, ut dictum est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

SED CONTRA est quod quæcumque connumerantur ad invicem oportet esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isaiæ XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

RESPONDEO dicendum quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiæ et consilii per hoc quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum vero intellectus ad speculativam. A dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, sive penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti, donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est, et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicitur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dicta ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autem est ex auditu, ut dicitur Rom. X. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam; secundo, ad quædam circa creaturas consideranda; et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet. Sic igitur circa ea quæ fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis ho-

mo habeat iudicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

1. Ad primum ergo dicendum quod prædicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur. Dicitur autem per similitudinem intellectus acutus quando potest penetrare ad intima eorum quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse iudicat circa communem finem vitæ. Et ideo proprie opponitur sapientiæ, quæ facit rectum iudicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia. Et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

2. Ad secundum dicendum quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet penetrare mente ea quæ dicuntur.

3. Ad tertium dicendum quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

1. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea, Act. XV dicitur, fide purificans corda eorum. Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea, dona spiritus sancti perficiunt hominem in præsentem vitam. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem, ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est. Ergo sexta beatitudo, continens Dei visionem, non pertinet ad donum intellectus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, sexta operatio spiritus sancti, quæ

est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.

RESPONDEO dicendum quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur, unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est. Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia. Una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus, et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est quæ est quasi completa respectu visionis divinæ, et hæc quidem est munditia mentis depurata a phantasmatis et erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporaliū phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei visione, dona autem et hic nos perficiunt secundum quandam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus.

1. Intellectus enim est fructus fidei, dicitur enim Isaïæ VII, nisi credideritis, non intelligetis, secundum aliam litteram, ubi nos habemus, si non credideritis, non permanebitis. Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu, quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides, omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiæ vel scientiæ seu consilio.

SED CONTRA est quod finis uniuscuiusque rei est fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus, dicit enim Glossa, ad Gal. V, quod fides quæ est fructus est de invisibilibus certitudo. Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur quædam ultima et delectabilia quæ in nobis proveniunt ex virtute spiritus sancti. Ultimum autem delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod id quod est ultimum et delectabile in voluntate sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus, unus quidem pertinet ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus, pertinet ad voluntatem. Et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, idest fidei certitudo, sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus est fructus fidei quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

2. Ad secundum dicendum quod fides non potest universaliter præcedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquo modo intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem quæ est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

3. Ad tertium dicendum quod cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad practicam cognitionem, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus et scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo significata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia, sicut iam dictum est, ratio finis, quæ importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

QUÆSTIO 9

DEINDE considerandum est de dono scientiæ. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina. Tertio, utrum

sit speculativa vel practica. Quarto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia non sit donum.

1. Dona enim spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis, dicit enim Philosophus, in I poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Ergo scientia non est donum spiritus sancti.

2. Præterea, dona spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus, XIV de Trin., dicit quod scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide. Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

SED CONTRA est quod Isaia XI computatur inter septem dona.

RESPONDEO dicendum quod gratia est perfectior quam natura, unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam, primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quod sane capiat ea quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscuiusque naturæ. Nam homo consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum est, et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quæ ponitur donum spiritus sancti, cum sit quædam participativa similitudo ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam ho-

mo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis, et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare et alios ad credendum inducere et contradictores revincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subiungit, aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.

3. Ad tertium dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologiam ordinantur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientiæ donum sit circa res divinas.

1. Dicit enim Augustinus, XIV de Trin., quod per scientiam, gignitur fides, nutritur et roboratur. Sed fides est de rebus divinis, quia obiectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est. Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicæ. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Si igitur est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

SED CONTRA est quod Augustinus, XIV de Trin., dicit, rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiæ nomen obtineat.

RESPONDEO dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam iudicatur de causa secundæ. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibile illud quod significat quod quid

est, speciali nomine definitio vocatur, quæ autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia igitur nomen scientiæ importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiæ. Unde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel circa res creatas.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiæ. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet caritati, quæ unit mentem hominis Deo.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod nomen scientiæ communiter sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad iudicium quod fit per res creatas.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali, et propter hoc dicitur in II Physic. Quod sunt magis naturales. Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia quæ ponitur donum sit scientia practica.

1. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod actio qua exterioribus rebus utimur scientiæ deputatur. Sed

scientia cui deputatur actio est practica. Ergo scientia quæ est donum est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit, in I Moral., nulla est scientia si utilitatem pietatis non habet, et valde inutilis est pietas si scientiæ discretione caret. Ex quo habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia quæ est donum non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona spiritus sancti non habentur nisi a iustis, ut supra habitum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab iniustis, secundum illud Iac. Ult., scienti bonum et non facienti, peccatum est illi. Ergo scientia quæ est donum non est speculativa, sed practica.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in I Moral., scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiae ieiunium superat. Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet et speculativam et practicam. Ergo scientia quæ est donum est et speculativa et practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. V, fides per dilectionem operatur. Unde etiam oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilem, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de dono scientiæ secundum quod se extendit ad operationem, attribuitur enim ei actio, sed non sola nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

2. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ; ita etiam de dono scientiæ est intelligendum quod illi soli donum scientiæ habeant qui ex infusione gratiæ certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine iustitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. X, iustum deduxit Dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.

1. Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principaliter manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur, rectum enim est iudex sui ipsius et obliqui, ut dicitur in I de Anima. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium, dicitur enim Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiæ et gaudium. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus, quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in I de Anima; neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona petierunt.

RESPONDEO dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, creaturæ factæ sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod bona creata non excitant spirituale gaudium nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens, respondet dono scientiæ. Dono autem scientiæ respondet quidem primo luctus de præteritis erratis; et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio. Quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

2. Ad secundum dicendum quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet, sed de re circa quam con-

siderat veritatem potest tristari quandoque. Et secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

3. Ad tertium dicendum quod scientiæ secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliquid beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum et ordinata affectione circa ipsas, et hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem; sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

QUÆSTIO 7

CONSEQUENTER considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertio, de ignorantia et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ et intellectui. Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de hæresi, tertio, de apostasia a fide. Circa primum quærentur duodecim. Primo, utrum infidelitas sit peccatum. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum. Quinto, de speciebus infidelitatis. Sexto, de comparatione earum ad invicem. Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. Octavo, utrum sint cogendi ad fidem. Nono, utrum sit eis communicandum. Decimo, utrum possint christianis fidelibus præesse. Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi. Duodecimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod infidelitas non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam, dicit enim Augustinus, in libro de præd. Sanct., quod posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiæ est fidelium. Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse, non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest nisi fidem habendo, dicit enim apostolus,

ad Rom. X, quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut supra dictum est, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

SED CONTRA, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiaë LIII, quis credit auditui nostro? et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit, Ioan. XV, si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, quod exponens Augustinus dicit quod loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum.

1. Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis prædicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de infidelitate secundum quod importat simplicem negationem.

3. Ad tertium dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei et sano intellectui patrum. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones. Quamvis posset dici quod, sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit, in libro de duabus anim. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea, II ad Cor. XI, super illud, ipse Satanæ transfiguratur se in Angelum lucis, dicit Glossa quod, si Angelus malus se bonum fingat, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut morbidus, si facit vel dicit quæ bonis Angelis congruunt. Cuius ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inhæret intendens bono Angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subiecto.

SED CONTRA, contraria sunt in eodem subiecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subiecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum, et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum, sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ, et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui credit malum Angelum esse bonum non dissentit ab eo quod est fidei, quia sensus corporis fallitur, mens vero non removetur a vera rectaque sententia, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret cum incipit ad sua ducere, id est ad mala et falsa, tunc non careret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum.

1. Dicit enim Augustinus, et habetur V, qu. I, utrum catholicum pessimis moribus alicui hæretico in cuius vita, præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum, dicit enim apostolus, I ad Tim. I, prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus, sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

3. Præterea, maiori peccato debetur maior pœna, secundum illud Deut. XXV, pro mensura peccati erit et plagarum modus. Sed maior pœna debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus, secundum illud ad Heb. X, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est? ergo infidelitas non est maximum peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, exponens illud Ioan. XV, si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, magnum, inquit, quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum, scilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata. Infidelitas ergo est maximum omnium peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet, quia id quod ipse opinatur non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et propter hoc Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico et hæretico alias non peccante, quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari; et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

2. Ad secundum dicendum quod infidelitas habet et ignorantiam adiunctam, et habet renisum ad ea quæ sunt fidei, et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi.

Ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in apostolo.

3. Ad tertium dicendum quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fidei et ab infidei, ceteris paribus, gravius peccat fidei quam infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide; tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod quaelibet actio infidelis sit peccatum.

1. Quia super illud Rom. XIV, omne quod non est ex fide peccatum est, dicit Glossa, omnis infidelium vita est peccatum. Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori, corrumpuntur posteriora. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo, cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

SED CONTRA est quod Cornelio adhuc infidei existenti dictum est quod acceptæ erant Deo eleemosynæ eius. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua actio eius est bona.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde, cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quæ sufficit bonum naturæ aliquid operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent, sed quodcumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Vel quia quidquid agunt ex infidelitate peccatum est. Unde

ibi subditur, quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat.

2. Ad secundum dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis.

3. Ad tertium dicendum quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam possunt facere aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat, alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata evangelii veritate. Unde ut eum in fide plene instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species.

1. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale obiectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis est veritas prima, ea vero quæ discredat infidelis materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si igitur secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitæ infidelitatis species. Et ita huiusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic igitur infidelitatis non sunt plures species.

SED CONTRA est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum, bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom., et per Philosophum, in II Ethic. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

RESPONDEO dicendum quod quaelibet virtus consistit in hoc quod attingat regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam, sed a regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni vir-

tuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique virtuti opponitur potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum diversam habitudinem ad virtutem. Et secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti, sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur. Et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiæ vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum est quod, si infidelitas attendatur secundum comparisonem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species et numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis est infidelitas Paganorum sive gentilium. Aut renititur fidei christianæ susceptæ, vel in figura, et sic est infidelitas Iudæorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, sic non sunt determinatæ infidelitatis species, possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum, in libro de hæresibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum intentionem peccantis, et sic id ad quod convertitur peccans est formale obiectum peccati; et ex hoc diversificantur eius species. Alio modo, secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur est formale obiectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo privatio est speciei. Sic igitur dicendum est quod infidelitatis obiectum est veritas prima sicut a qua recedit, sed formale eius obiectum sicut ad quod convertitur est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quæ inhæret summo bono, sunt autem diversa vitia caritati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; ita etiam fides est una virtus, ex hoc quod adhæret uni primæ veritati; sed infidelitatis species sunt multæ, ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

3. Ad tertium dicendum quod sicut fides est una quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest

esse una, etiam si in multis erret, in quantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere et diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod infidelitas gentilium sive Paganorum sit gravior ceteris.

1. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior quanto saluti principalioris membri contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, a qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt, sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Iudæi et hæretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquid bonum est in Iudæis, quia confitentur vetus testamentum esse a Deo. Bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

SED CONTRA EST quod dicitur II Pet. II, melius erat illis non cognoscere viam iustitiæ quam post cognitam retrorsum converti. Sed gentiles non cognoverunt viam iustitiæ, hæretici autem et Iudæi aliquantulum cognoscen-tes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

RESPONDEO dicendum quod in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio eius ad fidem. Et ex hac parte aliquis gravior contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit quam qui renititur fidei nondum susceptæ, sicut gravior peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem evangelii et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravior peccant quam Iudæi, qui fidem evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam ipsorum infidelitas est gravior peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem evangelii susceperunt. Aliud quod in infidelitate consideratur est corruptio eo-

rum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Iudæi, et Iudæi quam hæretici, gravior est infidelitas gentilium quam Iudæorum, et Iudæorum quam hæreticorum, nisi forte quorundam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ quantum ad rationem culpæ. Quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei quam ex hoc quod non habet ea quæ fidei sunt, hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem pænæ pertinere unde, simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

i. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum.

i. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, noli verbis contendere, ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium. Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Marciani augusti, per canones confirmata, sic dicit, iniuriam facit iudicio religiosissimæ synodi, si quis semel iudicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit. Sed omnia quæ ad fidem pertinent sunt per sacra Concilia determinata. Ergo graviter peccat, iniuriam synodo faciens, si quis de his quæ sunt fidei publice disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem. Ea autem quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei non est publice disputandum.

SED CONTRA est quod Act. IX dicitur quod Saulus invalescebat et confundebat Iudæos; et quod loquebatur gentibus et disputabat cum Græcis.

RESPONDEO dicendum quod in disputatione fidei duo sunt consideranda, unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et coram quidem sapientibus in fi-

de firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudæis vel hæreticis sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur; et tolleretur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. Unde Gregorius, in II pastoral., sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit. In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior quod nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disceptantium contra fidem.

i. Ad primum ergo dicendum quod apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

2. Ad secundum dicendum quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei conservationem.

3. Ad tertium dicendum quod non debet disputari de his quæ sunt fidei quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare, quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I Pet. III, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ est in vobis spe et fide; quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. I, ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem.

i. Dicitur enim Matth. XIII quod servi patrisfamilias in cuius agro erant zizania seminata quæsierunt ab eo, vis imus et colligimus ea? et ipse respondit, non, ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis triticum. Ubi dicit chrysostomus, hæc dixit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos, quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti. Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in decretis, dist. XLV, sic dicitur, de Iudæis præcepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre. Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus dicit quod cetera potest homo nolens, credere non nisi volens. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea, Ezech. XVIII dicitur ex persona Dei, nolo mortem peccatoris. Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XIV, exi in vias et sæpes et compelle intrare, ut impleatur domus mea. Sed homines in domum Dei, idest in ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

RESPONDEO dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudæi. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos viderent an credere vellent), sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut hæretici vel quicumque apostatæ. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem chrysostomi inductam. Et Augustinus, ad Vincentium, de se dicit, hæc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit ut multi dicant, gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. Quod ergo Dominus dicit, sinite utraque crescere usque ad messem, qualiter intelligendum sit apparet ex hoc quod subditur, ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. Ubi satis ostendit, sicut Augustinus dicit (contra Epist. Parmen.), cum metus iste non subest, idest quando ita cuiusque crimen notum est et omnibus execrabile apparet ut vel nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ.

2. Ad secundum dicendum quod Iudæi, si nullo mo-

do susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut in eodem capitulo dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, ad Bonifacium comitem, ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum est credere vel non credere, cui vim Christus intulit? agnoscant in Paulo prius cogentem Christum et postea docentem.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut in eadem epistola Augustinus dicit, nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalom filius eius in bello quod contra patrem gerebat fuisset extinctus. Sic ecclesia catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod cum infidelibus possit communicari.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. X, si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate. Et chrysostomus dicit, ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permitimus. Sed ad cœnam alicuius ire est ei communicare. Ergo licet infidelibus communicare.

2. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. V, quid mihi est de his qui foris sunt iudicare? foris autem sunt infideles. Cum igitur per iudicium ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeat, videtur quod non sit inhiendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, Dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo, quia Dominus movet servum per imperium. Sed christiani possunt habere servos infideles, vel Iudæos vel etiam Paganos sive saracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VII, non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia. Et super illud Lev. XV, mulier quæ redeunte mense etc., dicit Glossa, sic oportet ab idololatria abstinere ut nec idololatrias nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.

RESPONDEO dicendum quod communio alicuius personæ interdicitur fidelibus dupliciter, uno modo, in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne alii communicent. Et utraque causa ex verbis apostoli accipi potest, I ad Cor. V. Nam postquam sententiam excom-

municationis protulit, subdit pro ratione, nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? et postea rationem subdit ex parte pœnæ per iudicium ecclesiæ illatæ, cum dicit, nonne de his qui intus sunt vos iudicatis? primo igitur modo non interdicat ecclesia fidelibus communionem infidelium qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet Paganorum vel Iudæorum, quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporali, in casu cum, inter christianos commorantes, aliquam culpam committunt et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicat ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatæ. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert ecclesia. Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communionem eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis vel Iudæis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communionem, et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus illud præcipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Iudæi, qui erant proni ad idololatriam, et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide. Et ideo ibidem subditur, quia seducet filium tuum ne sequatur me.

2. Ad secundum dicendum quod ecclesia in infideles non habet iudicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam, ad quod pertinet quod ecclesia aliquando, propter aliquas speciales culpas, subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

3. Ad tertium dicendum quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio Domini, convertatur ad fidem Domini fidelis, quam e converso. Et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen Domino periculum immineret ex communionem talis servi, deberet eum a se abiicere, secundum illud mandatum Domini, Matth. V et XVIII, si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et proiice abs te.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles.

1. Dicit enim apostolus, I ad Tim. VI, quicumque sunt sub iugo servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur, et quod loquatur de infidelibus patet per hoc quod subdit, qui autem fideles habent dominos non contemnant. Et I Pet. II dicitur, servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis. Non autem hoc præciperetur per apostolicam doctrinam nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint præesse fidelibus.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicuius principis subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familiis infidelium principum, unde dicitur ad Philipp. IV, salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de cæsaris domo sunt, scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit, in I polit., servus est instrumentum Domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subiici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici etiam quantum ad dominium.

SED CONTRA est quod ad eum qui præest pertinet habere iudicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus, dicit enim apostolus, I ad Cor. VI, audeat aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos, idest infideles, et non apud sanctos? ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cedit enim hoc in scandalum et in periculum fidei, de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt fuerint magnæ virtutis. Et similiter infideles contemnant fidem si fidelium defectus cognoscant. Et ideo apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione iam præexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et prælatio introducta sunt ex iure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum,

quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel prælationis tolli, quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei sed hoc quidem ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus qui etiam temporali subiectione subiiciuntur ecclesiæ et membris eius, hoc ius ecclesiæ statuit, ut servus Iudæorum, statim factus christianus, a servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus; et similiter si, infidelis existens, fuerit emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit ecclesia, quia, cum ipsi Iudæi sint servi ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum; sicut etiam principes sæculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter ecclesiæ vel eius membris non subiacent, prædictum ius ecclesia non statuit, licet posset instituire de iure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, Matth. XVII, ostendit quod poterat se a tributo excusare quia liberi sunt filii, sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subiungit, ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod illa prælatio cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus, unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem. Et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles, sicut beatus Sebastianus christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo diocletiani.

3. Ad tertium dicendum quod servi subiiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi præfectis ad omnia negotia, sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo officio. Et ideo permittit ecclesia quod christiani possint colere terras Iudæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur III Reg. V. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdendum.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi.

1. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant eos servando. Sed peccato consentire videtur qui non prohibet cum prohibere possit, ut habetur in Glossa Rom. I, super illud, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Præterea, ritus Iudæorum idololatriæ comparantur, quia super illud Gal. V, nolite iterum iugo servitutis contineri, dicit Glossa, non est levior hæc legis servitus quam idololatriæ. Sed non sustineretur quod idololatriæ ritum aliqui exercerent, quinimmo christiani principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat, XVIII de Civ. Dei. Ergo etiam ritus Iudæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia huiusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

SED CONTRA est quod in decretis, dist. XLV, can. Qui sincera, dicit Gregorius de Iudæis, omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa coelestia tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.

RESPONDEO dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui præsumunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediuntur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, sicut Augustinus dicit, in II de ordine, aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Iudæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquammodo tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam hæreti-

corum et Paganorum ritus aliquando ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri Iudæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis.

1. Maius enim est vinculum matrimoniale quam ius patriæ potestatis, quia ius patriæ potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX, quod Deus coniunxit homo non separet. Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, quod si infidelis discedit, discedat, non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi; et canon dicit quod si coniux infidelis non vult sine contumelia sui creatoris cum altero stare, quod alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Iudæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi et baptizandi et in fidelitate instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Iudæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges igitur et principes habent potestatem de filiis Iudæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria si eos baptizent invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudæorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio, quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur ianua cæli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. III, et XXXIII de eo qui videt gladium venientem et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Iudæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

SED CONTRA, nemini facienda est iniuria. Fieret autem Iudæis iniuria si eorum filii baptizarentur eis invitis,

quia amitterent ius patriæ potestatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

RESPONDEO dicendum quod maximam habet auctoritatem ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda. Quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris. Hoc autem ecclesiæ usus nunquam habuit quod Iudæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut sylvester Constantino et Ambrosius theodosio, qui nullo modo hoc prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in ecclesia hactenus observatam, Iudæorum filii invitis parentibus baptizarentur. Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum suscipere, postmodum, cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt. Quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio est quia repugnat iustitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicuius ut utatur eo cum voluerit, secundum ius civile, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quæ sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari, non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur quod salvati sunt in fide parentum, per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum ratio-

nis. Sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

2. Ad secundum dicendum quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis, puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

3. Ad tertium dicendum quod Iudæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

4. Ad quartum dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

5. Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi, unde in ezechiel præmittitur, speculatorem dedi te filiis Israël. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si, propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUÆSTIO 8

DEINDE considerandum est de hæresi. Circa quam quærentur quatuor. Primo, utrum hæresis sit infidelitatis species. Secundo, de materia eius circa quam est. Tertio, utrum hæretici sint tolerandi. Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species.

1. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieronymus, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, hæresis Græce ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem, electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipue accipit speciem a fine, unde Philosophus dicit, in V Ethic., quod ille qui mæcha-

tur ut furetur, magis est fur quam mæchus. Sed finis hæresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis, dicit enim Augustinus, in libro de util. Cred., quod hæreticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis, dicit enim apostolus, ad Gal. V, manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia; et inter cetera postmodum subdit, dissensiones, sectæ, quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

SED CONTRA est quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

RESPONDEO dicendum quod nomen hæresis, sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet. Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi, quæ autem secundaria sunt habent rationem eorum quæ sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quæ vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei christianæ dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudæorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam. Sicut cum aliquis mæchatur ut furetur, est ibi quidem species mæchiæ ex proprio fine et obiecto, sed ex fine ultimo ostenditur quod mæchia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa vel sicut species sub genere, ut patet ex his quæ supra de actibus dic-

ta sunt in communi. Unde et similiter in proposito finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ, et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto ostenditur causa eius, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita secta a sectando, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., et ideo hæresis et secta idem sunt. Et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi obiecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est; vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est errandi principium, ut etiam Philosophus dicit, in IV Metaphys. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus eius est cum organo corporali.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæresis non sit proprie circa ea quæ sunt fidei.

1. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in christianis, ita etiam fuerunt in Iudæis et Pharisæis, sicut Isidorus dicit, in libro etymol. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacræ Scripturæ. Dicit enim Hieronymus quod quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest, et alibi dicit quod ex verbis inordinate prolatis fit hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium. Et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, contra Manichæos, qui in ecclesia Christi morbidum aliquid prævumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt. Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam iustus vivit, ut dicitur Rom. I. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei sicut circa propriam materiam.

RESPONDEO dicendum quod de hæresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christi-

anæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt, sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est, uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut hæreses Iudæorum et Pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaismum vel Pharisæam pertinentes, ita etiam christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

2. Ad secundum dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam spiritus sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet quod contrariatur ei quod est per spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. XIII de falsis prophetis quod perseveraverunt confirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur suam fidem profitetur, est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est. Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde leo Papa in quadam epistola ad proterium episcopum Alexandrinum, dicit, quia inimici Christi crucis omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus qua nos Nestoriano sensui congruere mentiantur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi, quia scilicet non habent electionem contradicentem ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quæ nondum erant per ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim XXIV, qu. I, quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et cæpiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus, hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem hæc nostra con-

fessio apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpâre voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum sed hæreticum, comprobabit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæretici sint tolerandi.

1. Dicit enim apostolus, II ad Tim. II, servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis diaboli. Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in ecclesia est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in ecclesia, dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, oportet hæreses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis. Ergo videtur quod hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit, Matth. XIII, servis suis ut zizania permetterent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur hæretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Tit. III, hæreticum hominem, post primam et secundam correptionem, devota, sciens quia subversus est qui eiusmodi est.

RESPONDEO dicendum quod circa hæreticos duo sunt considerata, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ, vel alii malefactores, statim per sæculares principes iuste morti traduntur; multo magis hæretici, statim cum de hæresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem ecclesiæ est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio sæculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, inte-

reat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, iam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate apostoli inducta.

2. Ad secundum dicendum quod utilitas quæ ex hæresibus provenit est præter hæreticorum intentionem, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitius intuentes, sicut Augustinus dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocuenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quam ad hoc quod est præter eorum intentionem, ut sustineantur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut habetur in decretis, XXIV, qu. III, aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait apostolus, ut spiritus eius salvus fiat in die Domini. Si tamen totaliter eradiceantur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini, quod est in eo casu intelligendum quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod revertentes ab hæresi sint omnino ab ecclesia recipiendi.

1. Dicitur enim Ierem. III, ex persona Domini, fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit Dominus. Sed ecclesiæ iudicium est iudicium Dei, secundum illud Deut. I, ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus, Matth. XVIII, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat non solum septies, sed usque septuagies septies, per quod intelligitur, secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab ecclesia recipiuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

SED CONTRA est quod decretalis dicit, quod si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratum hæresim recidisse, sæculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab ecclesia sunt recipiendi.

RESPONDEO dicendum quod ecclesia, secundum Domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persecutores, secundum illud Matth. V, diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum. Unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod principaliter respicit caritas, hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundo respicit caritas, scilicet bonum temporale, sicuti est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, et dignitas ecclesiastica sive sæcularis. Hoc enim non tenemur ex caritate aliis velle nisi in ordine ad salutem æternam et eorum et aliorum. Unde si aliquid de huiusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere, tum quia salus æterna præferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in præiudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia, si relaberentur alios inficerent; tum etiam quia, si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim relaberentur; dicitur enim Eccl. VIII, ex eo quod non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. Et ideo ecclesia quidem primo revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

1. Ad primum ergo dicendum quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc ecclesia imitari non potest. Præsumit autem eos non vere reverti qui, cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit; sed in hoc est lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

3. Ad tertium dicendum quod alii infideles, qui

nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut hæretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

QUÆSTIO 10

DEINDE considerandum est de apostasia. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. Secundo, utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio præsentium apostatarum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem.

1. Illud enim quod est omnis peccati principium non videtur ad infidelitatem pertinere, quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium, dicitur enim Eccli. X, initium superbiæ hominis apostatare a Deo; et postea subditur, initium omnis peccati superbia. Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate, dicitur enim Prov. VI, homo apostata vir inutilis, gradens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore iurgia seminat. Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quædam determinata species infidelitatis. Quod non videtur, secundum prædicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. VI, multi ex discipulis eius abierunt retro, quod est apostatare, de quibus supra dixerat Dominus, sunt quidam ex vobis qui non credunt. Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

RESPONDEO dicendum quod apostasia importat retrocessionem quandam a Deo. Quæ quidem diversimode fit, secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem; secundo, per debitam et subiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius; tertio, per aliqua specialia

ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem et clericaturam vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit, et hæc dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quæ vocatur apostasia perfidiæ. Et per hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

2. Ad secundum dicendum quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta, nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, in quantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta, etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen convenit in apostasia a fide. Quia enim fides est primum fundamentum sperandarum rerum, et sine fide impossibile est placere Deo; sublata fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam; et propter hoc primo dicitur, homo apostata vir inutilis. Fides etiam est vita animæ, secundum illud Rom. I, iustus ex fide vivit. Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, sublata vita iustitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo, in oculis; tertio, in instrumentis motus; quarto, in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur quod iurgia seminet, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

3. Ad tertium dicendum quod species alicuius qualitatis vel formæ non diversificatur per hoc quod est terminus motus a quo vel ad quem, sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem, secundum illud II Pet. II, melius erat eis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire.

1. Dicit enim Ambrosius quod Iulianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cum dicebat, producite aciem pro defensione reipublicæ, obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab eius dominio.

2. Præterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut ioseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et mardocheus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes ius imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter alia peccata hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

SED CONTRA est quod Gregorius VII dicit, nos, sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus, et ne sibi fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. Sed apostata a fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit decretalis ad abolendam. Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius domini amittere, sicut et quandoque propter alias culpas. Ad ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud apostoli, I ad Cor. V, quid mihi de his qui foris sunt iudicare? sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint, hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est, homo apostata suo corde machinatur malum et iurgia seminat, intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt ab-

soluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod illo tempore ecclesia, in sui novitate, nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi. Et ideo toleravit fideles Iuliano apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut maius fidei periculum vitaretur.

2. Ad secundum dicendum quod alia ratio est de aliis infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est, quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUÆSTIO 11

DEINDE considerandum est de peccato blasphemiam, quod opponitur confessioni fidei. Et primo, de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quæ dicitur peccatum in spiritum sanctum. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatorum. Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei.

1. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in iniuriam creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, ad Ephes. IV, super illud, blasphemia tollatur a vobis, dicit Glossa, quæ fit in Deum vel in sanctos. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiam species, quarum una est cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est cum ab eo removeatur quod ei convenit; tertia est cum attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur. Et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, prius fui blasphemus et persecutor; et postea subdit, ignorans feci in incredulitate. Ex quo videtur quod blasphemiam ad infidelitatem pertineat.

RESPONDEO dicendum quod nomen blasphemiam importare videtur quandam derogationem alicuius excellentis bonitatis, et præcipue divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit, I cap. De div. Nom., est ipsa essentia bonitatis. Unde quidquid Deo convenit pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longe est a ratione perfectæ bonitatis, quæ est eius essentia. Quicumque igitur vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter, uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, coniuncta quadam affectus detestatione, sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Huiusmodi igitur derogatio divinæ bonitatis est vel secundum intellectum tantum; vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impediens pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.

2. Ad secundum dicendum quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, in quantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quæ fit in sanctos ex consequenti in Deum redundat.

3. Ad tertium dicendum quod secundum illa tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversæ species peccati blasphemiam. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel remove ab eo quod ei convenit, non differt nisi secundum affirmationem et negationem. Quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eandem ignorantiam utroque modo erratur, cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I poster. Quod autem ea quæ sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuitur quod ei non conveniat. Quiddam enim est Deo proprium est ipse Deus, attribuere ergo id quod Dei proprium est alicui creaturæ est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale.

1. Quia super illud ad Col. III, nunc autem deponite vos etc., dicit Glossa, post maiora prohibet minora. Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur non sunt mortalia, propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supradictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XXIV, qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur. Sed pœna mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitæ, quod est caritas Dei. Unde quæcumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divinæ, quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est, quæ est obiectum caritatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi omnia quæ subduntur sint peccata minora. Sed quia, cum supra non expressisset nisi maiora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de maioribus ponit.

2. Ad secundum dicendum quod, cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, eius prohibitio reducit ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur, ego sum Dominus Deus tuus etc. Vel prohibetur per id quod dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum. Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

3. Ad tertium dicendum quod blasphemia potest absque deliberatione ex subreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat. Et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiam. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum. Et tunc non excusa-

tur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit iuxta se sedentem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum blasphemiam non sit maximum peccatum.

1. Malum enim dicitur quod nocet, secundum Augustinum, in enchirid. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiam, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiam.

2. Præterea, quicumque peierat inducit Deum testem falsitati, et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo periurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Præterea, super illud psalm., nolite extollere in altum cornu vestrum, dicit Glossa, maximum est vitium excusationis peccati. Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

SED CONTRA est quod Isaiæ XVIII, super illud, ad populum terribilem etc., dicit Glossa, omne peccatum, blasphemiam comparatum, levius est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis. Et aggravatur peccatum si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est, consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum, ad idem genus pertinens et ipsum aggravans.

1. Ad primum ergo dicendum quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum obiecta in quæ peccatur, manifestum est quod blasphemia, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat, plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis, ut ex supradictis patet; ideo, cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in peccatis inter peccata in proximum commissa.

2. Ad secundum dicendum quod super illud ad Ephes. IV, blasphemia tollatur a vobis, dicit Glossa peius

est blasphemare quam peierare. Qui enim peierat non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus, sed Deum adhibet testem falsitati non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

3. Ad tertium dicendum quod excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam. Et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit maius.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod damnati non blasphemant.

1. Detinentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiae.

3. Præterea, Eccle. XI dicitur quod in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit, ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. XVI, æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas, ubi dicit Glossa quod in inferno positi, quam vis sciant se pro merito puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat. Hoc autem esset blasphemia in præsentia. Ergo et in futuro.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem, aversam a Dei iustitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro huiusmodi peccatis infliguntur; dolent tamen de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinæ iustitiæ est in eis interior cordis blasphemiam. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemiam, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod homines deterrentur in præsentia a blasphemiam propter timorem pœnarum quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non

sperant se posse pœnas evadere. Et ideo, tanquam desperati, feruntur ad omne ad quod eis perversa voluntas suggerit.

2. Ad secundum dicendum quod mereri et demereri pertinent ad statum viæ. Unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

3. Ad tertium dicendum quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam iustitiam quantum ad aliquid. Et secundum hoc poterit ei inesse blasphemiam.

QUÆSTIO 12

DEINDE considerandum est in speciali de blasphemiam in spiritum sanctum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum blasphemiam vel peccatum in spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. Secundo, de speciebus huius peccati. Tertio, utrum sit irremissibile. Quarto, utrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia.

1. Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum blasphemiam, ut patet Matth. XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiam, contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia, quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

3. Præterea, peccatum in spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio vel circumstantia generalis quæ potest esse circa omnia peccato-

rum genera. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

SED CONTRA est quod magister dicit, XLIII dist. II Lib. Sent., quod ille peccat in spiritum sanctum cui malitia propter se placet. Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in spiritum sanctum.

RESPONDEO dicendum quod de peccato seu blasphemia in spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et chrysostomus dicunt esse peccatum in spiritum sanctum quando, ad litteram, aliquid blasphemum dicitur contra spiritum sanctum, sive spiritus sanctus accipiatur secundum quod est nomen essenziale conveniens toti trinitati, cuius quælibet persona et spiritus est et sanctus; sive prout est nomen personale unius in trinitate personæ. Et secundum hoc distinguitur, Matth. XII blasphemia in spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia huiusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet Dæmones eiiciendo, mortuos suscitando, et cetera huiusmodi; quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini et publicanorum amatorem, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis et per operationem spiritus sancti, attribuebant principi Dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem, in libro de verb. Dom., blasphemiam vel peccatum in spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum, sic acceptum, dicitur esse contra spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per spiritum sanctum, qui est caritas patris et filii. Nec hoc Dominus dixit Iudæis quasi ipsi peccarent in spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit eos ne, taliter loquentes, ad hoc pervenirent quod in spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. III, ubi, postquam dixerat, qui blasphemaverit in spiritum sanctum etc., subiungit evangelista quoniam dicebant, spiritum immundum habet. Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in spiritum sanctum esse quando aliquis peccat contra appropriatum bonum spiritus sancti, cui appropriatur bonitas, sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia. Unde peccatum in patrem dicunt esse quando peccatur ex infirmitate; pec-

catum autem in filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in spiritum sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abiicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per præsumptionem, et quædam alia huiusmodi, ut infra dicitur. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare est peccare in spiritum sanctum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia spiritus sancti potest considerari et in ore et in corde et in opere.

2. Ad secundum dicendum quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, idest Dei virtus et Dei sapientia. Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia vel ex infirmitate.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis peccati conditio. Prout vero est ex speciali contemptu effectus spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc etiam peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati. Et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati, nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ et invidentia fraternæ gratiæ; quas species ponit magister, XLIII dist.

1. II Lib. Sent. Negare enim divinam iustitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis reiicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis quam peccati in spiritum sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum.

Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii, secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in spiritum sanctum.

3. Præterea, veritas et gratia per Iesum Christum facta est, ut habetur Ioan. I. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in filium hominis quam ad blasphemiam in spiritum sanctum.

4. Præterea, bernardus dicit, in libro de dispensat. Et præcept., quod nolle obedire est resistere spiritui sancto. Glossa etiam dicit, Levit. X, quod simulata pœnitentia est blasphemia spiritus sancti. Schisma etiam videtur directe opponi spiritui sancto, per quem ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in spiritum sanctum.

SED CONTRA, Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in spiritum sanctum. Et in enchiridio dicit quod qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccato in spiritum sanctum. Et in libro de verb. Dom. Dicit quod impœnitentia est peccatum in spiritum sanctum. Et in libro de serm. Dom. In monte dicit quod invidiæ facibus fraternitatem impugnare est peccare in spiritum sanctum. Et in libro de unico bap. Dicit quod qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inspiratione ecclesia instruitur; et sic videtur quod peccet in spiritum sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, secundum quod peccatum in spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur. Quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini iudicii; vel ex parte donorum ipsius; vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii, quod habet iustitiam cum misericordia, et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata et præmiantis bona, et hæc tollitur per desperationem, et iterum per timorem, qui insurgit ex consideratione divinæ iustitiæ punientis peccata; et hic tollitur per præsumptionem, dum scilicet aliquis se præsumit gloriam adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur a peccato sunt duo. Quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur invidentia fraternæ gratiæ, dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam

invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem a peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudine actus, cuius consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur impœnitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia); sed accipitur hic impœnitentia secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitatis boni quod quis in peccato quærit, secundum illud Rom. VI, quem fructum habuistis in quibus nunc erubescitis? cuius consideratio inducere solet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Ierem. VIII, nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens, quid feci? quantum ad primum; omnes conversi sunt ad cursum quasi equus impetu vadens ad prælium, quantum ad secundum.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

2. Ad secundum dicendum quod obstinatio et impœnitentia non solum differunt secundum præteritum et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

4. Ad quartum dicendum quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam fraternæ gratiæ, per quam membra ecclesiæ uniuntur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de verb. Dom., de nullo desperandum est quandiu patientia Domini ad pœnitentiam adducit. Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, sicut dicit Glossa super illud psalm., qui sanat omnes infirmitates tuas. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum. Sed quandiu durat status viæ, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de cælo ceciderit, unde dicitur Iob IV, in Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas? ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum iustitiæ redire. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est irremissibile.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XII, qui dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro. Et Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, quod tanta est labes huius peccati quod humilitatem deprecandi subire non potest.

RESPONDEO dicendum quod secundum diversas acceptiones peccati in spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo, quantum ad pœnam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur, qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem unde eius pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in filium hominis, eius divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem pœnam merebatur, sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde eius pœna diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem chrysostomi, hoc peccatum Iudæis non remitti neque in hoc sæculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in præsentī vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni. Sicut etiam Athanasius inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ et panis, et hoc Dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt, hi sunt dii tui, Israël, qui te eduxerunt de terra Ægypti. Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illo quasi tria millia hominum; et in futurum eis pœnam comminatur, dicens, ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum. Alio modo potest intelligi quantum ad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo morbus potest

curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ; licet etiam talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentia et misericordia Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui filii diffidentia, ut habetur ad Ephes. II.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte omnipotentia Dei, non secundum conditionem peccati.

3. Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile, tamen quandoque abiicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non possit primo peccare in spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis.

1. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prov. IV, iustorum semita quasi lux splendens crescit et proficit usque ad perfectum diem. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum, in V Metaphys. Cum igitur peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit, dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod, si homo possit iniusta facere, non tamen potest statim operari sicut iniustus, scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in spiritum sanctum. Peccatum ergo in spiritum sanctum præsupponit alia peccata.

SED CONTRA est quod facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem, ut dicitur Eccli. XI. Ergo e contrario possibile est, secundum malitiam Dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur in gravissimum peccatum, quod est in spiritum sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccare in spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo, ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in spiritum sanctum. Et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio, oportet enim actus peccatorum præcedere ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia abiiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur a peccando, quod proprie est peccare in spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata, quia sicut dicitur Prov. XVIII, impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones præcedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quod statim a principio peccent in spiritum sanctum. Unde dicit Origenes, in I periarch., non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque gradu constiterint, ad subitum evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est. Et eadem ratio est si peccatum in spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia spiritus sancti. Talis enim blasphemia de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. Si vero per peccatum in spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundum intellectum Augustini, quaestionem non habet, quia ad peccatum in spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo. Et tamen in utroque unus potest incipere a maiori quam alius. Et ita illud a quo aliquis incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in peius proficientis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

3. Ad tertium dicendum quod, si accipiatur impœnitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque in finem, sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in spiritum sanctum, sic manifestum est quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata, potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum vel pœnitendi vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

QUÆSTIO 13

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur; quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum cæcitas mentis sit peccatum. Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis. Tertio, utrum hæc vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum.

1. Illud enim quod excusat a peccato non videtur esse peccatum. Sed cæcitas excusat a peccato, dicitur enim Ioan. IX, si cæci essetis, non haberetis peccatum. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt a culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isaia VI, excæca cor populi huius; non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi pœna esset.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Sed cæcitas mentis non est voluntaria, quia ut Augustinus dicit, X Confess., cognoscere veritatem lucentem omnes amant; et Eccle. XI dicitur, dulce lumen, et delectabile oculis videre solem. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., cæcitatatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

RESPONDEO dicendum quod sicut cæcitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est cæcitas quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. II, excæcavit illos malitia eorum. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibi-

le principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud psalm., noluit intelligere ut bene ageret. Alio modo, per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud psalm., supercecidit ignis, scilicet concupiscentiæ, et non viderunt solem. Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod cæcitas quæ excusat a peccato est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

3. Ad tertium dicendum quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile. Potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud a cæcitate mentis.

1. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium, in II Moral.; cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius, in XXXI Moral., de hebetudine loquens, nominat eam hebetudinem sensus circa intelligentiam. Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre quod cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregorium, qui connumerat eam inter vitia quæ ex gula oriuntur.

SED CONTRA est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria. Ergo sunt diversa vitia.

RESPONDEO dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corpo-

ralis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium inquantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum extremorum, ut dicitur in VI Ethic., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilibus quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantie corporalis, sed per quædam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem. Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum, cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et cæcitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriuntur ex vitiis carnalibus.

1. Augustinus enim, in libro retract., retractans illud quod dixerat in soliloq., Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti, dicit quod responderi potest multos etiam non mundos multa vera scire. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis.

Sed caro non agit in animam, sed potius e converso. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. Præterea, unumquodque magis patitur a propinquiore quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas mentis ex luxuria.

RESPONDEO dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatis. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur, unde Philosophus dicit, in X Ethic., quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I, quod pueris his, scilicet abstinentibus et continentibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

2. Ad secundum dicendum quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

3. Ad tertium dicendum quod vitia carnalia, quo ma-

gis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO 14

ARTICULUS 1

DEINDE considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta. Et circa hoc quærentur duo. Primo, de præceptis pertinentibus ad fidem. Secundo, de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectus.

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi.

1. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secundum illud Heb. XI, sine fide impossibile est placere Deo. Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea, novum testamentum continetur in veteri sicut figuratum in figura, ut supra dictum est. Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite. Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, eiusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. XX, non habebis deos alienos coram me; et iterum Deut. XIII mandatur quod non audient verba prophetæ aut somniatoris qui eos de fide Dei vellet divertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt dari præcepta de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege, mandatur enim Exod. XII quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ; et Deut. XIII mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur, unde Dominus, Ioan. XV, dicit in lege esse scriptum, odio habuerunt me gratis, quod tamen scribitur in Psalmo. Sed Eccli. II dicitur, qui timetis Dominum, credite illi. Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

SED CONTRA est quod apostolus, ad Rom. III, legem veterem nominat legem factorum, et dividit eam contra

legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

RESPONDEO dicendum quod lex non imponitur ab aliquo Domino nisi suis subditis, et ideo præcepta legis cuiuslibet præsupponunt subiectionem recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc Exod. XX id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur, ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti. Et similiter Deut. VI præmittitur, audi, Israël, Dominus Deus tuus unus est, et postea statim incipit agere de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est; ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, hoc est præceptum meum. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda. Et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de credendis.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ. Et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

2. Ad secundum dicendum quod ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, creditis in Deum, et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti. Et ideo subdit, et in me credite.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta prohibitiva respiciunt peccata, quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo, præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

4. Ad quartum dicendum quod etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem et doctrinam fidei quam pertinentia ad ipsam fidem.

5. Ad quintum dicendum quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides per quam credimus Deum esse, unde præmittit, qui timetis Deum, quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, credite illi, ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipue ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit, et non evacuabitur merces vestra.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

1. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta Decalogi, videtur quod inter præcepta Decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam, prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, et affirmativa, ut præcipitur Deut. IV, docebis ea filios ac nepotes tuos; et etiam prohibitiva, sicut habetur Deut. IV, non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad addiscendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi, unde dicitur Malach. II, labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius; et Osee IV dicitur, quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdotio fungaris mihi. Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deut. XVII. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur, Deut. VI, meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. IV, audientes universi præcepta hæc, dicant, en populus sapiens et intelligens.

RESPONDEO dicendum quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari, primo quidem, acceptio ipsius; secundo, usus eius; tertio vero, conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam. Et utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deut. VI, erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo, quod pertinet ad disciplinam, pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur. Quod vero subditur, et narrabis ea filiis tuis, pertinet ad doctrinam. Usus vero scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc subditur, et meditaberis sedens in domo tua, etc. Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subdit, et ligabis ea quasi signum in manu tua,

eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et Ostiis domus tuæ. Per quæ omnia iugem memoriam mandatorum Dei significat, ea enim quæ continue sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus; vel visu, sicut ea quæ ante oculos mentis sunt continue; vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad Ostium domus; a memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. IV manifestius dicitur, ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ. Et hæc etiam abundantius in novo testamento, tam in doctrina evangelica quam apostolica, mandata leguntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur Deut. IV, hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis, ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis præcepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima.

2. Ad secundum dicendum quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad maiores, qui sunt sui iuris, immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta, disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per maiores debent pervenire.

3. Ad tertium dicendum quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis iniunctio. Et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus. Et ideo specialiter præcipitur ut rex instruat de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

4. Ad quartum dicendum quod illud præceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit secundum legem moderetur.

QUÆSTIO 15

CONSEQUENTER post fidem considerandum est de spe. Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris; tertio, de vitiis oppositis; quarto, de præceptis ad hoc per-

tinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum spes sit virtus. Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo æterna. Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine. Quinto, utrum spes sit virtus theologica. Sexto, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologis. Septimo, de ordine eius ad fidem. Octavo, de ordine eius ad caritatem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod spes non sit virtus.

1. Virtute enim nullus male utitur; ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis, quia virtutem Deus in nobis sine nobis operatur, ut Augustinus dicit. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens; ut magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, virtus est dispositio perfecti; ut dicitur in VII Physic. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet eius qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

SED CONTRA est quod Gregorius, in I Moral., dicit quod per tres filias Iob significantur hæ tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in II Ethic., virtus uniuscuiusque rei est quæ bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam quæ nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura, una quidem proxima et homogæna, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III Ethic. In quantum igitur speramus aliquid ut possibile

nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit.

2. Ad secundum dicendum quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat se beatitudinem adepturum ex gratia et meritis. Vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo æterna non sit obiectum proprium spei.

1. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, quod in cor hominis non ascendit. Ergo beatitudo non est proprium obiectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa, dicitur enim in psalm., revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet. Sed homo petit a Deo licite non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica, Matth. VI. Ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

3. Præterea, spei obiectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium obiectum spei.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. VI, habemus spem incedentem, idest incedere facientem, ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem cælestem; ut

Glossa ibidem exponit. Ergo obiectum spei est beatitudo æterna.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis, nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo æterna.

1. Ad primum ergo dicendum quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit, sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter apostolus dicit quod spes incedit usque ad interiora velaminis, quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

2. Ad secundum dicendum quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem æternam. Sicut etiam fides respicit principaliter Deum, et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum. Sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale obiectum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

1. Dicit enim apostolus, Philipp. I, confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu. Perfectio aut illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ a Deo petimus speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudi-

nem æternam perducatur, secundum illud Iac. Ult., orate pro invicem ut salvemini. Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicuius, alioquin frustra diceret Augustinus, in libro de verb. Dom., de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest aliquis sperare alteri vitam æternam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in enchirid., quod spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.

RESPONDEO dicendum quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno quidem modo, absolute, et sic est solum boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex præsuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quandam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet. Sed præsupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine.

1. Spei enim obiectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adiuvamur patrociniis sanctorum, dicit enim Gregorius, in I Dial., quod prædestinatio iuvatur precibus sanctorum. Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Ierem. IX, unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam. Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. XVII, maledictus homo qui confidit in homine.

RESPONDEO dicendum quod spes, sicut dictum est, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes non sit virtus theologica.

1. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro obiecto. Sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona quæ a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est pars fortitudinis. Cum ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, obiectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

SED CONTRA est quod, I ad Cor. XIII, connumeratur fidei et caritati quæ sunt virtutes theologicæ.

RESPONDEO dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innitur; et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica.

1. Ad primum ergo dicendum quod quaecumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod medium accipitur in regulatis et mensuratis secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum, et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium obiectum. Et ideo per se, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorum quae credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti, sed quantum ad ea quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, in quantum vel praesumit ea quae sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quae sunt sibi proportionata.

3. Ad tertium dicendum quod expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilationem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem, sed importat respectum ad auxilium divinum, sive illud quod speratur differatur, sive non differatur.

4. Ad quartum dicendum quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis theologis.

1. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est. Sed idem est obiectum spei et aliarum virtutum theologiarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologis.

2. Praeterea, in symbolo fidei, in quo fidem profite-mur, dicitur, expecto resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi. Sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ergo spes a fide non distinguitur.

3. Praeterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes a caritate non distinguitur.

SED CONTRA, ubi non est distinctio ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologis, dicit enim Gregorius, in I Moral., esse tres virtutes, fidem, spem et caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis theologis.

RESPONDEO dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhæret. Potest autem aliquis alicui rei inhære dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, in quantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhære propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhære Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhære in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhære prout est nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitur ad beatitudinem obtinendam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus secundum aliam et aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod expectatio ponitur in symbolo fidei non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei praesupponit fidem, ut dicitur, et sic actus fidei manifestantur per actus spei.

3. Ad tertium dicendum quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod spes præcedat fidem.

1. Quia super illud psalm., spera in Domino, et fac bonitatem, dicit Glossa, spes est introitus fidei, initium salutis. Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione aliquid debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. XI, fides est substantia rerum sperandarum. Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium, dicit enim apostolus, I ad Cor. IX, quod qui arat debet arare in spe fructus percipiendi. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

SED CONTRA est quod Matth. I dicitur, Abraham genuit Isaac, idest fides spem, sicut dicit Glossa.

RESPONDEO dicendum quod fides absolute præcedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, idest rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum illud quod creditur. Vel potest dici quod est introitus fidei quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

2. Ad secundum dicendum quod in definitione fidei ponitur res speranda quia proprium obiectum fidei est non apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

3. Ad tertium dicendum quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod caritas sit prior spe.

1. Dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XVII, si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc., ex fide est cari-

tas, ex caritate spes. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod boni motus atque affectus ex amore et sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a caritate.

3. Præterea, magister dicit, XXVI dist. III Lib. Sent., quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit caritas. Caritas ergo est prior spe.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. I, finis præcepti caritas est de corde puro et conscientia bona, Glossa, idest spe. Ergo spes est prior caritate.

RESPONDEO dicendum quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiæ, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum igitur primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet. Quia spes, et omnis appetitivus motus, ex amore derivatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor Dei pertinet ad caritatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod, timens ab ipso puniri, cessat a peccato, ut Augustinus dicit, super primam canonicam Ioan.; ita etiam spes introducit ad caritatem, in quantum aliquis, sperans remunerari a Deo, accenditur ad amandum Deum et servandum præcepta eius. Sed secundum ordinem perfectionis caritas naturaliter prior est. Et ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod spes est ex caritate.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod spes, et omnis motus appetitivus, ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a caritate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

3. Ad tertium dicendum quod magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit caritas, et merita ex caritate causata.

QUÆSTIO 16

DEINDE considerandum est de subiecto spei. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto. Secundo, utrum sit in beatis. Tertio, utrum sit in damnatis. Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto.

1. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est. Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ad id ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit caritas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul esse potest cum actu caritatis. Cum ergo actus caritatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

SED CONTRA, anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro de Trin. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis

spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens.

2. Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare.

3. Ad tertium dicendum quod motus spei et motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supradictis patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ. Sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in primo habitum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes sit in beatis.

1. Christus enim a principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex eius persona dicatur in psalm., in te, Domine, speravi, ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi sed etiam aliis, ut supra dictum est. Sed beati qui sunt in patria sperant beatitudinem aliis, alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum qui sunt in patria expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. VI, et XII super Gen. Ad Litt. Ergo spes potest esse in beatis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, quod videt quis, quid sperat? sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

RESPONDEO dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceteræ virtutes, ut ex supradictis patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo æterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuat in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

2. Ad secundum dicendum quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

3. Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore.

4. Ad quartum dicendum quod, cum spes sit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparisonem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ. Tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ. Tum etiam quia habens gloriam animæ habet iam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in damnatis sit spes.

1. Diabolus enim est et damnatus et princeps damnatorum, secundum illud Matth. XXV, ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis eius. Sed diabolus habet spem, secundum illud Iob XL, ecce spes eius frustrabitur eum. Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides potest esse formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in Dæmonibus et damnatis, secundum illud Iac. II, Dæmones credunt et contremiscunt. Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secun-

dum illud Eccle. XI, si ceciderit lignum ad Austrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit ibi erit. Sed multi qui damnabuntur habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

SED CONTRA est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes. Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isaïæ LXV, servi mei laudabunt præ exultatione cordis, et vos clamabitis præ dolore cordis et præ contritione spiritus ululabitis. Ergo spes non est in damnatis.

RESPONDEO dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut id quod pro pœna infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt., quod Angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent præscii sui eventus, requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet rationem pœnæ nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire, unde dicitur Iob XV, non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem. Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in Purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII Moral., hoc dicitur de diabolo secundum membra eius, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra præmiserat, habet fiduciam quod iordanis influat in os eius. Hæc autem non est spes de qua loquimur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in enchirid., fides est et malarum rerum et bonarum, et præteritarum et præsentium et futurarum, et suarum et alienarum, sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium. Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possible, sed sunt eis absentia.

3. Ad tertium dicendum quod defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in

beatis auget meritum, sed utrumque contingit propter mutationem status.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem.

1. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficient a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

SED CONTRA est quod spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, sicut magister dicit, XXVI dist. III Sent. Quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim. I, scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.

RESPONDEO dicendum quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in VI cognoscitiva, participative autem in omni eo quod a VI cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ moventur a ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in VI cognoscitiva.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod spes non innititur principaliter gratiæ iam habitæ, sed divinæ omnipotentiae et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et eius misericordia certus est quicumque fidem habet.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficient a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ omnipotentiae vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præiudicat certitudini spei.

QUÆSTIO 17

DEINDE considerandum est de dono timoris. Et circa hoc quærentur duodecim. Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus. Quarto, utrum timor servilis sit bonus. Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali. Sexto, utrum adveniente caritate excludatur timor servilis. Septimo, utrum timor sit initium sapientiæ. Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. Nono, utrum timor sit donum spiritus sancti. Decimo, utrum crescat crescente caritate. Undecimo, utrum maneat in patria. Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus timeri non possit.

1. Obiectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus etiam simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit, in II rhet., illa timeamus ex quibus nobis mala proveniunt. Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee XIII, perditio tua, Israël, ex me auxilium tuum. Ergo Deus timeri non debet.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. X, quis non timebit te, o rex gentium? et Malach. I, si ego Dominus, ubi timor meus?

RESPONDEO dicendum quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum cuius adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicuius per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo igitur modo Deus, qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest. Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pænæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim importat huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod

excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pænæ est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum, est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparisonem autem ad Deum potest nobis malum culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod malum est timoris obiectum.

2. Ad secundum dicendum quod in Deo est considerare et iustitiam, secundum quam peccantes punit; et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum igitur considerationem iustitiæ ipsius, insurgit in nobis timor, secundum autem considerationem misericordiæ, consurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est obiectum spei et timoris.

3. Ad tertium dicendum quod malum culpæ non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus. Malum autem pænæ est quidem a Deo auctore inquantum habet rationem boni, prout scilicet est iustum, sed quod iuste nobis pœna infligatur, hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingit. Secundum quem modum dicitur Sap. I, quod Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum.

1. Damascenus enim, in II Lib., ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescitiam, et alia de quibus supra dictum est, quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed est aliquis timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in Dæmonibus, secundum illud Iac. II, Dæmones credunt et contremiscunt; neque etiam est malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. XIV cœpit Iesus pavere et tædere. Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad Dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparisonem ad Dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparisonem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ad invicem distingui isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est concupiscentia oculorum, qua quis concupiscit bona mundi; alia est concupiscentia carnis, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora; et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

SED CONTRA est auctoritas magistri, XXXIV dist. III Lib. Sent.

RESPONDEO dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo per mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum pænæ, et malum culpæ. Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem pænæ, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra habitum est, cum de passione timoris ageretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo. Et ideo omnes prædicti timores vel important bonum morale vel malum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali. Et ideo non connumeratur inter istos timores.

3. Ad tertium dicendum quod habitudo servi ad Dominum est per potestatem Domini servum sibi subiectis, sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est e converso per affectum filii se subdantis patri vel uxoris se coniungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. VIII, accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater; et secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor. XI, despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sua ratione non includit.

4. Ad quartum dicendum quod prædicti tres timores respiciunt pœnam sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflie-

tam vel comminatum. Quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

5. Ad quintum dicendum quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis, quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

1. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. XVIII de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat nec homines reverebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per huiusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. XIII, vis non timere potestatem? bonum fac, et habebis laudem ex illa. Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. X, nolite timere eos qui corpus occidunt, ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, actus morales et habitus ex obiectis et nomen et speciem habent. Proprium autem obiectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret, non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem, sicut finem autem quærunt divitias, unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur

tanquam fini. Et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur, illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro octogintatrium quæst. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquod divinum, puta bonum gratiæ aut virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis, et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri inquantum Deo contrariantur. Et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. XLVIII, de elia vel elisæo, in diebus suis non perituit principem.

2. Ad secundum dicendum quod potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. XIII, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit. Et secundum hoc timere potestatem sæcularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

3. Ad tertium dicendum quod naturale est quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, vel etiam damna temporalium rerum, sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde etiam Philosophus dicit, in III Ethic., quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi, quia peius est huiusmodi peccata committere quam pœnas quascumque pati.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor servilis non sit bonus.

1. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus, quia sicut Glossa dicit Rom. VIII, qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Iob III, quare non in vulva mortuus sum? dicit Gregorius, cum ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex timore est, non ex humilitate. Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicuti amori caritatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

SED CONTRA, nullum malum est a spiritu sancto. Sed timor servilis est ex spiritu sancto, Rom. VIII, non accepistis spiritum servitutis etc., dicit Glossa, unus spiritus est qui facit duos timores, scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde, cum liber sit qui causa sui est, ut dicitur in principio Metaphys. Servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, in quantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus, sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur caritati pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris servilis est pœna; cui accidit quod bonum cui contrariatur pœna ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili in quantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum timeat pœnam.

2. Ad secundum dicendum quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex timore. Sed eius servilitas ex timore nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subiicere iugo iustitiæ per amorem.

3. Ad tertium dicendum quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia. Quod secundum se caritati contrariatur. Et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

1. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem sicut fides formata ad informem, quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo etiam idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo et etiam ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

SED CONTRA est quod Augustinus, super prim. Canonic. Ioan., dicit esse duos timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

RESPONDEO dicendum quod proprie obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides formata et informis non differunt secundum obiectum, utraque enim fides et credit Deo et credit Deum, sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam caritatis. Et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum obiecta. Et ideo non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod timor servilis et timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum, nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto quod est Deus non consequuntur identitatem speciei. Quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur, non enim est idem motus specie qui est ab albedine et qui est ad albedinem.

3. Ad tertium dicendum quod spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinæ quam respectu cuiuscumque alterius beneficii. Non sic autem est de timore. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate.

1. Dicit enim Augustinus, super prim. Canonic. Ioan., quod cum cœperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.

2. Præterea, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. V. Sed ubi spiritus Domini, ibi libertas, ut habetur II ad Cor. III. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur caritate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui, facit enim contemnere seipsum, ut patet ex auctoritate Augustini, XIV de Civ. Dei, quod amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei. Ergo videtur quod veniente caritate timor servilis tollatur.

SED CONTRA est quod timor servilis est donum spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed dona spiritus sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo veniente caritate non tollitur timor servilis.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum caritate sicut et amor sui, eiusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem caritatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad caritatem. Sic igitur et timor pœnæ includitur uno modo in caritate, nam separari a Deo est quædam pœna, quam caritas maxime refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis refu-

git pœnam contrariam bono suo naturali sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis. Et sic timor pœnæ non est cum caritate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur eius finis, unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor pœnæ potest esse cum caritate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate, sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore inquantum servilis est.

2. Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

1. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ, quia timor est in VI appetitiva, sapientia autem est in VI intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed timor Dei ipse est sapientia, ut dicitur Iob XXVIII. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Præterea, principium non est aliquid prius. Sed timor est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., initium sapientiæ timor Domini.

RESPONDEO dicendum quod initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter, uno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars, initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus quod principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicitur, aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud Philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut

patet per Augustinum, XII de Trin. Sic igitur initium sapientiæ secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, in quantum aliquis timore pœnæ discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiæ effectum; secundum illud Eccli. I, timor Domini expellit peccatum. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat, sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

2. Ad secundum dicendum quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam sicut radix ad arborem, unde dicitur Eccli. I, radix sapientiæ est timere Dominum, rami enim illius longævi. Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiæ et alio modo timor. Unde dicitur Eccli. XXV, timor Dei initium dilectionis eius, initium autem fidei agglutinandum est ei.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

1. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. XXV, timor Domini initium est dilectionis. Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est obiectum servilis timoris, et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Præterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

SED CONTRA est quod perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem caritatis, ut patet per Augustinum, in prim. Cano-

nic. Ioan. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

RESPONDEO dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor qui est initium dilectionis est timor servilis, qui introducit caritatem sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfectæ.

2. Ad secundum dicendum quod timor initialis non timet pœnam sicut proprium obiectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adiunctum. **Q**ui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota, sed actus eius manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore iustitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quæ foras mittit timorem habentem pœnam, ut dicitur I Ioan. IV.

3. Ad tertium dicendum quod timor initialis est medium inter timorem filialem et servilem non sicut inter ea quæ sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II Metaphys.; quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto, differt autem totaliter a non ente.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit donum spiritus sancti.

1. Nullum enim donum spiritus sancti opponitur virtuti, quæ etiam est a spiritu sancto, alioquin spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum spiritus sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, in quantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit, II Moral., quod timor datur contra superbiam. Sed superbiam opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus, dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II Moral. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

SED CONTRA est quod Isaiæ XI timor Domini enumeratur inter septem dona spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod multiplex est timor, ut supra dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in libro de gratia et Lib. Arb., non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum, sed ille timor de quo dictum est, illum timete qui potest animam et corpus mittere in Gehennam. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona spiritus sancti, licet sit a spiritu sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. Et gratia, potest habere annexam voluntatem peccandi, dona autem spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate, ut dictum est. Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona spiritus sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra quod dona spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ quibus redduntur bene mobiles a spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona spiritus sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem coherant et se invicem perficiunt.

2. Ad secundum dicendum quod proprium et principale obiectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est. Est autem per hunc modum obiectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona; sed principaliter

ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologis.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc quod amor est principium timoris non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quæ est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum, et tamen in diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet. Et propter hoc etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat. Unde est aliquid minus virtute theologica.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. X, initium superbiam hominis apostatare a Deo, hoc est nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiam, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius, dona enim spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et Moralium, ut supra dictum est. Sed virtutes theologice sunt principia donorum, ut supra habitum est.

5. Unde patet responsio ad quintum.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod crescente caritate diminuatur timor.

1. Dicit enim Augustinus, super prim. Canonic. Ioan., quantum caritas crescit, tantum timor decrescit.

2. Præterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente caritate crescit spes, ut supra habitum est. Ergo crescente caritate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore caritatis diminuitur timor.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, id est quæ summe diligit Deum et proximum tanquam seipsum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est, unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa, quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente, remanet tamen se-

cundum substantiam timor pœnæ, ut dictum est. Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna. Secundo, quia firmiter inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de timore pœnæ.

2. Ad secundum dicendum quod timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis, quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere vel ab eo separari.

3. Ad tertium dicendum quod timor filialis non importat separationem sed magis subiectionem ad ipsum, separationem autem refugit a subiectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subiicit. Quæ etiam separatio invenitur in caritate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non remaneat in patria.

1. Dicitur enim Prov. I, abundantia perfruetur, timore malorum sublato, quod intelligitur de homine iam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicuius mali, quia malum est obiectum timoris, ut supra dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., timor Domini sanctus permanet in sæculum.

RESPONDEO dicendum quod timor servilis, sive timor pœnæ, nullo modo erit in patria, excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod proprium obiectum timoris est malum possibile, sicut proprium obiectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi

fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem, sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, XVII Moral., exponens illud Iob XXVI, columnæ cæli contremiscunt et pavent ad nutum eius, ipsæ, inquit, virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, in XIV de Civ. Dei, hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. Timor, inquit, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens a malo quod accidere potest; sed tenens in bono quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut, si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens, quia id permanebit quo timor ipse perducit.

1. Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate prædicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, IX cap. De div. Nom., eadem et similia sunt Deo et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem non imitabilem imitationem, id est in quantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; hoc autem secundum hoc quod causata minus habent a causa, infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia. Unde non oportet quod, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subiiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

3. Ad tertium dicendum quod spes importat quandam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per eius præsentiam. Sed timor importat defec-

tum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo, quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris.

1. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea, in psalm. Dicitur, confige timore tuo carnes meas, ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est, beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, quia, ut dicitur Rom. V, gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. Ergo illa beatitudo magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Præterea, supra dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In mont., timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, beati pauperes spiritu.

RESPONDEO dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo, hoc enim repugnaret perfectæ subiectioni ad Deum. Unde dicitur in psalm., hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit; vel etiam abiectio temporalium rerum quæ fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum spiritus sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem terrena bona contemnat, sicut etiam timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea. Quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subiicitur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

3. Ad tertium dicendum quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur, sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino. Et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum obiecti ultimi, sed prima beatitudo, quæ est per recessum a rebus exterioribus impendentibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

4. Ad quartum dicendum quod in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, continentia et castitas.

QUÆSTIO 18

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de præsumptione. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum desperatio sit peccatum. Secundo, utrum possit esse sine infidelitate. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum oriatur ex acedia.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod desperatio non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili

bono; ut patet per Augustinum, in Lib. de Lib. Arb. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. Præterea, illud quod oritur ex bona radice non videtur esse peccatum, quia non potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. VII. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, in damnatis esset peccatum quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

SED CONTRA, illud per quod homines in peccata inducuntur videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est huiusmodi, dicit enim apostolus de quibusdam, ad Ephes. IV, qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum, in VI Ethic., id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. XVIII, nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Falsa autem opinio est quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile, sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, desperatio et infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto, ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum, ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono, non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere,

sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

2. Ad secundum dicendum quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu, et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquid peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod virtute nemo male utitur. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquid peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum de virtutibus aliqui superbiunt, secundum illud Augustini, superbia bonis operibus insidiatur ut pereant. Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

3. Ad tertium dicendum quod damnati non sunt in statu sperandi, propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est debitum adipisci, non esset peccatum, puta si medicus desperat de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperat se fore divitias adepturum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit.

1. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiae divinæ est negare infinitatem divinæ misericordiae vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam præfert misericordiae vel bonitati divinæ, secundum illud Gen. IV, maior est iniquitas mea quam ut veniam merear. Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

SED CONTRA est quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est. Ergo remota spe potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat est infidelis.

RESPONDEO dicendum quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio vero ad vim appetitivam. Intel-

lectus autem universalium est, sed vis appetitiva movetur ad particularia, est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius æstimatione in particulari, quia necesse est quod ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in I de Anima; sicut a propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari eius æstimatione per habitum vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam æstimationem in particulari, cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis, retinendo in universali veram æstimationem fidei, scilicet quod est remissio peccatorum in ecclesia, potest pati motum desperationis, quasi sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione eius circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

1. Ad primum ergo dicendum quod effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali æstimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei; sed etiam sublata æstimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

2. Ad secundum dicendum quod si quis in universali æstimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

3. Et similiter dicendum ad tertium quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in ecclesia.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum.

1. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea, maiori bono maius malum opponitur; ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Sed caritas est maior spe, ut dicitur I Cor. XIII. Ergo odium est maius peccatum quam desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

SED CONTRA, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Ierem. XXX, insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ierem. XV, plaga mea desperabilis renuit curari. Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis sunt secundum suum genus aliis peccatis graviora. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro obiecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo, si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo est gravissimum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei. Inter quæ odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, idest secundum rationem propriæ speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem secundum quod eius bonum participatur a nobis. Unde maius peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et introducimur in bona prosequenda; et ideo, sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Prov. XXIV, si desperaveris lapsus in die angustiarum, minuetur fortitudo tua, dicit Glossa, nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet et in generalibus huius vitæ laboribus, et, quod peius est, in fidei certamine constantiam perdit. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, perpetrare flagitium aliquod mors animæ est, sed desperare est descendere in infernum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur.

1. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria; ut dicit Gregorius, XXXI Moral. Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudium spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis, dicit enim Augustinus, XII de Trin., nihil tam necessarium fuit ad erigendum spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam quod Dei filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? ergo desperatio magis procedit ex negligentia huius considerationis quam ex acedia.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda, uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipue sunt delectationes veneræ, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quædam deiectioniva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II rhetor., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur maio-

ris spei. Et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II ad Cor. II, ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est. Sed tamen quia spei obiectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

QUÆSTIO 19

DEINDE considerandum est de præsumptione. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, quid sit obiectum præsumptionis cui innititur. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui opponatur. Quarto, ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præsumptio quæ est peccatum in spiritum sanctum non innitatur Deo, sed propriæ virtuti.

1. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio quæ ponitur species peccati in spiritum sanctum inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea, ex peccato in spiritum sanctum alia peccata oriuntur, peccatum enim in spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo videtur quod præsumptio quæ est peccatum in spiritum sanctum maxime innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum contingit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile,

quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

SED CONTRA est quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam iustitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

RESPONDEO dicendum quod præsumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter, uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith VI, præsumentes de se humilias. Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem qua aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est, sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in spiritum sanctum, quia scilicet per huiusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium spiritus sancti per quod homo revocatur a peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum quod est contra Deum secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinate innititur Deo gravius peccatum est quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti. Quod enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuire divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem quam qui propriam virtutem superextollit.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa etiam præsumptio qua quis de Deo inordinate præsumit amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

3. Ad tertium dicendum quod præsumptio de divina misericordia habet et conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate divina.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præsumptio non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur a Deo, dicitur enim Iudith IX, exaudi me miseram deprecantem et de tua misericordia præsumentem. Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe quæ habetur de Deo non potest esse superexcessus, cum eius potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum non excusat a peccato. Sed præsumptio excusat a peccato, dicit enim magister, XXII dist. II Lib. Sent., quod Adam minus peccavit quia sub spe veniæ peccavit, quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

SED CONTRA est quod ponitur species peccati in spiritum sanctum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum est secundum se malus et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio, sicut enim falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio, quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem propter nostra peccata.

1. Ad primum ergo dicendum quod præsumere aliquando ponitur pro sperare, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo præsumptio videtur si mensuretur secundum conditionem humanam. Non autem est præsumptio si attendatur immensitas bonitatis divinæ.

2. Ad secundum dicendum quod præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de eo, quia hoc est eius virtutem quodammodo diminuire, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ cum proposito abstinendi a peccato et pœnitendi

de ipso, hoc non est praesumptionis, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

1. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere, dicitur enim Sap. XVII, semper praesumit saeva perturbata conscientia; et ibidem dicitur quod timor est praesumptionis adiutorium. Ergo praesumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Praeterea, contraria sunt quae maxime distant. Sed praesumptio magis distat a timore quam a spe, quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re. Ergo praesumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Praeterea, praesumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori quam spei.

SED CONTRA est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra iulian., omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentia temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia. Et hoc etiam Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus maiorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate et fortitudo cum audacia. Praesumptio igitur manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei iustitia provenientem, cuius remissionem praesumptio sperat. Sed secundum quandam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur quae sunt unius generis quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere), ideo directius praesumptio opponitur spei quam timori, utrumque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam

praesumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris praesumptio dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod contraria sunt quae maxime distant in eodem genere. Praesumptio autem et spes important motum eiusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo praesumptio directius contrariatur spei quam timori, nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei.

3. Ad tertium dicendum quod quia praesumptio contrariatur timori contrarietate generis, virtuti autem spei contrarietate differentiae, ideo praesumptio excludit totaliter timorem etiam secundum genus, spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo eius ordinationem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod praesumptio non causetur ex inani gloria.

1. Praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae. Misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae. Ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

2. Praeterea, praesumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum igitur oppositorum oppositae sint causae, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Praeterea, vitium praesumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quod aliquis aestimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia quam ex inani gloria.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod praesumptio novitatum est filia inanis gloriae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit, ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio

videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 17

DEINDE considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem. Et circa hoc quærentur duo. Primo, de præceptis pertinentibus ad spem. Secundo, de præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei.

1. Quod enim potest sufficienter fieri per unum, non oportet quod ad id aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principales sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides et caritas. Cum igitur principalia legis præcepta sint præcepta Decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra habitum est; videtur quod, si de spe daretur aliquod præceptum, quod deberet inter præcepta Decalogi contineri. Non autem continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, eiusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, de fide nobis quam multa mandata sunt; quam multa de spe. Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

RESPONDEO dicendum quod præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur quædam sunt de substantia legis; quædam vero sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt præcepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero præmii homo inducitur ad observantiam præcepto-

rum. Præcepta vero de substantia legis sunt quæ homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo huiusmodi præcepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum præceptorum. Spei vero et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est; ita etiam præceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis, qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur sunt spei excitativa. Sed quia, lege iam posita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo post primam legis lationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in psalm., sperate in eo omnes congregationes populi, et in multis aliis Scripturæ locis.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura sufficienter inclinatur ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinatur, sicut sunt actus virtutum Moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter maiorem firmitatem; et præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta Decalogi pertinent ad primam legis lationem. Et ideo inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe, sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto.

3. Ad tertium dicendum quod in illis ad quorum observationem homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur. Sicut datur præceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorentibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege.

1. Timor enim Dei est de his quae sunt praebambula ad legem, cum sit initium sapientiae. Sed ea quae sunt praebambula ad legem non cadunt sub praeceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris, omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

3. Praeterea, timori aliquo modo opponitur praesumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. X, et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? sed illud a nobis requirit quod nobis praecipit observandum. Ergo sub praecepto cadit quod aliquis timeat Deum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et ideo sicut, secundum praedicta, in ipsa legis latione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam fuit praeceptum dandum per modum praecepti, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum. Quod fuit factum et in ipsis praeceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis. Sed sicut sapientes et prophetae consequenter, intendentes homines stabilire in obedientia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel praecepti, ita etiam et de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quae in Dei reverentiam observantur. Et ideo de timore filiali dantur praecepta in lege sicut et de dilectione, quia utrumque est praebambulatum ad exteriores actus qui praecipuntur in lege, ad quos pertinent praecepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, et ut ambulet in viis Dei colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor filialis est quoddam praebambulatum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

2. Ad secundum dicendum quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam et alia bona opera quae ex caritate fiunt. Et ideo sicut post praeceptum caritatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur praecepta de timore et amore caritatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quae ex his sequuntur vel proxime vel remote.

3. Ad tertium dicendum quod inductio ad timorem sufficit ad excludendum praesumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendum desperationem, ut dictum est.

QUAESTIO 18

CONSEQUENTER considerandum est de caritate. Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente. Circa primum consideranda sunt quinque, primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis; tertio, de actibus eius; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum est duplex consideratio, prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparisonem ad subiectum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caritas sit amicitia. Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit una virtus. Sexto, utrum sit maxima virtutum. Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. Octavo, utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit amicitia.

1. Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico; ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed caritas est hominis ad Deum et ad Angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. II. Ergo caritas non est amicitia.

2. Praeterea, amicitia non est sine reamatione, ut dicitur in VIII Ethic. Sed caritas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. V, diligite inimicos vestros. Ergo caritas non est amicitia.

3. Praeterea, amicitiae tres sunt species, secundum Philosophum, in VIII Ethic., scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis, dicit enim Hieronymus, in Epist. Ad Paulinum, quae ponitur in principio bibliae, illa est vera

necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant. Similiter etiam non est amicitia honesti, quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est amicitia.

SED CONTRA est quod Ioan. XV dicitur, iam non dicam vos servos, sed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philipp. III, nostra conversatio in caelis est. Sed ista conversatio perficietur in patria, quando servi eius servient Deo et videbunt faciem eius, ut dicitur Apoc. Ult. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria.

2. Ad secundum dicendum quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae, sicut, si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios sive servos sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amantur hi qui ad ipsum pertinent etiam si nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit

etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam, sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes etiam si non sint virtuosus. Et hoc modo caritas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima.

1. Dicit enim Augustinus, in VIII de Trin., qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligit. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut praecipue Deum diligit. Et in XV de Trin. Dicit, ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Praeterea, Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis, secundum illud Deut. XXX, ipse est vita tua. Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem, secundum illud I Ioan. III, nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Ergo Deus est ipsa caritas.

3. Praeterea, nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in III de doct. Christ., caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et caritas est aliquid creatum in anima.

RESPONDEO dicendum quod magister perscrutatur hanc quaestionem in XVII dist. I Lib. Sent., et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus sit ipse spiritus sanctus, sed quod iste motus dilectionis est a spiritu sancto non mediante aliquo habitu, sicut a spiritu sancto sunt alii actus virtuosus mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu spei aut fidei aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum. Non enim motus caritatis ita procedit a spiritu sancto movente humanam mentem quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit

principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveatur spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum quod, etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas moveatur a spiritu sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producit ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinatur ad fines sibi præstitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum, nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quæ Deus est, et sapientes sapientia quæ Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quædam divinæ sapientiæ; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.

2. Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animæ per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animæ, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animæ.

3. Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit

animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est caritatis auctor.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit virtus.

1. Caritas enim est amicitia quædam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in libro Ethic. Patet, neque enim connumeratur inter virtutes morales neque inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I de cælo. Sed caritas non est ultimum; sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus; sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima; nullum autem accidens est nobilior subiecto. Ergo caritas non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., caritas est virtus quæ, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, qua eum diligimus.

RESPONDEO dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VIII Ethic. Non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod est virtus vel cum virtute. Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quæ sunt ad alium sub ratione debiti legalis, amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex obiecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum, quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus. Nec est

simile de caritate, quæ non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.

2. Ad secundum dicendum quod eiusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo, nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis non importat ordinem effectus, sed magis ordinem superexcessus cuiusdam, sicut centum libræ excedunt sexaginta.

3. Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturæ est dignius subiecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, in quantum est participatio quædam spiritus sancti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit virtus specialis.

1. Dicit enim Hieronymus, ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus et proximus. Et Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., quod virtus est ordo amoris. Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

2. Præterea, illud quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, etc. Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I ad Cor. Ult., omnia opera vestra in caritate fiant. Ergo caritas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in libro de perfect. Hum. Iust., dicit quod generalis iussio est, diliges; et generalis prohibitio, non concupisces. Ergo caritas est generalis virtus.

SED CONTRA, nullum generale connumeratur speciali. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet fidei et spei, secundum illud I ad Cor. XIII, nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc. Ergo caritas est virtus specialis.

RESPONDEO dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est.

Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, in quantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliquantulum omnes virtutes, ut infra dicitur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum Moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

2. Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

3. Ad tertium dicendum quod præceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, finis præcepti caritas est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit una virtus.

1. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta. Sed duo sunt obiecta caritatis, Deus et proximus, quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes obiecti diversificant habitum, etiam si obiectum sit realiter idem, ut ex supradictis patet. Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis eius perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

3. Præterea, sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus, in VIII Ethic., ponit diversas amicitiae species. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

SED CONTRA, sicut obiectum fidei est Deus, ita et caritatis. Sed fides est una virtus, propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad Ephes. IV, una fides. Ergo etiam caritas est una virtus, propter unitatem divinæ bonitatis.

RESPONDEO dicendum quod caritas, sicut dictum est, est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur

tres species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur, sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis; ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquatur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex æquo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum, sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

2. Ad secundum dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia, secundum illud psalm., confitemini Domino, quoniam bonus. Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima.

3. Ad tertium dicendum quod amicitiae humanae, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum.

1. Altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et dirigit ipsam. Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem Dominus aliquid operatur, est inferior Domino. Sed fides per dilectionem operatur, ut habetur ad Gal. V. Ergo fides est excellentior caritate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad caritatem, nam caritatis obiectum est bonum, spei autem obiectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. XIII, maior horum est caritas.

RESPONDEO dicendum quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita

regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus, sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

1. Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro de causis, quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod Philosophus, in X Ethic., prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et præcipue dilectio Dei, cognitioni præfertur. Et ideo caritas est excellentior fide.

2. Ad secundum dicendum quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut Dominus per servum; sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes, quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus.

1. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt et similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, caritas non potest esse sine fide, procedit enim ex fide non ficta, ut apostolus dicit, I Tim. I. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

3. Præterea, scientia et ars quædam virtutes sunt, ut patet in VI Ethic. Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus. Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

RESPONDEO dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quæ sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud psalm., mihi adhærere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avaro-

rum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. Contra iulian. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus alicuius caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit, in IV contra iulian., quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum; etiam si nudum operiat vel quidquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus carentis caritate non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem vel spem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

2. Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

3. Ad tertium dicendum quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum.

1. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum aliarum, quia sic oporteret quod aliæ virtutes essent eiusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distinguere- tur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, caritas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Ephes. III, in caritate radicati et fundati. Radix autem vel fundamentum

non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis et efficiens non incidunt in idem numero, ut patet in II Physic. Sed caritas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit caritatem esse formam virtutum.

RESPONDEO dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium Moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum prædicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum prædictum.

2. Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

3. Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO 20

DEINDE considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum. Et circa hoc quærentur duodecim. Primo, utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto. Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalem. Quarto, utrum augeatur in habente ipsam. Quinto, utrum augeatur per additionem. Sexto, utrum quolibet actu augeatur. Septimo, utrum augeatur in infinitum. Octavo, utrum caritas viæ possit esse perfecta. Nono, de diversis gradibus caritatis. Decimo, utrum

caritas possit diminui. Undecimo, utrum caritas semel habita possit amitti. Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis.

1. Caritas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philosophum, est in concupiscibili. Ergo et caritas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, caritas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I ad Cor. Ult., omnia vestra in caritate fiant. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, et non in voluntate.

SED CONTRA est quod obiectum caritatis est bonum, quod etiam est obiectum voluntatis. Ergo caritas est in voluntate sicut in subiecto.

RESPONDEO dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subiectum caritatis esse non potest.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas etiam, secundum Philosophum, in I de Anima, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundum illud Ephes. III, supereminens scientiæ caritatem Christi. Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

3. Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est. Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, electio enim est eorum quæ sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III Ethic. Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione.

1. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom., omnibus diligibile et amabile est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, apostolus dicit, I ad Tim. I, finis præcepti est caritas de corde bono et conscientia pura et fide non ficta. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, caritas est amicitia quædam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia, ut dicitur Rom. VI, gratia Dei vita æterna. Unde et ipsa caritas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem spiritus sancti, qui est amor patris et filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de dilectione Dei quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen nobis,

propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis in quantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

3. Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta, hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, quod timor introducit caritatem, et de hoc quod dicitur in Glossa Matth. I, quod fides generat spem, et spes caritatem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas infundatur secundum quantitatem naturalium.

1. Dicitur enim Matth. XXV quod dedit unicuique secundum propriam virtutem. Sed caritatem nulla virtus præcedit in homine nisi naturalis, quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est. Ergo secundum capacitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas a Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo, sicut videmus quod in rebus materialibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed caritas, cum sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et Angeli secundum eandem rationem caritatem participant, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. XXII, et Luc. XX. Sed in Angelis caritas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium; ut magister dicit, III dist. II Lib. Sent. Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. III, spiritus ubi vult spirat; et I ad Cor. XII, hæc omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult. Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

RESPONDEO dicendum quod uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola

gratia spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturæ vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. IV, unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit spiritus sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.

2. Ad secundum dicendum quod forma non excedit proportionem materiæ, sed sunt eiusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed caritas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus est naturæ intellectualis, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est. Et ideo in superioribus Angelis fuit maior conatus et ad bonum in perseverantibus et ad malum in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores et cadentes facti sunt peiores aliis. Sed homo est rationalis naturæ, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque in actu. Et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur; sed eius qui habet meliora naturalia potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas augeri non possit.

1. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet mensurativa, et virtualis. Quarum prima caritati non convenit, cum sit quædam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum obiecta, secundum quæ caritas non crescit, quia minima caritas diligit omnia quæ sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

2. Præterea, illud quod est in termino non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens et summus amor optimi boni. Ergo caritas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo caritas non

potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

RESPONDEO dicendum quod caritas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viæ est ut possit augeri, si enim non posset augeri, iam cessaret viæ processus. Et ideo apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor. XII, adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas mensurativa, sed solum quantitas virtualis. Quæ non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

2. Ad secundum dicendum quod caritas est in summo ex parte obiecti, in quantum scilicet eius obiectum est summum bonum, et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non est omnis caritas in summo quantum ad intensionem actus.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse, unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum, unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit, sed ita quod magis in subiecto esse incipiat.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas augetur per additionem.

1. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtuales. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem, dicit enim Philosophus, in I de Gen., quod augmen-

tum est præexistenti magnitudini additamentum. Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtutalem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, caritas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I Ioan. II, qui diligit fratrem suum in lumine manet. Sed lumen crescit in ære per additionem, sicut in domo lumen crescit alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

3. Præterea, augere caritatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare, secundum illud II ad Cor. IX, augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. Sed Deus primo infundendo caritatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo caritatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo caritas augetur per additionem.

SED CONTRA est quod caritas est forma simplex. Simplex autem simplici additum non facit aliquid maius, ut probatur in VI Physic. Ergo caritas non augetur per additionem.

RESPONDEO dicendum quod omnis additio est alicuius ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur caritas addatur caritati, oportet præsupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quæ quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde eius distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas addatur caritati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius caritatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex, una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum diversitatem obiectorum, distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quædam obiecta ad quæ prius se non extendebat, et sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometrica quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de caritate, quia etiam minima caritas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex caritate diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi præsupposita distinctione secundum speciem caritatis additæ ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fit præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subiectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat ali-

quid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest. Quia subiectum caritatis non est nisi mens rationalis, unde tale caritatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile tale augmentum, faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augeri potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formæ quæ intenditur, eo quod esse huiusmodi formæ totaliter consistit in eo quod inhæret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparisonem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentialiam, non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

1. Ad primum ergo dicendum quod quantitas corporalis habet aliquid in quantum est quantitas; et aliquid in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum. Et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus. In quantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis eius in subiecto, sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probat Philosophus, in IV Physic. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte obiectorum. Et sic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod inest subiecto. Et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quæ est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

2. Ad secundum dicendum quod additio luminis ad lumen potest intelligi in ære propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem et non habere, et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum minus aut magis habere. Et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non in-

fuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus caritatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augeatur.

1. Quod enim potest id quod maius est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis meretur vitam æternam, quæ maius est quam simplex caritatis augmentum, quia vita æterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

2. Præterea, sicuti habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum caritatis causatur per actus caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit quod in via Dei stare retrocedere est. Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

SED CONTRA est quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tempore vel remissione emittitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

RESPONDEO dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, in quantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventioris dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.

1. Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen

statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum.

2. Ad secundum dicendum quod etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

3. Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non augeatur in infinitum.

1. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II Metaphys. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Non ergo caritas in infinitum augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque maioris, nisi forte id quod accrescit per augmentum semper sit minus et minus; sicut Philosophus dicit, in III Physic., quod si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia lineæ quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem quæ est composita ex duabus lineis, scilicet divisa et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit, non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam prius; sed magis probabile est quod sit æquale aut maius. Cum ergo caritas patriæ sit quiddam finitum, si caritas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod caritas viæ possit adæquare caritatem patriæ, quod est inconveniens. Non ergo caritas viæ in infinitum potest augeri.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Philipp. III. Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam. Ubi dicit Glossa, nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat, sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, exit de via ante finem. Ergo semper in via caritas potest magis ac magis augeri.

RESPONDEO dicendum quod terminus augmento aliquius formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra

procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viæ. Ipsa enim caritas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quædam infinitæ caritatis, quæ est spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita.

1. Ad primum ergo dicendum quod augmentum caritatis est ad aliquem finem, sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

2. Ad secundum dicendum quod capacitas creaturæ spiritualis per caritatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor. VI, cor nostrum dilatatum est. Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad maius augmentum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem eiusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiæ. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et caritatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta.

1. Maxime enim hæc perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit, dicit enim apostolus, ad Philipp. III, non quod iam comprehenderim aut perfectus sim. Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., quod nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Ioan. I, si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod iam perfectum est non habet ulterius crescere. Sed caritas in hac vita semper potest

augeri, ut dictum est. Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super prim. Canonic. Ioan., caritas cum fuerit roborata, perficitur, cum ad perfectionem pervenerit, dicit, cupio dissolvi et esse cum Christo. Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

RESPONDEO dicendum quod perfectio caritatis potest intelligi dupliciter, uno modo, ex parte diligibilis; alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est caritas ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est quantum bonus est. Bonitas autem eius est infinita. Unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit. Ex parte vero diligentis caritas dicitur perfecta quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et hæc est perfectio caritatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermittis aliis nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit. Et ista est perfectio caritatis quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus caritatem habentibus. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod sit divinæ dilectioni contrarium. Et hæc perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus negat de se perfectionem patriæ. Unde Glossa ibi dicit quod perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor.

2. Ad secundum dicendum quod hoc dicitur propter peccata venialia. Quæ non contrariantur habitui caritatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

3. Ad tertium dicendum quod perfectio viæ non est perfectio simpliciter. Et ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens et perfecta.

1. Inter principium enim caritatis et eius ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere non ergo debet distinguere caritas proficiens a caritate incipiente.

3. Præterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest etiam eius caritas augeri, ut dictum est. Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distinguere a caritate proficiente. Inconvenienter igitur prædicti tres gradus caritatis assignantur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super prim. Canonic. Ioan., caritas cum fuerit nata, nutritur, quod pertinet ad incipientes; cum fuerit nutrita, roboratur, quod pertinet ad proficientes; cum fuerit roborata, perficitur, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus caritatis.

RESPONDEO dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distinguere possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum, sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quæ in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnis illa determinata distinctio quæ potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt. Sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine; ut Philosophus dicit, in I de cælo.

2. Ad secundum dicendum quod illis in quibus ca-

ritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistent peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in esdra de ædificatoribus ierusalem.

3. Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis hoc etiam quærant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem, incipientes quidem de vitiatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas possit diminui.

1. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed diminutio et augmentum sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, ut dictum est supra, videtur quod etiam possit diminui.

2. Præterea, Augustinus, X Confess., ad Deum loquens, dicit, minus te amat qui tecum aliquid amat. Et in libro octogintatium Quæst. Dicit quod nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis, ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio caritatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo caritas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., non ita Deus operatur hominem iustum iustificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit, ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine caritatem eius conservando, quo operatur primo ei caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se præparanti Deus minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se præparanti minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

SED CONTRA est quod caritas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. VIII, lampades eius, scilicet caritatis, lampades ignis atque flammarum. Sed ignis, quandiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, idest diminui, non potest.

RESPONDEO dicendum quod quantitas caritatis quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est. Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet per

comparationem ad subiectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuat, oportet quod vel diminuat per aliquem actum; vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est, unde de amicitia Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod multas amicitias inappellatio solvit, idest non appellare amicum vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscuiusque rei dependet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pænæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere caritatem nisi per modum pænæ. Pœna autem debetur peccato. Unde relinquitur quod, si caritas diminuat, quod causa diminutionis eius sit peccatum, vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicitur; et etiam meritorie, quia qui peccando mortaliter aliquid contra caritatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat caritatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit. Caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem, sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætæ observationem; sicut etiam et in speculativis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo se avertit ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quæ fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod contraria sunt

circa idem quando subiectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem, potest enim habere causam augmentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur. Et hæc totaliter mortificat caritatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur, minus te amat qui tecum aliquid amat, subditur enim, quod non propter te amat. Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali, quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per caritatem, sed tamen talis cupiditas caritatem diminueri non potest, ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est. Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservationem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii, alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti.

1. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem non potest peccare. Dicitur enim I Ioan. III, omnis enim qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Caritatem autem non habent nisi filii Dei, ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit, in XV de Trin. Ergo ille qui habet caritatem non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed sicut ipse dicit in Epist. Ad Iulianum comitem, caritas quæ deseri potest, nunquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod amor Dei magna operatur, si est, si desinit operari, caritas non est. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo, si caritas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud huiusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. II, habeo adversum te pauca, quod caritatem primam reliquisti.

RESPONDEO dicendum quod per caritatem spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supradictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo, ex parte spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod spiritus sanctus aliquem velit movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando, nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur, ut Augustinus dicit, in libro de præd. Sanct. Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem. Et sic caritas non potest nisi illud quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam iniustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte. Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio caritatis ad hoc subiectum et secundum universalem rationem qua comparatur forma ad materiam; et secundum specialem rationem qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ quod sit in subiecto amissibiliter quando non replet totam potentialitatem materiæ, sicut patet in formis generabilium et corruptibilium. Quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cælestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic igitur caritas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur. Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus diiudicat sapes secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem, unde et Philosophus di-

cit, in III Ethic., quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriæ amitti non potest. Caritas autem viæ, in cuius statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem spiritus sancti, cuius conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

2. Ad secundum dicendum quod caritas quæ deseri potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret et postea amare desineret quod non esset veræ dilectionis. Sed si caritas amittatur ex mutabilitate subiecti, contra propositum caritatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem caritatis. Non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subiecti.

4. Ad quartum dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis.

1. Dicit enim Origenes, in I periarch., si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur aut decidat, sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est. Sed homo decidit caritatem amittens. Ergo caritas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, leo Papa dicit, in serm. De passione, alloquens Petrum, vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis. Et ex hoc accepit bernardus quod dixit in Petro caritatem non fuisse extinctam, sed sopitam. Sed Petrus, negando Christum, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum

actum peccati contrarium. Ergo multo minus caritas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, caritas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur, inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem non tollit amorem finis, ut supra dictum est. Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologicæ obiectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

SED CONTRA, per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. VI, stipendia peccati mors. Sed quilibet habens caritatem habet meritum vitæ æternæ, dicitur enim Ioan. XIV, si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum; in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Ioan. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum. Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna et morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter se illi subiiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione caritatis ut sic diligit Deum quod in omnibus velit se ei subiicere, et præceptorum eius regulam in omnibus sequi, quidquid enim contrariatur præceptis eius, manifeste contrariatur caritati. Unde de se habet quod caritatem excludere possit. Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui, conservatio autem habitus in subiecto non requirit continuitatem actus, unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed caritas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione et conservatione caritatis sicut sol in illuminatione æris, ut dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in ære quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam caritas statim deficit esse in anima quod aliquod obstaculum ponitur influentia caritatis a Deo in animam. Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni

obstaculum, quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitia, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., quod homo, Deo sibi præsentem, illuminatur; absente autem, continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem. Unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est. Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decedit, caritate amissa. Sed quia ipse subdit, si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur, potest aliter dici quod ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decedit ut ex malitia peccet. Quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

2. Ad secundum dicendum quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo, directe, per actualem contemptum. Et hoc modo Petrus caritatem non amisit. Alio modo, indirecte, quando committitur aliquod contrarium caritati propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris. Et hoc modo Petrus, contra caritatem faciens, caritatem amisit, sed eam cito recuperavit.

3. Ad quartum dicendum quod non quælibet inordinatio affectionis quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est circa bona creata, constituit peccatum mortale, sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati. Et hoc directe contrariatur caritati, ut dictum est.

4. Ad quintum dicendum quod caritas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei et spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus caritatis. Unde patet quod caritas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

QUÆSTIO 21

DEINDE considerandum est de obiecto caritatis. Circa quod duo consideranda occurrunt, primo quidem de his quæ sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum. Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus. Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda. Tertio, utrum creaturæ irrationales sint ex caritate diligendæ. Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere. Quinto, utrum corpus proprium. Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi. Septimo, utrum peccatores seipsos diligant. Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi. Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi. Undecimo, utrum Dæmones. Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex caritate.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dilectio caritatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum.

1. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deut. X, et nunc, Israël, quid Dominus Deus petit nisi ut timeas et diligas eum? sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis; ut ex supradictis patet. Ergo etiam alius est amor caritatis, quo diligitur Deus; et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod amari est honorari. Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor patriæ; et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat caritatem; ut habetur in Glossa, Matth. I. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Ierem. XVII, maledictus homo qui confidit in homine. Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum non se extendat.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. IV, hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus, omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut est eadem specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur

proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

1. Ad primum ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium, puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cum sæcularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

2. Ad secundum dicendum quod amor respicit bonum in communi, sed honor respicit proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referuntur ad aliquod unum bonum commune, sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus, sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singularem honorem patriæ exhibemus, propter eius singularem virtutem.

3. Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

1. Ea enim quæ sunt ex caritate diligenda, duobus præceptis caritatis concluduntur, ut patet Matth. XXII. Sed sub neutro eorum caritas continetur, quia nec caritas est Deus nec est proximus. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

2. Præterea, caritas fundatur super communicatione beatitudinis, ut supra dictum est. Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

3. Præterea, caritas est amicitia quædam, sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem, vel ad aliquod accidens, quia huiusmodi reamare non possunt, quod est

de ratione amicitiae, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligit. Sed proximus diligitur ex caritate. Ergo consequens est ut etiam caritas ex caritate diligitur.

RESPONDEO dicendum quod caritas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle, sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare. Sed caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio caritatis, diligimus enim proximum et Deum in quantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus, quod est caritatem habere.

2. Ad secundum dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam creaturae irrationales sint ex caritate diligendae.

1. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate, diligit enim omnia quae sunt, ut habetur Sap. XI; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

2. Præterea, caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit secundum quod ad Deum perti-

nent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum in quantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis in quantum habet similitudinem vestigii. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, sicut caritatis obiectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus caelum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

SED CONTRA est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum et proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo caritas non se extendit ad creaturas irrationales.

RESPONDEO dicendum quod caritas, secundum prædicta, est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit, in II Physic., quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae, nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere, ut patet per Philosophum, VIII Ethic. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati, quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus, in quantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non diligat seipsum ex caritate.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Ergo ad seipsum nullus habet caritatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat reamantionem et æqualitatem, ut patet in VIII Ethic., quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quædam est, ut dictum est. Ergo ad seipsum aliquis caritatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad caritatem pertinet non potest esse vituperabile, quia caritas non agit perperam, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed amare seipsum est vituperabile, dicitur enim II ad Tim. III, in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos. Ergo homo non potest seipsum ex caritate diligere.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XIX, diliges amicum tuum sicut teipsum. Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo et nosipsos ex caritate debemus diligere.

RESPONDEO dicendum quod, cum caritas sit amicitia quædam, sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitia. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitia, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. Quod amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex his quæ sunt ad seipsum. Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei. Inter quæ etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quæ ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitia rationem.

2. Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

3. Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur in quantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bo-

na quæ pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere.

1. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. VII, quis me liberabit de corpore mortis huius? et Philipp. I, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse. Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

2. Præterea, amicitia caritatis fundatur super communicatione divina fruitionis. Sed huius fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

3. Præterea, caritas, cum sit amicitia quædam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex caritate diligere. Ergo non est ex caritate diligendum.

SED CONTRA est quod Augustinus, in I de doct. Christ., ponit quatuor ex caritate diligenda, inter quæ unum est corpus proprium.

RESPONDEO dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari, uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpæ et pænæ. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI, exhibete membra vestra arma iustitiæ Deo. Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpæ et corruptionem pænæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. V, nolumus expoliari, sed supervestiri. Sed volebat carere infectione concupiscentia, quæ remanet in corpore; et corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit, de corpore mortis huius.

2. Ad secundum dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis et incorruptionis vigor; ut Augustinus dicit, in epistola ad diosc. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

3. Ad tertium dicendum quod reamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum, vel secundum animam vel secundum corpus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi.

1. Dicitur enim in psalm., iniquos odio habui. Sed David caritatem habebat. Ergo ex caritate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Præterea, probatio dilectionis exhibitio est operis; ut Gregorius dicit, in homilia Pentecostes. Sed peccatoribus iusti non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud psalm., in matutino interficiebam omnes peccatores terræ. Et Dominus præcepit, Exod. XXII, maleficos non patieris vivere. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet ut amicis velimus et optemus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud psalm., convertantur peccatores in infernum. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

4. Præterea, proprium amicorum est de eisdem gaudere et idem velle. Sed caritas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II ad Cor. VI, recedite de medio eorum. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de doct. Christ., quod cum dicitur, diliges proximum tuum, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

RESPONDEO dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines

sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.

1. Ad primum ergo dicendum quod iniquos propheta odio habuit in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, perfecto odio ode-ram illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet.

2. Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit, in IX Ethic., non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per iudicem inflictæ peccatori prodest, sive convertatur, ad culpæ expiationem; sive non convertatur, ad culpæ terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi imprecationes quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo, per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus, convertantur peccatores in infernum, id est convertentur. Alio modo, per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud, lætabitur iustus cum viderit vindictam. Quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. I, sed in sua iustitia, quia iustus Dominus, et iustitias dilexit. Tertio, ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur et homines remaneant.

4. Ad quartum dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ierem. XV, ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.

5. Ad quintum dicendum quod convivere peccatoribus infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut habetur Matth. IX. Convictus tamen peccato-

rum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus. Et sic dicitur II ad Cor. VI, recedite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis, scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatores seipsos diligant.

1. Illud enim quod est principium peccati maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati, dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod facit civitatem Babylonis. Ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligit seipsum, unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse et alia huiusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum; ut Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

SED CONTRA EST quod dicitur in psalm., qui diligit iniquitatem, odit animam suam.

RESPONDEO dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes æstimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum apostolus nominat interiorum hominem, secundum exteriorum, ut patet II ad Cor. IV. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorum hominem, unde secundum hoc æstimant se esse id quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorum hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. Et hoc probat Philosophus, in IX Ethic.,

per quinque quæ sunt amicitie propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorum hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quæ sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsentia, et memoriam bonorum præteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interiorum hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et præsentia et præterita et futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud psalm., arguam te, et statuam contra faciem tuam. Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exteriorum hominis. Sic autem boni non amant seipsos.

1. Ad primum ergo dicendum quod amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibi dicitur, quia mali sic etiam cupiunt exteriora bona quod spiritualia contemnunt.

2. Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum iam dictum.

3. Ad tertium dicendum quod mali, inquantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens. Quæ etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur.

1. Dicit enim Augustinus, in enchirid., quod hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, non est tantæ multitudinis quantam credimus exaudiri cum in oratione dicitur, dimitte nobis debita nostra. Sed nulli dimittitur peccatum sine caritate, quia, ut dicitur Prov. X, universa delicta operit caritas. Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

2. Præterea, caritas non tollit naturam. Sed unaquæque res, etiam irrationalis, naturaliter odit suum contra-

rium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

3. Præterea, caritas non agit perperam. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligit inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos, unde II Reg. XIX exprobrando dicit ioab ad David, diligis odientes te, et odio habes diligentes te. Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. V, diligite inimicos vestros.

RESPONDEO dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligit inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligitur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium in quantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii in quantum sunt inimici. Unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii in quantum homines sunt et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

3. Ad tertium dicendum quod diligere inimicos in quantum sunt inimici, hoc est vituperabile. Et hoc non facit caritas, ut dictum est.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat.

1. Dicitur enim I Ioan. III, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis huiusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea, Matth. V Dominus simul dicit, diligite inimicos vestros, et, benefacite his qui oderunt vos. Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo et benefacere inimicis.

3. Præterea, caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, quod amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur, si est; si desinit operari, amor non est. Ergo caritas quæ habetur ad proximum non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate caritatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate caritatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis extendamus.

SED CONTRA est quod Matth. V, super illud, benefacite his qui oderunt vos, dicit Glossa quod benefacere inimicis est cumulus perfectionis. Sed id quod pertinet ad perfectionem caritatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate caritatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

RESPONDEO dicendum quod effectus et signa caritatis ex interiori dilectione procedunt et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolute; in speciali autem non absolute, sed secundum præparationem animi, ut supra dictum est. Sic igitur dicendum est de effectu vel signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quædam beneficia vel signa dilectionis quæ exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti, si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur Levit. XIX, non quæres ultionem; et non eris memor iniuriæ civium tuorum. Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Prov. XXV, si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, da illi potum. Sed quod præter articulum necessitatis huiusmodi beneficia ali-

quis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis, dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelos non debeamus ex caritate diligere.

1. Ut enim Augustinus dicit, in libro de doct. Christ., gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ, nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex caritate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam Angeli, nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra dictum est. Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum sicut convivere, ut dicitur in VIII Ethic. Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valemus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de doct. Christ., iam vero si vel cui præbendum, vel a quo nobis præbendum est officium misericordiæ, recte proximus dicitur; manifestum est præcepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia.

RESPONDEO dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cuius participatione communicant cum Angelis homines, dicitur enim Matth. XXII quod in resurrectione erunt homines sicut Angeli in cælo. Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit.

1. Ad primum ergo dicendum quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam; super qua communicatione amicitia caritatis fundatur.

2. Ad secundum dicendum quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ, secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem; in qua communicamus cum Angelis.

3. Ad tertium dicendum quod Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Dæmones ex caritate debeamus diligere.

1. Angeli enim sunt nobis proximi inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam Dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicitur in IV cap. De div. Nom. Ergo debemus Dæmones ex caritate diligere.

2. Præterea, Dæmones differunt a beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere Dæmones.

3. Præterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur debent a nobis ex caritate diligi tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta. Sed Dæmones nobis in multis sunt utiles, dum nos tentando nobis coronas fabricant, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei. Ergo Dæmones sunt ex caritate diligendi.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiæ XXVIII, delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit. Sed perfectio pacis et fœderis est per caritatem. Ergo ad Dæmones, qui sunt inferni incolæ et mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem Dæmonis significatur natura peccato deformata. Et ideo Dæmones ex caritate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui Dæmones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est, secundum præmissa, quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo æternaliter damnatis ex caritate velle non possumus, hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex caritate diligimus irracionales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est. Et per hunc modum et naturam Dæmonum etiam ex cari-

tate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens Dæmonum. Et ideo amicitia caritatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad Dæmones.

2. Ad secundum dicendum quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam. Quod non habent illi qui sunt in inferno damnati; de quibus, quantum ad hoc, est eadem ratio sicut et de Dæmonibus.

3. Ad tertium dicendum quod utilitas quæ nobis ex Dæmonibus provenit non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

1. Ut enim Augustinus dicit, super Ioan., qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam et proximum. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distinguui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de doct. Christ., quatuor sunt diligenda, unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod

per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

1. Ad primum ergo dicendum quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur.

2. Ad secundum dicendum quod subiectum caritatis est mens rationalis quæ potest beatitudinis esse capax, ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum caritatem, et alio modo corpus proprium.

3. Ad tertium dicendum quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cuiusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO 22

DEINDE considerandum est de ordine caritatis. Et circa hoc quærentur tredecim. Primo, utrum sit aliquis ordo in caritate. Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. Tertio, utrum plus quam seipsum. Quarto, utrum se plus quam proximum. Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium. Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum. Septimo, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum. Octavo, utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem. Decimo, utrum magis debeat diligere matrem quam patrem. Undecimo, utrum uxorem plus quam patrem vel matrem. Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum. Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo.

1. Caritas enim quædam virtus est. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicuti fidei obiectum est prima veritas, ita caritatis obiectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in caritate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, caritas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui caritati.

SED CONTRA est quod dicitur Cant. II, introduxit me rex in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in *RV* *Metaphys.*, prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quæ ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas maxime importat comparisonem ad primum principium. Et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

2. Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Caritas autem est in *VI* affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principaliter invenitur in ipsis rebus; et ex eis derivatur ad cognitionem nostram. Et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei. Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod principaliter est de Deo, secundario autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

3. Ad tertium dicendum quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in caritate ponitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus.

1. Dicitur enim *I Ioan. IV*, qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile, nam et visio est principium amoris, ut dicitur *IX Ethic.* Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud *Eccli. XIII*, omne animal diligit simile sibi. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex caritate magis diligit proximum quam Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo caritas diligit, Deus est; ut patet per Augustinum, in *I de doct. Christ.* Sed Deus non est maior in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

SED CONTRA, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud *Luc. XIV*, si quis venit ad me et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus. Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

RESPONDEO dicendum quod unaquæque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus, ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans.

1. Ad primum ergo dicendum quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem non ergo oportet quod illud quod est magis visibile sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur aposto-

lus. Proximus enim, quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus, ex his enim quæ novit animus discit incognita amare, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit. Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum est prior et causa similitudinis quam habemus ad proximum, ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet similes proximo efficitur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

3. Ad tertium dicendum quod Deus, secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus, nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum.

1. Dicit enim Philosophus, in IX Ethic., quod amicabilia quæ sunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed causa est potior effectu. Ergo maior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur in quantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo magis diligit seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum, quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de doct. Christ., si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo si et ipsum propter Deum diligas. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

RESPONDEO dicendum quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, et bonum

gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, idest vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quæ cognitione carent, quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere, quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum quod est obiectum amicitiae invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

2. Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiæ, quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum.

1. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum quam sit ipse. Ergo debet aliquis magis talem diligere quam seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Prov. XII, qui negligit damnum propter amicum, iustus est. Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere quam seipsum.

3. Præterea, I ad Cor. XIII dicitur quod caritas non quærit quæ sua sunt. Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quærimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. XIX, et Matth. XXII, diliges proximum tuum sicut teipsum, ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex caritate magis debet diligere seipsum quam proximum.

RESPONDEO dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, et secundum hoc debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps prædicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis qui est ipse homo caritatem habens, sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

2. Ad secundum dicendum quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in regula, quod dicitur, caritas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quia communia propriis anteponit. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

1. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam quam proximum, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minus amat pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi, sed hoc est perfectorum, secundum illud Ioan. XV, maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Ergo homo non tenetur ex caritate plus diligere proximum quam corpus proprium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de doct. Christ., quod plus debemus diligere proximum quam corpus proprium.

RESPONDEO dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet plenior rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animæ, magis debemus diligere quam proprium corpus.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia, secundum Philosophum, in IX Ethic., unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso; cum dicitur proximus esse magis diligendus quam proprium corpus, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars eius.

2. Ad secundum dicendum quod corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quam proximus quantum ad constitutionem propriæ naturæ. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animæ proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

3. Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis, non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius.

1. Dicit enim Augustinus, in I de doct. Christ., omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per Augustinum, in I de doct. Christ. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui; ut patet per Philosophum, in II rhet. Sed omnibus proximos æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

SED CONTRA est quod tanto unusquisque magis debet diligere, quanto gravius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum quam qui agit contra dilectionem aliorum, unde Levit. XX præcipitur quod qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur, quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum magis debemus diligere quam alios.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt æqualiter ex caritate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorum effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorum affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ, utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscuiusque, sicut terra habet maiorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet igitur quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus caritatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda, ita scilicet ut ad eos intensiorem caritatis affectum habeamus quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem

maiolem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus, sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparisonem ad illud principium.

1. Ad primum ergo dicendum quod dilectio potest esse inæqualis dupliciter. Uno modo, ex parte eius boni quod amico optamus. Et quantum ad hoc, omnes homines æque diligimus ex caritate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur maior dilectio propter intensiorem actum dilectionis. Et sic non oportet omnes æque diligere. Vel aliter dicendum quod dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo, ex eo quod quidam diliguntur et alii non diliguntur. Et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse, sed in benevolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

2. Ad secundum dicendum quod non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiore, propter maiorem bonitatem. Qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

1. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis coniunctæ sunt secundum aliquam rationem odiendæ, secundum illud Luc. XIV, si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, etc., homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sint magis amandi quam coniunctiores.

2. Præterea, secundum caritatem homo maxime conformatur Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi coniunctiorem.

3. Præterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur, amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt magis nobis secundum naturam coniuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia ca-

ritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiones. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis coniunctiores.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Tim. V, si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior. Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

RESPONDEO dicendum quod omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti, sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suæ intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic igitur dilectio speciem habet ex obiecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Obiectum autem caritativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas igitur dilectionis quæ est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparisonem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus. Quia licet bonum quod omnibus vult caritas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes, et hoc ad caritatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis, sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparisonem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad maius bonum. Est etiam ibi et alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supradictis patet. Et ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi coniunctus sit melior alio, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis coniunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti non habemus nisi amicitiam caritatis. Ad eos vero qui sunt nobis coniuncti habemus aliquas alias amicitias, secundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas imperet actui cuiuslibet alterius amicitiae, sicut ars quæ est circa finem imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem.

Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel quia coniunctus est vel concivis, vel propter quodcumque huiusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest a caritate imperari. Et ita ex caritate elicente cum imperante pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

1. Ad primum ergo dicendum quod in propinquis nostris non præcipimur odire quod propinqui nostri sunt; sed hoc solum quod impediunt nos a Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Mich. VII, inimici hominis domestici eius.

2. Ad secundum dicendum quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex caritate velle, quia sunt nobis convenientia, quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit, sicut supra habitum est, cum de bonitate voluntatis ageretur.

3. Ad tertium dicendum quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem obiecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est. Ex quo contingit quod magis coniunctus magis amatur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit maxime diligendus ille qui est nobis coniunctus secundum carnalem originem.

1. Dicitur enim Prov. XVIII, vir amicabilem ad societatem magis erit amicus quam frater. Et maximus valerius dicit quod amicitiae vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscuiusque solido iudicio incoacta voluntas contrahit. Ergo illi qui sunt coniuncti sanguine non sunt magis amandi quam alii.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in I de offic., non minus vos diligo, quos in evangelio genui, quam si in coniugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos in hoc tantum sæculo. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis coniuncti.

3. Præterea, probatio dilectionis est exhibitio operis; ut Gregorius dicit, in homilia. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis, sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine iuncti non sunt maxime diligendi.

SED CONTRA est quod in præceptis Decalogi specialiter mandatur de honoratione parentum; ut patet Exod.

XX. Ergo illi qui sunt nobis coniuncti secundum carnis originem sunt a nobis specialius diligendi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis coniuncti, sunt ex caritate magis diligendi, tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem coniunctionis, ut scilicet unusquisque diligitur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparisonem coniunctionis ad coniunctionem. Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem plus debemus diligere concives; et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit, in IX Ethic., quod singulis propria et congruentia est attribuendum. Sic autem et facere videntur. Ad nuptias quidem vocant cognatos, videbitur utique et nutrimento parentibus oportere maxime sufficere, et honorem paternum. Et simile etiam in aliis. Si autem comparemus coniunctionem ad coniunctionem, constat quod coniunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliæ autem coniunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior. Sed aliæ amicitie possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitie.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis, præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens, et prævalet in his quæ ad naturam spectant. Unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligitur, sed quod minus diligitur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem.

1. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quam parentibus, dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis. Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur; ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Præterea, per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligitur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similis. Et sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt, nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. IX, non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.

1. Ad primum ergo dicendum quod principio debetur subiectio reverentiæ et honor, effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

2. Ad secundum dicendum quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem coniunctionis ad

seipsum. Sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de doct. Christ., Deus diligit nos ad nostram utilitatem et suum honorem. Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur, ad filium autem ut eius utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

1. Ut enim Philosophus dicit, in I de Gen. Animal., femina in generatione dat corpus. Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in primo dictum est. Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater, dicit enim Philosophus, in IX Ethic., quod matres magis sunt amatrices filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum; et magis sciunt quoniam ipsarum sunt filii quam patres. Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea, ei debetur maior dilectionis affectus qui pro nobis amplius laboravit, secundum illud Rom. Ult., salutate mariam, quæ multum laboravit in vobis. Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater, unde dicitur Eccli. VII, gemitum matris tuæ ne obliviscaris. Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, super Ezech., quod post Deum, omnium patrem, diligendus est pater, et postea addit de matre.

RESPONDEO dicendum quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre in quantum est pater, an sit plus diligendus matre in quantum est mater. Potest enim in omnibus huiusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ ut amicitia solvatur vel minuatur; ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo, ut Ambrosius dicit, boni domestici sunt malis filiis præponendi. Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater et mater ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materię. Et ideo, per se loquendo, pater est magis diligendus.

1. Ad primum ergo dicendum quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem, formatur autem per virtutem formativam quæ est in semine patris. Et quamvis huiusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad huiusmodi formæ susceptionem.

2. Ad secundum dicendum quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis, alia enim est species amicitie qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri secundum generationis rationem.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem.

1. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. II dicitur quod propter uxorem relinquit homo patrem et matrem. Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem vel matrem.

2. Præterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod viri debent diligere uxores sicut seipsos. Sed homo magis debet diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse maior dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem sunt plures rationes dilectionis, dicit enim Philosophus, in VIII Ethic., quod in hac amicitia videtur esse utile et delectabile et propter virtutem, si virtuosi sint coniuges. Ergo maior debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

SED CONTRA est quod vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam, ut dicitur ad Ephes. V. Sed corpus suum minus debet homo diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus diligere parentes. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum coniunctionem ad diligentem. Secundum igitur rationem boni, quod est obiectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxores, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cuiusdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda est uxor, quia uxor coniungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. XIX, itaque iam non sunt duo, sed una caro. Et ideo intensius diligitur uxor, sed maior reverentia est parentibus exhibenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem, in qui-

busdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulæ et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

2. Ad secundum dicendum quod in verbis apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi coniunctam.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis. Et quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illæ præponderent secundum coniunctionis rationem.

4. Ad quartum dicendum quod illud etiam non est sic intelligendum quod ly sicut importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum.

1. Quia ut dicit Augustinus, in libro de catechiz. Rud., nulla est maior provocatio ad amandum quam prævenire amando, nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere. Sed benefactores præveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Præterea, tanto aliquis est magis diligendus quanto gravius homo peccat si ab eius dilectione desistat, vel contra eam agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus et post eum pater, ut Hieronymus dicit. Sed isti sunt maximi benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IX Ethic., quod benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, aliquid magis diligitur dupliciter, uno quidem modo, quia habet rationem excellentioris boni; alio modo, ratione maioris coniunctionis. Primo quidem igitur modo benefactor est magis diligendus, quia, cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem; sicut et de patre dictum est. Secundo autem mo-

do magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat, in IX Ethic., per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris, unde consuevit dici de aliquo, iste est factura illius. Naturale autem est cuilibet quod diligit opus suum, sicut videmus quod pætæ diligunt pœmata sua. Et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem igitur et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso, sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile, tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis; tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato, ad amatum autem pertinet pati. Et ideo excellentioris est amare. Et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus magis diligimus; quæ vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem est ex se potius est eo quod est per aliud.

2. Ad secundum dicendum quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus, et ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus, et ideo habet maiorem promptitudinem.

3. Ad tertium dicendum quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligimus, et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS 11

AD TERTIUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de vera relig., perfecta caritas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diligit aliquis meliorem quam seipsum vel sibi coniunctum.

2. Præterea, ille magis amatur cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult maius bonum ei qui plus bonum habet, alioquin voluntas eius non per omnia divinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diligit meliorem. Et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit, tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor. XV, ut sit Deus omnia in omnibus. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior. Et ita aliquis magis diligit meliorem quam seipsum, et extraneum quam coniunctum.

SED CONTRA est quia natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra positus ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruatur. Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur. Quia sicut supra dictum est, dilectionis gradus distinguere potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat; vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Vult enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius præmium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et præmium desiderare, sed tunc voluntas uniuscuiusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo vero modo aliquis plus seipsum diligit quam proximum, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diligit meliorem, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsentis vite necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet

impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diligit, non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

1. Ad primum ergo dicendum quod quantum ad coniunctos sibi ratio illa concedenda est. Sed quantum ad seipsum oportet quod aliquis plus se quam alios diligit, tanto magis quanto perfectior est caritas, quia perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

3. Ad tertium dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum, dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligit seipsum.

QUÆSTIO 23

DEINDE considerandum est de actu caritatis. Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus. Circa primum quærentur octo. Primo, quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare. Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia. Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus. Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari. Quinto, utrum possit amari totaliter. Sexto, utrum eius dilectio habeat modum. Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum. Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritatis magis sit proprium amari quam amare.

1. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed sicut dicit Philosophus, in VIII Ethic., multi magis volunt amari quam amare, propter quod amato-

res adulationis sunt multi. Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens caritati.

3. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant, dicit enim Augustinus, in libro de catechiz. Rud., quod nulla est maior provocatio ad amandum quam prævenire amando. Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod magis existit amicitia in amare quam in amari. Sed caritas est amicitia quædam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

RESPONDEO dicendum quod amare convenit caritati in quantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur, sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari, magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur, quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari, quædam enim, ut Philosophus dicit, in eodem libro, filios suos dant nutrici, et amant quidem, reamari autem non quærunt, si non contingat.

1. Ad primum ergo dicendum quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quam amabile sit, sed ille qui est minus bonus non attingit ad amandum meliorem quantum amabilis est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit ibidem, homines volunt amari in quantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic igitur amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis, sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare quam velle amari.

3. Ad tertium dicendum quod propter amari aliqui amant, non ita quod amari sit finis eius quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens quod homo amet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia.

1. Dicit enim Philosophus, in II rhet. Amare est velle alicui bona. Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

2. Præterea, cuius est habitus, eius est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est. Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil est aliud quam benevolentia.

3. Præterea, Philosophus, in IX Ethic., ponit quinque ad amicitiam pertinentia, quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse et vivere; tertium est quod ei convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in eodem libro, quod benevolentia neque est amicitia neque est amatio, sed est amicitie principium. Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est caritatis actus.

RESPONDEO dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo passio quædam est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinatur in suum obiectum. Passio autem amoris hoc habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae. Et ideo Philosophus, in IX Ethic., ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia non habet distensionem et appetitum, id est aliquem impetum inclinationis, sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine, benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unionem affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter

hoc Philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem eius pertinens in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

2. Ad secundum dicendum quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quæ quidem in benevolentia non importatur.

3. Ad tertium dicendum quod intantum illa quæ Philosophus ibi ponit ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum. Quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate.

1. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, ex his quæ novit animus discit incognita amare. Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter alia diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. I. Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, spes generat caritatem, ut dicitur in Glossa Matth. I. Timor etiam caritatem introducit; ut Augustinus dicit, super prim. Canonic. Ioan. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo, timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

SED CONTRA est quod, sicut Augustinus dicit, in I de doct. Christ., frui est amore inhærere alicui propter seipsum. Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

RESPONDEO dicendum quod ly propter importat habitudinem alicuius causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute for-

maliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicitur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per præmia sperata, vel per pœnas quas per ipsum vitare intendimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex his quæ animus novit discit incognita amare, non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis vel finalis vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

2. Ad secundum dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia, sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum illud Ioan. IV. Iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi.

3. Ad tertium dicendum quod spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cuiusdam, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari.

1. Incognita enim amari non possunt; ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita, quia videmus nunc per speculum in ænigmatate, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est non potest quod maius est. Sed maius est amare Deum quam cognoscere ipsum, qui enim adhæret Deo per amorem unus spiritus cum illo fit, ut dicitur I ad Cor. VI. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

3. Præterea, homo a Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isaïæ LIX, peccata vestra diviserunt in-

ter vos et Deum vestrum. Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere.

SED CONTRA est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I ad Cor. XIII. Sed caritas non evacuatur, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo caritas viæ immediate Deo adhæret.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus cognitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivæ perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum, actus autem cognitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quæ sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis ut patet per Dionysium, in libro de div. Nom.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

2. Ad secundum dicendum quod quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viæ, ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

3. Ad tertium dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quæ est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quæ, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non possit totaliter amari.

1. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed cor hominis non potest ad Deum uniri totaliter, quia Deus est maior corde nostro, ut dicitur I Ioan. III. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si igitur ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

RESPONDEO dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. VI, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Tertio modo potest intelligi secundum comparisonem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit in quantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis, nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis sive infusa, est finita.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ tres obiectiones procedunt secundum hunc tertium sensum, ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

1. Ratio enim consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum, in libro de Nat. Boni. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad

Coloss. III, super omnia caritatem habete. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de morib. Eccles., dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet inflammer desiderio et amore Domini mei frustra autem quæreret modum nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, IV super Gen. Ad Litt., modus est quem unicuique propria mensura præfigit. Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum a ratione præstitum, secundum illud Rom. XII, rationabile obsequium vestrum; ita etiam ipsa interior dilectio Dei debet modum habere.

SED CONTRA est quod bernardus dicit, in libro de diligendo Deum, quod causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini, modus importat quandam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter. In mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum, in mensuratis autem invenitur mensura secundum aliud, idest in quantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum, sed res mensurata est immodificata nisi mensuram attingat, sive deficiat sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quæ appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum, in II Physic. Et ideo finis secundum seipsum habet modum, ea vero quæ sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit, in I polit., appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino, eorum autem quæ sunt ad finem est aliquis terminus. Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicinæ imponit terminum; non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod est per se potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas

mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quod habet modum per aliud. Et sic etiam caritas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensurata.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

3. Ad tertium dicendum quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat, secundum illud psalm., mihi adhærere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum.

1. Dicitur enim Matth. V, si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam diligere amicos.

2. Præterea, tanto aliquid est magis meritorium quanto ex maiori caritate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit, in enchirid., diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectæ. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam diligere amicum.

3. Præterea, ubi est maior conatus ad bonum, ibi videtur esse maius meritum, quia unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, ut dicitur I Cor. III. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

SED CONTRA est quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

RESPONDEO dicendum quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est. Cum ergo quæritur quid sit melius, vel magis meritorium,

utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt, uno modo, ex parte proximi qui diligitur; alio modo, ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici. Quia amicus et melior est et magis coniunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est. Unde et eius oppositum est deterius, peius enim est odire amicum quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligitur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam ostenditur divina dilectio esse fortior quanto propter ipsam difficiliora implemus, sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum, secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur quia amici sunt, et hoc videtur accidere quando sic amantur amici quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio si propter Deum dilignantur, et non solum quia amici sunt.

2. Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum qui dilignantur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

1. Illud enim videtur esse magis meritorium quod apostolus magis elegit. Sed apostolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom. IX, optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Præterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maxime est amicus, qui prior dilexit nos, ut dicitur I Ioan. IV. Ergo diligere eum videtur esse minus meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius videtur esse virtuosius et magis meritorium, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt; tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

SED CONTRA, propter quod unumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

RESPONDEO dicendum quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio. Et tunc non est dubium quod dilectio Dei est magis meritoria, debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, Ioan. XIV, si quis diligit me, diligitur a patre meo, et manifestabo ei meipsum. Alio modo potest attendi ista comparatio ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includet dilectionem Dei, sed dilectio Dei non includet dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam, quia hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. Et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum unam Glossæ expositionem, hoc apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit chrysostomus, in libro de compunct., quod per hoc non ostenditur quod apostolus plus diligeret proximum quam Deum, sed quod plus diligebat Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

2. Ad secundum dicendum quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria quia amicus diligitur propter seipsum, et ita deficit a vera ratione amicitiae caritatis, quæ Deus est. Et ideo quod Deus diligitur propter seipsum non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

3. Ad tertium dicendum quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

QUÆSTIO 24

DEINDE considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt, primo, de gaudio; secundo, de pace; tertio, de misericordia. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis. Secundo, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. Tertio, utrum istud gaudium possit esse plenum. Quarto, utrum sit virtus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis.

1. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quandiu in hac vita vivimus, quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino, ut dicitur II ad Cor. V. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea, per caritatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. V, beati qui lugent, quoniam consolabuntur. Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea, caritas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. XII, spe gaudentes. Non ergo causatur ex caritate.

SED CONTRA est quia, sicut dicitur Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Sed gaudium in nobis causatur ex spiritu sancto, secundum illud Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. Ergo caritas est causa gaudii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati; vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod cui volumus bonum suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est

in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a Domino, in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem, unde et apostolus subdit ibidem, per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Est autem præsens etiam se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

2. Ad secundum dicendum quod luctus qui beatitudinem meretur est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde eiusdem rationis est quod talis luctus ex caritate causatur, et gaudium spirituale de Deo, quia eiusdem rationis est gaudere de aliquo bono et tristari de his quæ ei repugnant.

3. Ad tertium dicendum quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter, uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex caritate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem. Quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur recipiat admixtionem tristitiæ.

1. Congaudere enim bonis proximi ad caritatem pertinet, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas non gaudet super iniquitate, congauget autem veritati. Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundum illud Rom. XII, gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius, est annecta mala flere, et flenda iterum non committere. Sed vera pœnitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philipp. I, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundum illud psalm., heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiæ.

SED CONTRA est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio illius. Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiæ.

RESPONDEO dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo apostolus dicit, ad Philipp. IV, gaudete in Domino semper. Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum caritas facit condolere proximo in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

2. Ad secundum dicendum quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaïæ LIX. Et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur a participatione divini boni.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis in incolatu huius miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen huius vitæ miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriæ pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur non possit in nobis impleri.

1. Quanto enim maius gaudium de Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de Deo gaudere quantum dignum est ut de eo gaudeatur, quia semper bonitas eius, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum non potest esse maius. Sed gaudium etiam beatorum potest esse maius,

quia unius gaudium est maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita et vis appetitiva eiusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creaturæ gaudium de Deo impleri.

SED CONTRA est quod Dominus discipulis dixit, Ioan. XV, gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.

RESPONDEO dicendum quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi. Et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso, quia gaudium eius est infinitum, et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei; cuiuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium sicut quies ad motum; ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc est gaudium plenum quando iam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non quiescit in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona desideravit, secundum illud psalm., qui replet in bonis desiderium tuum. Et ideo quiescet desiderium non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint; non enim in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se, ut dicitur I ad Cor. II. Et hinc est quod dicitur Luc. VI, mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinus vestros. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. XXV, intra in gaudium Domini tui.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

2. Ad secundum dicendum quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur, quamvis in illa terminatione unus perveniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium plenum ex parte gaudentis, quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium unius ma-

ius quam alterius, propter plenior participationem divinæ beatitudinis.

3. Ad tertium dicendum quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gaudium sit virtus.

1. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passionibus quædam quarum obiectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quod de Deo gaudeamus, secundum illud ad Philipp. IV, gaudete in Domino semper. Ergo gaudium est virtus.

SED CONTRA est quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet.

RESPONDEO dicendum quod virtus, sicut supra habitum est, est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus eiusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur nec denominatur nisi ab actu priori, quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinatur ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio nec a desiderio, sed a dilectione, et dicitur caritas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Gal. V.

1. Ad primum ergo dicendum quod tristitia quæ est vitium causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vi-

tiorum, ut supra dictum est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est, sicut proprius actus eius.

2. Ad secundum dicendum quod spes consequitur ex amore sicut et gaudium, sed spes addit ex parte obiecti quandam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci; et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam rationem specialem addit supra amorem quæ possit causare specialem virtutem.

3. Ad tertium dicendum quod intantum datur præceptum legis de gaudio in quantum est actus caritatis; licet non sit primus actus eius.

QUÆSTIO 25

DEINDE considerandum est de pace. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum pax sit idem quod concordia. Secundo, utrum omnia appetant pacem. Tertio, utrum pax sit effectus caritatis. Quarto, utrum pax sit virtus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pax sit idem quod concordia.

1. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod pax hominum est ordinata concordia. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit, dicit enim Dionysius, XI cap. De div. Nom., quod pax est omnium unitiva et consensus operativa.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordia et paci, scilicet dissensio, unde dicitur, I ad Cor. XIV, non est dissensionis Deus, sed pacis.

SED CONTRA est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, ut dicitur Isaïæ XLVIII. Ergo pax non est idem quod concordia.

RESPONDEO dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diverso-

rum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordia. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quæ est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

2. Ad secundum dicendum quod, si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes.

3. Ad tertium dicendum quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordia vero opponitur hæc sola secunda dissensio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod non omnia appetant pacem.

1. Pax enim, secundum Dionysium, est unitiva consensus. Sed in his quæ cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala, alioquin Dominus non dice-

ret, Matth. X, non veni mittere pacem. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viæ habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Marc. IX, pacem habete inter vos. Ergo non omnia pacem appetunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, XI cap. De div. Nom.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotio- nem eorum quæ consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod pax est operativa et consensus et connaturalitatis, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium.

2. Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quærunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non æstimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

3. Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quæ malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, in magno viventibus inscientiæ bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt.

4. Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quæ perturbant hanc pacem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis.

1. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

2. Præterea, illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum caritate, videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt; Paulus etiam et barnabas dissensisse leguntur, Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiæ, secundum illud Isaiaë XXXII, opus iustitiæ pax. Ergo non est effectus caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., pax multa diligentibus legem tuam.

RESPONDEO dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem priorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicitia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et tullius dicit, in libro de amicitia, quod amicorum est idem velle et nolle.

1. Ad primum ergo dicendum quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo debito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparen-

ti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et præcipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus æstimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

3. Ad tertium dicendum quod pax est opus iustitiæ indirecte, in quantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod pax sit virtus.

1. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habendo pacem, ut patet Marc. IX, pacem habete inter vos. Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. V, beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia; ut patet ad Gal. V. Ergo pax est virtus.

SED CONTRA, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ergo pax non est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus, quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva

et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spirituales dulcedinem habens.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii; et dissensio, ratione pacis.

QUÆSTIO 26

DEINDE considerandum est de misericordia. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum malum sit causa misericordiæ ex parte eius cuius miseremur. Secundo, quorum sit misereri. Tertio, utrum misericordia sit virtus. Quarto, utrum sit maxima virtutum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malum non sit proprie motivum ad misericordiam.

1. Ut enim supra ostensum est, culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia seu dira videntur quandam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit, in II rhet., quod durum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis. Ergo malum, inquantum huiusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum provocant ad misericordiam; ut patet per Philosophum, in II rhet. Ergo malum non est proprie provocativum misericordiæ.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in II Lib., quod misericordia est species tristitiæ. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, misericordia est alienæ miseræ in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur, dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult, nam sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., beatus qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult. Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiat quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta, qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic igitur motivum misericordiæ est, tanquam ad miseriam pertinens, primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali volentis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde Philosophus dicit, in II rhet., quod misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo. Secundo, huiusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia si sint contrariata voluntatem electionis. Unde et Philosophus ibidem dicit quod illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, puta cum aliquod malum eveniat unde sperabatur bonum. Tertio autem, sunt adhuc magis miserabilia si sunt contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit, in eodem libro, quod misericordia maxime est super malis eius qui indignus patitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod de ratione culpæ est quod sit voluntaria. Et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod vera iustitia non habet dedignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem. Et Matth. IX dicitur, videns Iesus turbas miseratus est eis, quia erant vexati, et iacentes sicut oves non habentes pastorem.

2. Ad secundum dicendum quod quia misericordia est compassio miseræ alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur in V Ethic. Et secundum hoc dicitur Eccli. XXX, miserere animæ tuæ placens Deo. Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquæ personæ ita nobis coniunctæ ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut

parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc Philosophus dicit quod durum est expulsivum miserationis.

3. Ad tertium dicendum quod sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia, non autem tam vehemens sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, in quantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserendum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

1. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in psalm., miserationes eius super omnia opera eius. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui maxime sunt cum defectu maxime miserentur. Sed hoc est falsum, dicit enim Philosophus, in II rhet., quod qui ex toto perierunt non miserentur. Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione non miserentur. Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

SED CONTRA est quod misericordia est quædam tristitia. Sed defectus est ratio tristitiæ, unde infirmi facilius contristantur, ut supra dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

RESPONDEO dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum unionem affectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum, et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus, in IX Ethic., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolare amico. Et apostolus dicit, ad Rom. XII, gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit, in II rhet., homines miserentur super illos qui sunt eis coniuncti et similes, quia

per hoc fit eis æstimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi magis sunt misericordes. E contrario autem alii, qui reputant se esse felices et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita miserentur. Sic igitur semper defectus est ratio miserendi, vel in quantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui iam sunt in infimis malis non timent se ulterius pati aliquid, et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriæ passioni quod non intendunt miseriam alienam.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et audaciam, quæ sunt quædam passiones virilitatis extollentes animum hominis ad arduum. Unde auferunt homini æstimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Prov. XXVII, ira non habet misericordiam, neque erumpens furor. Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios et reputant eos malos. Unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit quod falsa iustitia, scilicet superbiorum, non habet compassionem, sed indignationem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod misericordia non sit virtus.

1. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum, in libro Ethic. Electio autem est appetitus præconsiliati, ut in eodem libro dicitur. Illud ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii, omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira et misericordia vacuos esse decet, non enim animus facile verum providet ubi ista officiant. Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtuti est laudabile. Sed Nemesis contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit, in II rhet. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II Ethic. Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum

est. Sed etiam misericordia consequitur ex caritate, sic enim ex caritate flemus cum flentibus sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis. Nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad iustitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum quas Philosophus ponit, in II Ethic.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, longe melius et humanius et piorum sensibus accommodatius cicerō in cæsaris laude locutus est, ubi ait, nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est. Ergo misericordia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi quando ita præbetur misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit a iustitia discedere.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et Nemesi secundum quod utrumque est passio. Et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati; Nemeseticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos digne pati, et tristatur si indignis bene accidat. Et utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiæ opponitur invidia, ut infra dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adiiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis, et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur.

4. Ad quartum dicendum quod misericordia, secundum quod est virtus, est moralis virtus circa passiones

existens, et reducitur ad illam medietatem quæ dicitur Nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II rhet. Dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones, quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant. Et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum.

1. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Osee VI et Matth. XII, misericordiam volo, et non sacrificium. Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii, omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est. Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior quanto facit hominem Deo similiorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia, quia de Deo dicitur in psalm. Quod miserationes eius sunt super omnia opera eius. Unde et Luc. VI Dominus dicit, estote misericordes, sicut et pater vester misericors est. Misericordia igitur est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod apostolus, ad Coloss. III, cum dixisset, induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ etc., postea subdit, super omnia, caritatem habete. Ergo misericordia non est maxima virtutum.

RESPONDEO dicendum quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per comparisonem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potius quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus,

nam supplere defectum alterius, in quantum huiusmodi, est superioris et melioris.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos, non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult ea sibi offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Heb. Ult., beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.

2. Ad secundum dicendum quod summa religionis christianae in misericordia consistit quantum ad exteriora opera. Interior tamen affectio caritatis, qua coniungimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos.

3. Ad tertium dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tanquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

QUESTIO 27

DEINDE considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis. Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae; tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis. Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum. Tertio, utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum. Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis.

1. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad eum non possumus esse benefici, secundum illud Iob XXXV, quid dabis ei? aut quid de manu tua accipiet? ergo beneficentia non est actus caritatis.

2. Praeterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

3. Praeterea, omne quod quis dat, vel dat sicut debitum vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum pertinet ad iustitiam, quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et

secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiae vel est actus misericordiae. Non est ergo actus caritatis.

SED CONTRA, caritas est amicitia quaedam, ut dictum est. Sed Philosophus, in IX Ethic., inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est operari bonum ad amicos, quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus caritatis.

RESPONDEO dicendum quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae. Et hoc est actus amicitiae, et per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico, ut supra habitum est. Voluntas autem est effectiva eorum quae vult, si facultas adsit. Et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem, est amicitiae vel caritatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., amor movet ordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem. Et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subiiciendo, eius autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

2. Ad secundum dicendum quod in collatione donorum duo sunt attendenda, quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat in concupiscendo et amando divitias, ex hoc enim efficietur homo facile emissivus donorum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel caritatem. Unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem quam concupiscit retinere det alicui propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

3. Ad tertium dicendum quod sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum.

1. Dicit enim Augustinus, in I de doct. Christ., quod omnibus prodesse non possumus. Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, Eccli. XII dicitur, da iusto, et non recipias peccatorem. Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, caritas non agit perperam, ut dicitur I ad Cor. XIII. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicæ; vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus benefaciendum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Gal. Ult., dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore, omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali, nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali. Et ideo caritas requirit ut homo, etsi non actu alicui benefaciat, habeat tamen hoc in sui animi præparatione, ut benefaciat cuicumque si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

2. Ad secundum dicendum quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ, non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

3. Ad tertium dicendum quod excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda in quantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod huiusmodi dispendium, nisi secundum ordinem iustitiæ, paterentur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis coniuncti.

1. Dicitur enim Luc. XIV, cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque fratres neque cognatos. Sed isti sunt maxime coniuncti. Ergo non est magis benefaciendum coniunctis, sed potius extraneis indigentibus, sequitur enim, sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles, etc.

2. Præterea, maximum beneficium est quod homo alicquem in bello adiuvet. Sed miles in bello magis debet iuvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis coniunctis.

3. Præterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est. Sed magis est benefaciendum filiis, quia non debent filii thesaurizare parentibus, ut dicitur II ad Cor. XII. Ergo non est magis benefaciendum magis coniunctis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de doct. Christ., cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui, pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur.

RESPONDEO dicendum quod gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale per prius magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi propinquiora, sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit; ut patet per Dionysium, IV cap. Cæl. Hier. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversas in quibus sibi ad invicem homines communicant, ut consanguinei naturali communicatione, concives in civili, fideles in spiritali, et sic de aliis. Et secundum diversas coniunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda, nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis coniunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum et temporum et negotiorum, nam in aliquo casu est magis sub-

veniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvent. Hoc enim non erit caritatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis coniunctis magis est, ceteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus sit magis coniunctus et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis, sed hoc requirit prudentis iudicium.

2. Ad secundum dicendum quod bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicæ vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impedit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam iuvans. Et ideo non est mirum si in hoc præfertur extraneus coniuncto secundum carnem.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet, sed potius in bonis eius cui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere coniunctis. Nisi forte esset tantæ necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias condiciones, prudentis iudicio, quia in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem singulorum casuum, ut Philosophus dicit, in IX Ethic. Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur, puta si debeatur non ex necessitate iustitiæ, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum sicut parentum, et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi; nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel aliqua alia conditio, puta communis utilitas ecclesiæ vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et coniunctionis et beneficii suscepti. Quæ similiter non potest communi regula determinari.

4. Ad quartum dicendum quod parentes sunt sicut superiores, et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes. Et tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret de-

serere filios quam parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum; ut patet per Philosophum, in VIII Ethic.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus.

1. Præcepta enim ad virtutes ordinantur, quia legeslatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in II Ethic. Sed seorsum datur præceptum de beneficentia et de dilectione, dicitur enim Matth. V, diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. Ergo beneficentia est virtus distincta a caritate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo inferitur, puta rapina, furtum et alia huiusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, caritas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a caritate.

SED CONTRA est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia.

RESPONDEO dicendum quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes obiecti. Eadem autem est ratio formalis obiecti caritatis et beneficentiæ, nam utraque respicit communem rationem boni, ut ex prædictis patet. Unde beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quendam caritatis actum.

1. Ad primum ergo dicendum quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

2. Ad secundum dicendum quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

3. Unde patet responsio ad tertium.

QUÆSTIO 28

DEINDE considerandum est de eleemosyna. Et circa hoc quærentur decem. Primo, utrum eleemosynæ largitio sit actus caritatis. Secundo, de distinctione eleemosynarum. Tertio, quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales vel corporales. Quarto, utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem. Quinto, utrum dare eleemosynas sit in præcepto. Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario. Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito. Octavo, quorum sit dare eleemosynam. Nono, quibus sit danda. Decimo, de modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus caritatis.

1. Actus enim caritatis non potest esse sine caritate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine caritate, secundum illud I ad Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. IV, peccata tua eleemosynis redime. Sed satisfactio est actus iustitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis, sed iustitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Heb. Ult., beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Ergo caritatis non est actus dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. III, qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clausit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?

RESPONDEO dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitati patienti, unde quidam, definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est.

Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine, nam in Græco a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo, materialiter, sicut actus iustitiæ est facere iusta. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute, multi enim non habentes habitum iustitiæ iusta operantur, vel ex naturali ratione, vel ex timore sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus iustitiæ est actio iusta eo modo quo iustus facit, scilicet prompte et delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine caritate, formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter et prompte et omni eo modo quo debet, non est sine caritate.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio in defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, et sic imperatur a latria.

3. Unde patet responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem inquantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur.

1. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quæ in hoc versu continentur, visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendentem, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; quæ etiam in hoc versu continentur, consule, castiga, solare, remitte, fer, ora; ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemo-

syna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod proximus sepelitur, in nullo ei subvenitur, alioquin non esset verum quod Dominus dicit, Matth. X, nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant. Unde et Dominus, Matth. XXV, commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ quam prædictæ, sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter eleemosynas spirituales.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantia non patiat in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat quemlibet docere, si ignoret id quod ipse scit.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in quadam homilia, habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne a misericordiæ largitate torpescat; habens artem qua regitur magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiat; habens loquendi locum apud divitem damnationem pro retento talento timeat si, cum valet, non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

RESPONDEO dicendum quod prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent; aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex, unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames, et secundum hoc ponitur pascere esurientem; alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis, et secundum hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex, unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc ponitur vestire nudum; alius est respectu habitaculi, et quantum ad hoc est suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et

quantum ad hoc ponitur visitare infirmum, aut ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur redemptio captivorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura. Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus, et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis, inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo, ex parte inordinati actus, qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab eius inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius in quem peccatur, et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, super Matth. Tertio modo, ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem, et sic remedium adhibetur supportando; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. XV, debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare. Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. VI, alter alterius onera portate.

1. Ad primum ergo dicendum quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc Dominus dicit quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera, sed numerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de eius corpore agatur, tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cuius honor dehonatur si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius. Et secundum hoc aliqui commendantur de mortuorum sepultura, ut tobias et illi qui Dominum sepelierunt; ut patet per Augustinum, in libro de cura pro mortuis agenda.

2. Ad secundum dicendum quod omnes aliæ necessitates ad has reducuntur. Nam et cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam, unde dirigere cæcum et sustentare claudum reducitur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quærentur nisi ad subvenien-

dum prædictis defectibus, et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

3. Ad tertium dicendum quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiæ continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem a malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Prov. XXVII, meliora sunt verbera diligenti quam fraudulenta oscula odientis.

4. Ad quartum dicendum quod non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire, cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales.

1. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere, ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit, unde et Dominus dicit, Luc. XIV, cum facis prandium aut cenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinventent. Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio, quia qui orat pro alio sibi proficit, secundum illud psalm., oratio mea in sinu meo convertetur; qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit. Quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur, unde Iob XXXI dicitur, si non benedixerunt mihi latera eius; et ad Philemonem dicit apostolus, viscera sanctorum requieverunt per te, frater. Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, super illud, qui petit a te, da ei, dicit, dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, et cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cum iniuste petentem correxeris. Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

RESPONDEO dicendum quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo, et secundum hoc eleemosynæ spirituales præeminent, triplici ratione. Primo quidem quia id quod exhibetur nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundum illud Prov. IV, donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis. Secundo, ratione eius cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum quam quantum ad corpus, ita et proximo, quem debet tanquam seipsum diligere. Tertio, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur. Puta, magis esset pascendum fame morientem quam docendum, sicut et indigenti, secundum Philosophum, melius est ditari quam philosophari, quamvis hoc sit simpliciter melius.

1. Ad primum ergo dicendum quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est. Et sic est in proposito.

2. Ad secundum dicendum quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ si non sit intenta, sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de catone Sallustius dicit quod quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur. Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

3. Ad tertium dicendum quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationaliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit si sit inordinata.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod eleemosynæ corporales non habeant effectum spirituales.

1. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium simoniæ est. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si igitur eleemosyna corporalis causaret spirituales effectus, sequeretur quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud quod

legitur Luc. XXI de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ, secundum sententiam Domini, plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spirituales effectum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXIX, eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit.

RESPONDEO dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causæ eius, in quantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. XXIX, perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in præceptis altissimi, et proderit tibi magis quam aurum. Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spirituales fructum, in quantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur, concludere eleemosynam in sinu pauperis, et hæc pro te exorabit ab omni malo.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere, sed intendit per caritatis affectum spirituales fructum promereri.

3. Ad tertium dicendum quod vidua, quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa maior caritatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spirituales efficaciam habet.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dare eleemosynam non sit in præcepto.

1. Consilia enim a præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. IV, consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia præcepta affirmativa obligant pro tempore deter-

minato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter æstimari potest quod pauperi aliter subveniri possit; et quod id quod est in eleemosynas erogandum possit ei esse necessarium vel in præsentem vel in futuro. Ergo videtur quod dare eleemosynam non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta reducuntur ad præcepta Decalogi. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

SED CONTRA, nullus punitur pœna æterna pro omissione alicuius quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omissione eleemosynarum; ut patet Matth. XXV. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

RESPONDEO dicendum quod cum dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Ioan. III, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit ei superfluum, secundum illud Luc. XI, quod superest date eleemosynam. Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personæ secundum quod persona dignitatem importat), et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambro-

sius dicit, pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti. Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in præcepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subiectus. Et ideo ea etiam quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Ad secundum dicendum quod bona temporalia, quæ homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde basilius dicit, si fateris ea tibi divinitus provenisse (scilicet temporalia bona) an iniustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens? cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ braviis decoretur? est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres. Et hoc idem dicit Ambrosius, in decret., dist. XLVII.

3. Ad tertium dicendum quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omitat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum, hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet, Matth. VI. Sed debet diiudicari superfluum et necessarium secundum ea quæ probabiliter et ut in pluribus occurrunt.

4. Ad quartum dicendum quod omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim et apostolus interpretatur, I ad Tim. IV, dicens, pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ, quod dicit quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio, ut sis longævus super terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario.

1. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorum affectum. Peccat autem qui præpostere agit in ordine caritatis, quia ordo caritatis est in præcepto. Cum ergo ex ordine caritatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, apostolus dicit, I ad Tim. V, si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior. Sed quod aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria vel suis videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, quod graviter peccet.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus non solum dat superflua sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

RESPONDEO dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ, per quam ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personæ propriæ et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia, nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum

largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret.

1. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis.

1. Dicitur enim Luc. XVI, facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur, unde et de huiusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. XXIII, non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas, quia, ut Philosophus dicit, in IV Ethic., tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis spiritui sancto iniuriam facit. Et tamen de huiusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, maiora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quam homicidium, quod aliquis incurrit nisi alicui in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium, qui dicit, pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti. Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., de iustis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis iudicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de fænore et usuris. Fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus.

RESPONDEO dicendum quod tripliciter potest esse aliquid illicite acquisitum. Uno enim modo id quod illicite ab aliquo acquiritur debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit, sicut contingit in rapina et furto et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum quia ille quidem

qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit, quia scilicet contra iustitiam accepit, et alter contra iustitiam dedit, sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra iustitiam legis divinæ agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum. Quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei, sed in eo quod accipit non iniuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est. Sed omnes divitiæ iniquitatis dicuntur, ut dicit in libro de quaestionibus evangelii, quia non sunt divitiæ nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Iniquum mammona dixit quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus. Vel quia in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur qui iniuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias ut basilius dicit. Vel omnes divitiæ dicuntur iniquitatis, idest inæqualitatis, quia non æqualiter sunt omnibus distributæ uno egente et alio superabundante.

2. Ad secundum dicendum quod de acquisito per meretricium iam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quæ per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo prævaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non tenentur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipere.

re; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

3. Ad tertium dicendum quod in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniatur qui sibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno et de hoc eleemosynam dare, quinimmo et accipere, si aliter subveniri non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita Domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere.

1. Religiosi enim sunt in potestate eorum quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis, quia sicut Ambrosius dicit, summa christianæ religionis in pietate consistit, quæ maxime per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem, unde et de beata Lucia dicitur quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subiectio est filiorum ad parentes, unde apostolus, ad Ephes. VI, dicit, filii, obedite parentibus vestris in Domino. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas dare, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint hæredes; et cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti, eleemosynas dando, ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Tit. II, servos dominis suis subditos esse. Licet autem eis aliquid in utilitatem Domini facere, quod maxime fit si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate constituti possunt eleemosynas facere.

SED CONTRA est quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno, sed de iustis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet; ut Augustinus dicit, in libro de verb. Dom. Sed si subiecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate aliorum non possunt eleemosynam facere.

RESPONDEO dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet, hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere.

1. Ad primum ergo dicendum quod monachus, si habet dispensationem a prælato commissam, potest facere eleemosynam de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita vel probabiliter præsumpta, nisi forte in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis, quia sicut dicitur in libro de eccles. Dogmat., bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo.

2. Ad secundum dicendum quod si uxor habeat alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas, etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit æqualis in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent vir caput est mulieris, secundum apostolum, I ad Cor. XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum. Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt filiifamilias sunt patris. Et ideo non potest eleemosynam facere (nisi forte aliquam modicam, de qua potest præsumere quod patri placeat), nisi forte alicuius rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum de servis.

4. Unde patet solutio ad quartum.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda.

1. Dicitur enim Eccli. XII, da misericordi, et ne suscipias peccatorem, benefac humili, et non des impio. Sed quandoque contingit quod propinqui nostri sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. VI, et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis quæ sanctis erogantur, secundum illud Luc. XVI, facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula; quod exponens Augustinus, in libro de verb. Dom., dicit, qui sunt qui habebunt æterna habitacula nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis accipiendi sunt in tabernacula nisi qui eorum indigentia serviunt? ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quam propinquioribus.

3. Præterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personæ magis coniunctæ.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de doct. Christ., illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis imminet, et si magnam necessitatem non patitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatori non est subveniendum in quantum peccator est, idest ut per hoc in peccato foveatur, sed in quantum homo est, idest ut natura sustentetur.

2. Ad secundum dicendum quod opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno quidem modo, ex radice caritatis. Et secundum hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, ceteris paribus. Unde Ambrosius dicit, in I de offic., est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas, melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deprecere. Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

3. Ad tertium dicendum quod, cum eleemosyna sit

opus misericordiæ, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra dictum est; ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius. Puta, cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda.

1. Eleemosyna enim maxime debet fieri coniunctionibus. Sed illis non debet sic dari ut ditiores inde fieri velint; sicut Ambrosius dicit, in I de offic. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem, non debent simul effundi opes, sed dispensari. Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, II ad Cor. VIII dicit apostolus, non ut aliis sit remissio, idest ut alii de nostris otiose vivant; vobis autem sit tribulatio, idest paupertas. Sed hoc contingeret si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

SED CONTRA est quod dicitur Tob. IV, si multum tibi fuerit, abundanter tribue.

RESPONDEO dicendum quod abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare, unde et Dominus, Luc. XXI, laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit, observatis tamen his quæ supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum; ubi Glossa dicit, per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

2. Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis. Sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem,

nisi forte ut elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur.

3. Ad tertium dicendum quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, non ut alii sit remissio vel refrigerium, loquitur de abundantia eleemosynæ quæ superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda propter diversas conditiones hominum, quorum quidam, delicatioribus nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde et Ambrosius dicit, in libro de offic., considerata est in largiendo ætas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales. Aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo. Quantum vero ad id quod subditur, vobis autem tribulatio, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa ibi dicit, non hoc ideo dicit quin melius esset, scilicet abundanter dare. Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.

QUÆSTIO 29

DEINDE considerandum est de correctione fraterna. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis. Secundo, utrum sit sub præcepto. Tertio, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum in prælatis. Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere. Quinto, utrum peccator possit corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior. Septimo, utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem. Octavo, utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis.

1. Dicit enim Glossa Matth. XVIII, super illud, si peccaverit in te frater tuus, quod frater est arguendus ex zelo iustitiæ. Sed iustitia est virtus distincta a caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed iustitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam, prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccantem est actus caritatis, secundum illud ad Gal. VI, alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi, quæ est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

SED CONTRA, corripere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est. Ergo et correctio fraterna est actus caritatis.

RESPONDEO dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter considerari potest, uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato læduntur vel scandalizantur; et etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cuius iustitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quæ adhibet remedium peccato in quantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removeere autem malum alicuius eiusdem rationis est et bonum eius procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas. Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam præcipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiæ, cuius est conservare rectitudinem iustitiæ unius ad alium.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus iustitiæ. Vel, si loquatur etiam de prima, iustitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicitur, prout etiam omne peccatum est iniquitas, ut dicitur I Ioan. III, quasi contra iustitiam existens.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiæ vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna ordinatur ad amovendum peccatum fra-

tris, quod pertinet ad caritatem; manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis, quasi imperantis, prudentiæ vero secundario, quasi exequentis et dirigentis actum.

3. Ad tertium dicendum quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat. Et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod correctio fraterna non sit in præcepto.

1. Nihil enim quod est impossibile cadit sub præcepto, secundum illud Hieronymi, maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Eccle. VII dicitur, considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris, dicit enim Augustinus, I de Civ. Dei, quod non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quædam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quærere ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quæreret correctione indigentes ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconueniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad homines corrigendos, quod est inconueniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit. Sed hoc non esset nisi per huiusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

RESPONDEO dicendum quod correctio fraterna cadit sub præcepto. Sed considerandum est quod sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II Ethic. Et ideo præcepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quæ requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosus actus præcipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit, in II Ethic., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem, sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub præcepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax nisi adsit auxilium divinum, et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit, in libro de corr. Et grat., nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum et quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu ut omnes velimus salvos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

3. Ad tertium dicendum quod correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo, meritorie, quando ex caritate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcat, quia opportunius tempus inquiritur; vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediunt alios infirmos et premant, atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis. Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando scilicet formidatur, ut ibi dicitur, iudicium vulgi et carnis excruciatio vel peremptio; dum tamen hæc ita dominantur

in animo quod fraternæ caritati præponantur. Et hoc videtur contingere quando aliquis præsumit de aliquo delinquente probabiliter quod posset eum a peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo huiusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiores faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris, non tamen ita quod, si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem dimitteret, quibus in animo suo præponit caritatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

4. Ad quartum dicendum quod illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale sive spirituale, oportet quod ei impendamus non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori debet eum requirere cum tempus fuerit ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicuius debet eum quærere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus, sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt, hoc enim quasi pro quadam sorte habendum est, ut Augustinus dicit, in I de doct. Christ. Et propter hoc dicit, in libro de verb. Dom., quod admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas. Alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prov. XXIV, ne quæras impietatem in domo iusti, et non vastes requiem eius. Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos.

1. Dicit enim Hieronymus, sacerdotes studeant illud evangelii implere, si peccaverit in te frater tuus, etc. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo etiam fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corripit alium movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum

ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

SED CONTRA est quod dicitur XXIV, qu. III, tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab ecclesia separentur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem quæ est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive prælatus. Est autem alia correctio quæ est actus iustitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum; ut dicit Augustinus, in I de Civ. Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia huiusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commisi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

2. Ad secundum dicendum quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere quantum ad hoc est superior habendus.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis, in quantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prælatum suum.

1. Dicitur enim Exod. XIX, bestia quæ tetigerit montem lapidabitur, et II Reg. VI dicitur quod Oza percussus est a Domino quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi a subditis.

2. Præterea, Gal. II, super illud, in faciem ei restiti, dicit Glossa, ut par. Ergo, cum subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit, sanctorum vitam corrigere non præsumat nisi qui de se meliora sentit. Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in regula, non solum vestri, sed etiam ipsius, idest prælati, miseremini, qui inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore versatur. Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo etiam prælati sunt corrigendi.

RESPONDEO dicendum quod correctio quæ est actus iustitiæ per cœrcionem pœnæ non competit subditis respectu prælati. Sed correctio fraterna, quæ est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personæ ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub obiecto illius potentiæ vel habitus, sicut visio ad omnia quæ continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt prælatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et durtia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde apostolus dicit, I ad Tim. V, seniore[m] ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. Et ideo Dionysius redarguit demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de ecclesia eiiciens.

1. Ad primum ergo dicendum quod tunc prælatus inordinate tangi videtur quando irreverenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternæ correctionis, et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde apostolus, ad Coloss. Ult., scribit ut prælatum suum admoneant, cum dicit, dicite Archippo, ministerium tuum imple. Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent prælati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa Augustini dicit, ad Gal. II, ipse Petrus exemplum maioribus præbuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi.

3. Ad tertium dicendum quod præsumere se esse simpliciter meliorem quam prælatus sit, videtur esse præsumptuosæ superbiæ. Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid non est præsumptionis, quia nullus

est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quod cum aliquis prælatum caritative monet, non propter hoc se maiorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui, quanto in loco superiori, tanto in periculo maiori versatur, ut Augustinus dicit, in regula.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem.

1. Nullus enim propter peccatum quod commisit a præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit non debeat prætermittere huiusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis est potior quam eleemosyna corporalis. Sed ille qui est in peccato non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea, I Ioan. I dicitur, si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus. Si igitur propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus. Et Rom. II dicitur, in quo alium iudicas, teipsum condemnas, eadem enim agis quæ iudicas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem in quantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est, non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat. Et præcipue si maius peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. VII, quid vides festucam etc., dicit Hieronymus, de his loquitur qui, cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt. Secundo, redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur quod ille qui corrigit non corrigit ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. VII, quomodo dicis fratri tuo etc., exponit chrysostomus, in quo proposito? puta ex caritate, ut salves proximum

tuum? non, quia teipsum ante salves. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere. Tertio modo, propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis, propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata eius austera severitate diiudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, accusare vitia officium est bonorum, quod cum mali faciunt, alienas partes agunt. Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cœgerit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus, et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse. Vel tale quod habuimus et iam non habemus, et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus et ad pariter pœnitendum invitamus. Ex his igitur patet quod peccator, si cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit; licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua, pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

1. Unde patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior.

1. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundum illud psalm., miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. Sed ille cui imminet cura infirmi etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc imminet maius periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundum Hieronymum, veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraternalis cadat sub præcepto, ut dictum est, videtur quod non sit dimittenda propter scandalum eius qui corripitur.

3. Præterea, secundum apostolum, ad Rom. III, non sunt facienda mala ut veniant bona. Ergo, pari ratione, non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraternalis est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

SED CONTRA EST QUOD DICITUR Prov. IX, noli arguere derisorem, ne oderit te, ubi dicit Glossa, non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat,

sed hoc potius providendum, ne, tractus ad odium, inde fiat peior. Ergo cessandum est a correctione fraternali quando timetur ne fiat ille inde deterior.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinet ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius. Alia vero est correctio fraternalis, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum, quia ea quæ sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod medicus quædam coactione utitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic similatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraternalis.

2. Ad secundum dicendum quod de correctione fraternali datur præceptum secundum quod est actus virtutis. Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraternalis, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum ne eveniat malum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in correctione fraternali non debeat, ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem.

1. Operibus enim caritatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. V, estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione. Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato nulla secreta monitione præcedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti nulla secreta monitione præcedente, sicut legitur Gen. XXXVII quod ioseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo; et Act. V dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram, occulte defraudantes de pretio agri, publice denunciavit nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Iudam antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere nulla admonitione secreta præcedente, determinatur enim in decretali quod accusationem debet præcedere inscriptio. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti quod secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus quod in capitulis aliqui proclamantur de culpis nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, ei dicatur. Ergo videtur quod teneantur ei dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verbis dom., exponens illud, corripe ipsum inter te et ipsum solum, studens correctioni, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis peiorem. Sed ad hoc tenemur per præceptum caritatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

RESPONDEO dicendum quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud apostoli, I ad Tim. V, peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant; quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit, in libro de verbis dom. Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit, si peccaverit in te frater tuus, quando enim te offendit pu-

blice coram aliis, iam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc distinguendum videtur. Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocentum proximorum vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occulte tractet quomodo civitas tradatur hostibus; vel si hæreticus privatim homines a fide avertat. Et quia hic ille qui occulte peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim ad denuntiationem procedere, ut huiusmodi nocentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter æstimaret quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire. Quædam vero peccata sunt quæ sunt solum in malum peccantis et tui, in quem peccatur vel quia a peccante læderis, vel saltem ex sola notitia. Et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem confert, si potest, sine alicuius membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama eius conservetur. Quæ quidem est utilis, primo quidem et ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit, corripiendus est seorsum frater, ne, si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato. Secundo debet conservari fama fratris peccantis, tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini, in Epist. Ad plebem hipponensem, cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt ut de omnibus hoc credatur. Tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccatum. Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia occulta Deo sunt nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit interius inspirando, vel vigilanti vel dormienti, secundum illud Iob XXXIII, per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus peccatum Iudæ, tanquam Deus, sicut publicum habebat. Unde statim poterat ad publicandum procedere. Tamen ipse

non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit. De ioseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres, unde dicit pluraliter, accusavit fratres suos.

3. Ad tertium dicendum quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini, quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

4. Ad quartum dicendum quod huiusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant. Unde sunt quasi quædam commemorationes potius obliatarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

5. Ad quintum dicendum quod prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act. V, obedire oportet Deo magis quam hominibus. Et ideo quando prælatus præcipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine correctionis fraternæ, sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem a Domino constitutum, et ipse peccaret præcipiens et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens, unde non esset ei obediendum. Quia prælatus non est iudex occultorum, sed solus Deus, unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis nisi in quantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo sicut et iudex sæcularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem.

1. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic homo magis esset proditor criminis quam corrector fratris, ut Augustinus dicit. Sed ille qui inducit testes peccatum fratris alteri manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum in-

ducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra huiusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit, in regula, quod prius præposito debet ostendi quam testibus. Sed ostendere præposito sive prælato est dicere ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

SED CONTRA EST QUOD DOMINUS DICIT, MATTH. XVIII.

RESPONDEO dicendum quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corripere fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit, bene quidem. Si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum. Si autem incipit iam ad plurimum notitiam devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit, in regula, quod peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. Et ideo aliter dicendum est quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quando spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem iam probabiliter cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi forte probabiliter æstimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur, quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati, quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod testes possunt induci propter tria. Uno modo, ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur; ut Hieronymus dicit. Secundo, ad convincendum de actu, si actus iteretur; ut Augustinus dicit, in regula. Tertio, ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit; ut chrysostomus dicit.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus intelli-

git quod prius dicatur prælato quam testibus secundum quod prælatus est quædam singularis persona quæ magis potest prodesse quam alii, non autem quod dicatur ei tanquam ecclesiæ, idest sicut in loco iudicis residenti.

QUÆSTIO 27

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis caritati. Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de acedia et invidia, quæ opponuntur gaudio caritatis; tertio, de discordia et schismate, quæ opponuntur paci; quarto, de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ. Circa primum quærentur sex, primo, utrum Deus possit odio haberi. Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum. Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum. Quarto, utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod omnibus amabile et diligibile est ipsum bonum et pulchrum. Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Præterea, in apocryphis esdræ dicitur quod omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus eius. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Ioan. XIV. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed sicut Dionysius dicit, in IV cap. De div. Nom., Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

SED CONTRA est, quod dicitur in psalm., superbia eorum qui te oderunt ascendit semper; et Ioan. XV, nunc autem et viderunt et oderunt me et patrem meum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest, uno modo, secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo, per effectus suos, cum scilicet invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui sunt

qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ, quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pænæ; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quæ repugnat voluntati depravatæ per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et pænarum inflictor.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab hominibus amantur, inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

3. Ad tertium dicendum quod Deus convertit omnia ad seipsum inquantum est essendi principium, quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum.

1. Gravissimum enim peccatum est peccatum in spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in spiritum sanctum; ut ex supradictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habet, eum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos præcipuum est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

SED CONTRA est quod optimo opponitur pessimum; ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

RESPONDEO dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Huiusmodi

autem aversio rationem culpæ non haberet nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione a Deo. Hæc autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit, unde quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXV Moral., aliud est bona non facere, aliud est bonorum odisse datorem, sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare ex quo datur intelligi quod odire Deum, omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in spiritum sanctum. Unde manifestum est quod odium Dei maxime est peccatum in spiritum sanctum, secundum quod peccatum in spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in spiritum sanctum.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cuius veritatem est fides. Et ideo, sicut causa est potior effectui, ita odium Dei est maius peccatum quam infidelitas.

3. Ad tertium dicendum quod non quicumque odit pœnas odit Deum, pœnarum auctorem, nam multi odiunt pœnas qui tamen patienter eas ferunt ex reverentia divinæ iustitiæ. Unde et Augustinus dicit, X Confess., quod mala pœnalia Deus tolerare iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV Moral., sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare, ita nequius est odisse iustitiam quam non fecisse.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundum illud Prov. VIII. Recti

sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid nec perversum. Sed Luc. XIV dicitur, si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus. Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum secundum quod Deum imitatur. Sed imitando Deum quosdam odio habemus, dicitur enim Rom. I, detractores, Deo odibiles. Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est peccatum, quia peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed naturale est unicuique rei quod odiat id quod est sibi contrarium et quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. II, qui fratrem suum odit in tenebris est. Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

RESPONDEO dicendum quod odium amoris opponitur, ut supra dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, idest secundum naturam et gratiam, non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et diabolo, scilicet secundum peccatum et iustitiæ defectum. Et ideo licet habere odio in fratre peccatum et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ iustitiæ, sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem, eiusdem enim rationis est quod velimus bonum alicuius et quod odimus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis coniunguntur, sunt a nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exod. XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

3. Ad tertium dicendum quod homines secundum bona quæ habent a Deo non sunt nobis contrarii, unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet, et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quæ in proximo committuntur.

1. Dicitur enim I Ioan. III, omnis qui odit fratrem suum homicida est. Sed homicidium est gravissimum peccatorum quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus est amor, omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

SED CONTRA, malum dicitur quod nocet; secundum Augustinum, in enchirid. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

2. PRÆTEREA, chrysostomus, exponens illud Matth., qui solverit unum de mandatis istis minimis, dicit, mandata Moysi, non occides, non adulterabis, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna, mandata autem Christi, idest non irascaris, non concupiscas, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

RESPONDEO dicendum quod peccatum quod committitur in proximum habet rationem mali ex duobus, uno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat; alio modo, ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est maius peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum, quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, puta cum aliquis ignoranter vel zelo iustitiæ hominem occidit. Et si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur peiora sunt exteriora peccata quam interius odium.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod odium sit vitium capitale.

1. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est principalissima virtutum et mater aliarum. Er-

go odium est maxime vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. VII, passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti. Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex supra dictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principaliter respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis in quantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt paulatim id quod est naturæ corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligit bonum, et præcipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in deletionem virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Physic., virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum suam naturam. Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiiis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod odium mali quod contrariatur naturali bono est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi, quia tale odium attestatur corruptioni naturæ iam factæ, sicut et amor extranei boni.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est malum. Quoddam verum, quia scilicet repugnat naturali bono, et huius mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod odium non oriatur ex invidia.

1. Invidia enim est tristitia quædam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso, tristamur enim de præsentia malorum quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia, non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum, in II rhet. Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira, dicit enim Augustinus, in regula, quod ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex invidia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod de invidia oritur odium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem; sicut patet per Philosophum, in VII et X Ethic. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium, sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

2. Ad secundum dicendum quod alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur, et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius

effectibus, unde etiam supra dictum est quod Deus non habetur odio nisi in quantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde, cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi secundum quandam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ, postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem obiecti; ex ira autem dispositive.

QUÆSTIO 28

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis. Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum acedia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale vitium. Tertio, utrum sit mortale peccatum. Quarto, utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod acedia non sit peccatum.

1. Passionibus enim non laudamur neque vituperamur; secundum Philosophum, in II Ethic. Sed acedia est quædam passio, est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit, et supra habitum est. Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit habet rationem peccati. Sed acedia est huiusmodi, dicit enim cassianus, in X Lib. de institutis monasteriorum, maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstito, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti. Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit, dicit enim cassianus, in eodem libro, quod acedia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spirituales non habere, et absentia longeque posita magnificat monasteria; quod videtur ad humilitatem pertinere.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. XXI, quasi a facie colubri, fuge peccatum. Sed cassianus dicit, in eodem libro, experimento probatum est acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam. Ergo acedia non est peccatum.

SED CONTRA, illud quod interdicitur in sacra Scriptura est peccatum. Sed acedia est huiusmodi, dicitur enim Eccli. VI, subiice humerum tuum et porta illam, idest spiritualem sapientiam, et non acedieris in vinculis eius. Ergo acedia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quædam tristitia aggravans, quæ scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quæ sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud psalm., omnem escam abominata est anima eorum; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiusmodi autem tristitia semper est mala, quandoque quidem etiam secundum seipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est quæ est de eo quod est apparens malum et vere bonum, sicut e contrario delectatio mala est quæ est de eo quod est apparens bonum et vere malum. Cum igitur spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quæ est de spiritali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quæ est de vere malo mala est secundum effectum si sic hominem aggravet ut eum totaliter a bono opere retrahat, unde et apostolus, II ad Cor. II, non vult ut pœnitens maiori tristitia de peccato absorbeat. Quia igitur acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum, malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supradictis patet.

1. Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et in-

clinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab æstibus solis, magis ab acedia impugnantur.

3. Ad tertium dicendum quod ad humilitatem pertinet ut homo, defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitude, quod bona quæ quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia, de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristitia redderentur.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum semper est fugiendum, sed impugnatione peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria, unde dicitur I ad Cor. VI, fugite fornicationem. Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritalibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod acedia non sit speciale vitium.

1. Illud enim quod convenit omni vitio non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spiritali opposito, nam luxuriosus tristatur de bono continentia, et gulosus de bono abstinencia. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spiritali, sicut dictum est, videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia, cum sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor, ex hoc enim aliqui refugiunt spiritalia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia tædium quoddam est. Refugere autem labores, et quærere quietem corpo-

ralem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum, nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis eius impeditivum, quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo, nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum ordinantur ad unum spirituale bonum quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus, quæ est caritas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu, sed ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto contrariari videtur, ut patet discurrenti per singula præcepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente non est peccatum mortale, alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab huiusmodi spiritualibus operibus non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis, dicit enim cassianus, in Lib. X de institutis cœnobiurum, quod acedia est solitariis magis experta, et in ere-

mo commorantibus infestior hostis ac frequens. Ergo acedia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur II ad Cor. VII, tristitia sæculi mortem operatur. Sed huiusmodi est acedia, non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, quæ mortem operatur. Ergo est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod tollit spiritualem vitam, quæ est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat, unde illud peccatum ex suo genere est mortale quod de se, secundum propriam rationem, contrariatur caritati. Huiusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est, acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundum suum genus mortalia quod non sunt mortalia nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est autem consummatio peccati in consensu rationis, loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cuius principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quæ consistit in sola sensualitate est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale. Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum prævalente. Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino.

2. Ad secundum dicendum quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si aliquis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ, sed quando contristatur in his quæ ei imminet facienda propter Deum.

3. Ad tertium dicendum quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale.

1. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI Moral., sex filias acediæ, quæ sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, vagatio mentis circa illicita, quæ non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est. Malitia autem est genus ad omnia vitia, et similiter vagatio mentis circa illicita, et in omnibus vitiis inveniuntur. Torpor autem circa præcepta idem videtur esse quod acedia. Pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus, in libro de summo bono, distinguit vitium acediæ a vitio tristitiæ, dicens tristitiam esse in quantum recedit a gravi et laborioso ad quod tenetur; acediam in quantum se convertit ad quietem indebitam. Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem, de acedia vero dicit oriri septem, quæ sunt otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. Ergo videtur quod vel a Gregorio vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., acediam esse vitium capitale et habere prædictas filias.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda prouentes. Unde cum acedia sit tristitia quædam, ut supra dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod acedia, aggravando animum, impedit hominem ab illis operibus quæ tristitiam causant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

2. Ad secundum dicendum quod Gregorius convenienter assignat filias acediæ. Quia enim, ut Philosophus dicit, in VIII Ethic., nullus diu absque delectatione po-

test manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur, uno modo, ut homo recedat a contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum Philosophum, in X Ethic. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. In quantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam cassianus, in libro de institutis cœnob., distinguit tristitiam ab acedia, sed convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat. Quia sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur, sed solum secundum quod contristatur de bono divino. Quod pertinet ad rationem acediæ, quæ intantum convertit ad quietem indebitam in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit. Nam amaritudo, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa præcepta, circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur

instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO 30

DEINDE considerandum est de invidia. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod invidia non sit tristitia.

1. Obiectum enim tristitiæ est malum. Sed obiectum invidiæ est bonum, dicit enim Gregorius, in V Moral., de invido loquens, tabescentem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena. Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ, dicit enim Philosophus, in II rhet., invidiebunt tales quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognitionem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur, unde illi qui sunt in magno defectu sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi; ut patet per Philosophum, in II rhet.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cum memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est, non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ, dicit enim Philosophus, in II rhet., quod his aliqui invident qui habent aut possederunt quæ ipsis conveniebant aut quæ ipsi quandoque possidebant. Ergo invidia non est tristitia.

SED CONTRA est quod Damascenus, in II libro, ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit quod invidia est tristitia in alienis bonis.

RESPONDEO dicendum quod obiectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium. Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicuius in quantum imminet sibi ex hoc periculum ali-

cuius nocimenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus; ut Philosophus dicit, in II rhet. Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium in quantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse; ut Philosophus dicit, in II rhet.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est bonum uni apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod quia invidia est de gloria alterius in quantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut ad illos tantum invidia habeatur quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium, nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multo eo maiores, puta plebeius homo regi; vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco vel tempore vel statu homo non invidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem, et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat in quantum concordat voluntati.

3. Ad tertium dicendum quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur. Unde si frustraretur eius conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Iob V dicitur, parvulum occidit invidia. Et dicit Gregorius, in V Moral., quod invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus.

4. Ad quartum dicendum quod memoria præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem causat, sed in quantum sunt amissa, causant tristitiam. Et in quantum ab aliis habentur, causant invidiam, quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus, in II rhet., quod senes invident iunioribus; et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod invidia non sit peccatum.

1. Dicit enim Hieronymus, ad lætam, de instruct. Filiæ, habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur. Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit, dicitur enim Prov. XXIX, cum impii sumpserint principatum, gemet populus. Ergo invidia non semper est peccatum.

3. Præterea, invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus, zelus domus tuæ comedit me. Secundum illud psalm., ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna, dicit enim Gregorius, V Moral., cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania instigat, color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor. Ergo invidia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur ad Gal. V, non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, invidia est tristitia de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, quando aliquis dolet de bono alicuius inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est; et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII Moral., ait, evenire plerumque solet ut, non amissa caritate, et inimici nos ruina lætificet, et rursum eius gloria sine invidiæ culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus. Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus; ut Philosophus dicit, in II rhet. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I ad Cor. XIV, æmulamini spiritualia. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius inquantum ille cui accidit bonum est eo indignus. Quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis iustus efficitur; sed sicut Philosophus dicit, in II rhet., est de divitiis et de talibus, quæ possunt provenire dignis et indignis. Et hæc tristitia, secundum ipsum, vocatur Ne-

mesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicitur quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt ex iusta Dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem, et huiusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis. Et ideo huiusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud psalm., noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem. Et alibi, pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. Quarto aliquis tristatur de bonis alicuius inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit, in II rhet., quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ibi sumitur invidia pro zelo quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

3. Ad tertium dicendum quod invidia differt a zelo, sicut dictum est. Unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

4. Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod peccatum, ratione alicuius adiuncti, pœnale esse; ut supra dictum est, cum de peccatis ageretur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale.

1. Invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione; ut patet per Augustinum, XII de Trin. Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia, dicit enim Augustinus, in I Confess., vidi ego et expertus sum zelantem puerum, nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed Nemesi, quæ est quædam passio; ut patet per Philosophum, in II rhet. Ergo invidia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Iob V, parvulum occidit invidia. Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto consideratur. Invidia autem, secundum rationem sui obiecti, contrariatur caritati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud I Ioan. III, nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Utriusque enim obiectum, et caritatis et invidiæ, est bonum proximi, sed secundum contrarium motum, nam caritas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex dictis patet. Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ. Ita etiam et in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus invidiæ secundum quod est passio sensualitatis, est quoddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

2. Unde patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod invidia, secundum Philosophum, in II rhet. Opponitur et Nemesi et misericordiæ, sed secundum diversa. Nam misericordiæ opponitur directe, secundum contrarietatem principalis obiecti, invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero eius de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia Nemesi, Nemeseticus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud psalm., zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns; invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordiæ opponitur et caritati.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod invidia non sit vitium capitale.

1. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ, dicit enim Philosophus, in II rhet., quod amatores honoris et gloriæ magis invident. Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quæ ex eis oriuntur, dicit enim Gregorius, XXI Moral., prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum, dicit enim Gregorius, V Moral., quamvis per omne vitium quod perpetratur humano cordi antiqui hostis virus infunditur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit. Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quod inconvenienter eius filiæ assignentur a Gregorio, XXXI Moral., ubi dicit quod de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis. Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral., qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

RESPONDEO dicendum quod sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra acediam esse vitium capitale, ea ratione quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam vel ut tristitiæ satisfaciatur. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in XXXI moral. Capitalia vitia tanta sibi coniunctione coniunguntur ut non nisi unum de altero proferratur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, in libro de summo bono, neque a cassiano, in libro de instit. Cænob.

2. Ad secundum dicendum quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum, sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi inducitur consequenter, invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in spiritum sanctum, quia

per hanc invidentiam homo quodammodo invidet spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

3. Ad tertium dicendum quod numerus filiarum invidiæ sic potest sumi. Quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuatur gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio; vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est. Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicuius secundum quod habent quandam gloriam. Alio vero modo est filia invidiæ, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur, nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo eiusdem.

QUÆSTIO 31

DEINDE considerandum est de peccatis quæ opponuntur paci. Et primo, de discordia, quæ est in corde; secundo, de contentione, quæ est in ore; tertio, de his quæ pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello. Circa primum quærentur duo, primo, utrum discordia sit peccatum. Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod discordia non sit peccatum.

1. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum, dicitur enim Act. XXIII, quod sciens Paulus quia una pars esset sadducæorum et altera Pharisæorum, exclamavit in Concilio, viri fratres, ego Pharisæus sum, filius Pharisæorum, de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum hæc

dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et sadducæos. Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum, præcipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed in sanctis viris invenitur discordia, dicitur enim Act. XV, facta est dissensio inter Paulum et barnabam, ita ut discederent ab invicem. Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

SED CONTRA est quod ad Gal. V dissensiones, idest discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur, qui talia agunt, regnum Dei non consequuntur. Nichil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, ex caritate causatur, in quantum scilicet caritas multorum corda coniungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, in quantum huiusmodi concordie contrariatur. Sed sciendum quod hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter, uno quidem modo, per se; alio vero modo, per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo quando scienter et ex intentione dissentit a bono divino et a proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem, licet primi motus huius discordiæ, propter imperfectionem actus, sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat caritati, nisi huiusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur, cum etiam supra dictum est quod concordia quæ est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit, quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius. Sed in quantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

2. Ad secundum dicendum quod sicut voluntas ho-

minis adhærens Deo est quædam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia quam caritas facit, est grave peccatum, unde dicitur Prov. VI, sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima eius, et hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordias. Sed causare discordiam per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus dissensionem posuit inter eos qui erant concordēs in malo, nam et Dominus de se dicit, Matth. X, non veni pacem mittere, sed gladium.

3. Ad tertium dicendum quod discordia quæ fuit inter Paulum et barnabam fuit per accidens et non per se, uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud. Quod ad defectum humanum pertinebat, non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum, propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriæ.

1. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Prov. XV, vir iracundus provocat rixas. Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus dicit, super Ioan., exponens illud quod habetur Ioan. VII, nondum erat spiritus datus, livor separat, caritas iungit. Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi, quia super illud Matth. XII, omne regnum contra se divisum desolabitur, dicit Hieronymus, quo modo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriæ.

SED CONTRA EST auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

RESPONDEO dicendum quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua præfert his quæ sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per

quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo recessus a voluntate alterius, et quantum ad hoc causatur ex invidia. Ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium, et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo (finis enim est potior principio), potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ideo concordia magnæ res crescunt et per discordiam dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur; ut dicitur in libro de causis. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum, non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO 32

DEINDE considerandum est de contentione. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum contentio sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale.

1. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur. In quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Luc. XXII, facta est contentio inter discipulos Iesu, quis eorum esset maior. Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit apostolus, ad Philipp. I, quidam ex contentione Christum annuntiant; et postea subdit, et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.

3. Præterea, contingit quod aliqui vel in iudicio vel in disputatione contendunt non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui con-

tra hæreticos disputando contendunt. Unde super illud, I Reg. XIV, accidit quadam die etc., dicit Glossa, catholici contra hæreticos contentiones commovent, ubi prius ad certamen convocantur. Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Iob videtur cum Deo contendisse, secundum illud Iob XXXIX, numquid qui contendit cum Deo tam facile conquiescit? et tamen Iob non peccavit mortaliter, quia Dominus de eo dicit, non estis locuti recte coram me, sicut servus meus Iob, ut habetur Iob ult. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod contrariatur præcepto apostoli, qui dicit II ad Tim. II, noli verbis contendere. Et Gal. V contentio numeratur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non possident, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria se diffundit, vocatur contentio, quæ ponitur unus color rhetoricus a tullio, qui dicit, contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet assentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter, uno modo, quantum ad intentionem contendentis; alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile, vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile (unde et tullius dicit, in III rhet., quod contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum accommodata), vel excedat convenientiam personarum et negotiorum, et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens, contentio est impugnationis veritatis cum confidentia clamoris. Si autem contentio dicatur impugnationis falsitatis cum debito modo acrimoniam, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et apostolus, cum dixisset, II ad Tim. II, noli verbis contendere, subdit, ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.

1. Ad primum ergo dicendum quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi ve-

ritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit. Unde et Dominus eos consequenter compescuit.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui ex contentione Christum prædicabant reprehensibiles erant, quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se suscitare pressuram apostolo veritatem fidei prædicanti. Unde apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

3. Ad tertium dicendum quod secundum completam rationem contentionis prout est peccatum mortale, ille in iudicio contendit qui impugnat veritatem iustitiæ, et in disputatione contendit qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

4. Ad quartum dicendum quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Iob, XIII cap., ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio, non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed exquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ.

1. Contentio enim affinitatem habet ad zelum, unde dicitur I ad Cor. III, cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio magis ex invidia oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur; ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia scientia præcipue videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud I ad Cor. VIII, scientia inflat. Sed contentio provenit plerumque ex defectu scientiæ, per quam veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiæ est et inanis gloriæ propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contententes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ sicut et discordia.

1. Ad primum ergo dicendum quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum eius a quo aliquis discordat vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod clamor assumitur in contentione de qua loquimur ad finem impugnandæ veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

3. Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit, est enim huiusmodi derivatio non per se, sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUAESTIO 33

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quæ sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primo ergo circa schisma quæruntur quatuor. Primo, utrum schisma sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit gravius infidelitate. Tertio, de potestate schismaticorum. Quarto, de pœna eorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale.

1. Schisma enim, ut Pelagius Papa dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isaiaë LIX, peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici qui ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis ecclesiæ, quia peccatum, secundum Ambrosium, est cælestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis quasi speciale peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus, contra Faustum, distinguit inter schisma et hæresim, dicens quod schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem quo ceteri, solo congregationis delectari dissidio, hæresis vero diversa opinatur ab his quæ catholica credit ecclesia. Ergo schisma non est generale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., nomen schismatis a scissura animorum vocatum est. Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati, sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. In quibus id quod est intentum est per se, quod autem sequitur præter intentionem est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum ex eo quod intendit se ab unitate separare quam caritas facit. Quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis, nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexionione membrorum ecclesiæ ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum ecclesiæ ad unum caput; secundum illud ad Coloss. II, inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris ecclesiæ ei subiectis communicare recusant.

1. Ad primum ergo dicendum quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante, sed præter intentionem eius accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma, per se loquendo.

2. Ad secundum dicendum quod non obedire præceptis cum rebellionem quadam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellionem, cum et pertinaciter præcepta ecclesiæ contemnit, et iudicium eius subi-

re recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

3. Ad tertium dicendum quod hæresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei, schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ caritatis. Et ideo sicut fides et caritas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque careat fide careat caritate; ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus sit etiam schismaticus, sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit, in Epist. Ad Gal., inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet, schisma ab ecclesia separat. Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendum fidem, secundum illud I ad Tim. I, a quibus quidam aberrantes, scilicet a caritate et aliis huiusmodi, conversi sunt in vaniloquium; ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi, ceterum nullum schisma est, nisi sibi aliquam hæresim confingat, ut recte ab ecclesia recessisse videatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas.

1. Maius enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud Deut. XXV, pro mensura peccati erit et plagarum modus. Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis sive idololatriæ. Legitur enim Exod. XXXII quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti, de peccato autem schismatis legitur Num. XVI, si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quod blasphemaverunt Dominum. Decem etiam tribus, quæ vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ, ut habetur IV Reg. XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, bonum multitudinis est maius et divinius quam bonum unius; ut patet per Philosophum, in I Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est contra ecclesiasticam unitatem, infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Præterea, maiori malo maius bonum opponitur; ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Sed schisma opponitur caritati, quæ est maior virtus quam fides, cui op-

ponitur infidelitas, ut ex præmissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

SED CONTRA, quod se habet ex additione ad alterum potius est vel in bono vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

RESPONDEO dicendum quod gravitas peccati dupliciter potest considerari, uno modo, secundum suam speciem; alio modo, secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt et infinitis modis variari possunt, cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex obiecto; sicut ex supradictis patet. Et ideo illud peccatum quod maiori bono contrariatur est ex suo genere gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innitur. Schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis, licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod populo illi manifestum erat iam per legem susceptam quod erat unus Deus et quod non erant alii dii colendi, et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua et insolita pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui oportebat miraculosa et insueta pœna puniri. Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo quia erat ad seditiones et schismata promptus, dicitur enim I Esdr. IV, civitas illa a diebus antiquis adversus regem rebellat, et seditiones et prælia concitantur in ea. Pœna autem maior quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est, nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est maior pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est

minus quam bonum ducis. Et similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

3. Ad tertium dicendum quod caritas habet duo obiecta, unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam obiectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati quantum ad principale obiectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem.

1. Dicit enim Augustinus, in libro contra donatist., sicut redeuntes ad ecclesiam qui priusquam recederent baptizati sunt non rebaptizantur, ita redeuntes qui priusquam recederent ordinati sunt non utique rursus ordinantur. Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de unic. Bapt., potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus. Sed potestas tradendi sacramenta est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, urbanus Papa dicit quod ab episcopis quondam catholice ordinatis sed in schismate a Romana ecclesia separatis qui consecrati sunt, eos, cum ad ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si eos vita et scientia commendat. Sed hoc non esset nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

SED CONTRA est quod Cyprianus dicit in quadam epistola, et habetur VII, qu. I, can. Novatianus, qui nec unitatem, inquit, spiritus nec conventionis pacem observat, et se ab ecclesiæ vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest nec honorem.

RESPONDEO dicendum quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur, sicut patet etiam in rebus inanimatis, nam altare semel consecratum non consecratur iterum nisi fuerit dis-

sipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in hæresim labatur, quod patet ex hoc quod rediens ad ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus, quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem iurisdictionalis est quæ ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhæret. Unde in schismaticis et hæreticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid huiusmodi, quod si fecerint, nihil est actum. Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel, si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum eius.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur.

1. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communionem sacramentorum. Sed Augustinus dicit, in libro contra donatist., quod baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens pœna schismatis.

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant, unde contra quosdam dicitur Ezech. XXXIV, quod abiectum est non reduxistis, quod perierat non quæsisistis. Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Nahum I, non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporalis puniuntur, ut habetur XXIII, qu. V, ubi dicitur, divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab ecclesiæ unitate divisi, et eius pacem perturbantes, a sæcularibus potestatibus comprimantur. Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

SED CONTRA est quod Num. XVI dicitur, recedite a tabernaculis hominum impiorum, qui scilicet schisma fe-

cerant, et nolite tangere quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.

RESPONDEO dicendum quod per quæ peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. XI. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum ecclesiæ. Et quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti ecclesiæ. Et ideo, quia cœrceri nolunt per spiritualem potestatem ecclesiæ, iustum est ut potestate temporali cœrceantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiam si sit Iudæus vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

2. Ad secundum dicendum quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad ecclesiæ unitatem. Tamen et ipsa separatio quodammodo eos reducit, dum, de sua separatione confusi, quandoque ad penitentiam adducuntur.

3. Ad tertium dicendum quod pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales; et ideo quando una pœna non sufficit ad cœrcendum hominem, superadditur altera, sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax et ita ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet cœrcionem brachii sæcularis. Sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUÆSTIO 34

DEINDE considerandum est de bello. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bellare semper sit peccatum.

1. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino indicitur pœna, secundum illud Matth. XXVI, omnis qui acceperit gladium gladio peribit. Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcep-

to, dicitur enim Matth. V, ego dico vobis non resistere malo; et Rom. XII dicitur, non vos defendentes, carissimi, sed date locum iræ. Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab ecclesia, quia morientes in huiusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de puero centurionis, si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in evangelio daretur, ut abiicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis, neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit.

RESPONDEO dicendum quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosecute. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in psalm., eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faust., ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc postulat, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quæst., iusta bella solent definiri quæ ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis dom., apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali cœrceantur et boni subleventur. Potest autem contingere quod etiam si sit

legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis iure culpantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II Lib. Contra manich., ille accipit gladium qui, nulla superiori aut legitima potestate aut iubente vel concedente, in sanguinem alicuius armatur. Qui vero ex auctoritate principis vel iudicis, si sit persona privata; vel ex zelo iustitiæ, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur. Unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur semper gladio occiduntur. Sed ipso suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel non se defendere si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. Ad Marcellinum, agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad bonifacium, non quæritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnans ad pacis utilitatem vincendo perducas.

4. Ad quartum dicendum quod exercitia hominum ad res bellicas non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depredationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant, et ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet, in quadam epistola.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare.

1. Bella enim intantum sunt licita et iusta, sicut dictum est, in quantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad prælatos pertinere, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit, quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eius iniustitiæ non præsumit. Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea, XXIII, qu. VIII, leo Papa scribit, cum sæpe adversa a saracenorum partibus pervenerint nuntia, quidam in Romanorum portum saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant. Pro quo nostrum congregari præcepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus. Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. I, non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod hortatu et precibus Adriani Romanæ urbis episcopi, carolus bellum contra longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium, dicitur enim XXIII, qu. VIII, quod si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriæ ac defensione christianorum mortuus fuerit, a Deo cæleste præmium consequetur. Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

SED CONTRA est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Matth. XXVI, converte gladium tuum in vaginam. Non ergo licet eis pugnare.

RESPONDEO dicendum quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno; ut patet per Philosophum, in sua politica. Et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia ut convenienter simul exerceri non possint. Et ideo illis qui maioribus deputantur prohibentur minora, sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interduntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicent animum, interduntur clericis, ita et bellica exercitia, secundum illud II ad Tim. II, nemo

militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. Secundo, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundum illud I ad Cor. XI, quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod prælati debent resistere non solum lupis qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus; secundum illud apostoli, II ad Cor. X, arma militiæ nostræ non sunt carnalia, sed spiritualia. Quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

2. Ad secundum dicendum quod prælati et clerici, ex auctoritate superioris, possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus. Sicut et in veteri lege mandabatur, ios. VI, quod sacerdotes sacris tubis in bellis clangent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis potentia vel ars vel virtus ad quam pertinet finis habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

4. Ad quartum dicendum quod, licet exercere bella iusta sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati. Sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad maius bonum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis.

1. Dicitur enim Deut. XVI, iuste quod iustum est exqueris. Sed insidiæ, cum sint fraudes quædam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum; ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit, ad bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Præterea, Matth. VII dicitur, quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro quæst., cum iustum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest. Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit iosue ut insidias poneret habitatoribus civitatis hai, ut habetur ios. VIII.

RESPONDEO dicendum quod insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius uno modo, ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum. Et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quædam iura bellorum et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit, in libro de officiis. Alio modo potest aliquis falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. VII, nolite sanctum dare canibus. Unde multo magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis ne ad hostes perveniant; ut patet in libro stratagematum frontini. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiæ vocantur fraudes; nec iustitiæ repugnant; nec ordinatæ voluntati, esset enim inordinata voluntas si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare.

1. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis, unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod. XX; sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, Isaïæ LVIII reprehenduntur quidam quod in diebus ieiunii repetunt debita et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

SED CONTRA est quod I machab. II dicitur, cogitaverunt laudabiliter Iudæi, dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversus eum.

RESPONDEO dicendum quod observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Iudæos, dicens, Ioan. VII, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato? et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat, hoc enim esset tentare Deum, si quis, imminente tali necessitate, a bello vellet abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 35

DEINDE considerandum est de rixa. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum rixa sit peccatum. Secundo, utrum sit filia iræ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod rixa non semper sit peccatum.

1. Rixa enim videtur esse contentio quædam, dicit enim Isidorus, in libro etymol., quod rixosus est a rictu canino dictus, semper enim ad contradicendum paratus est, et iurgio delectatur, et provocat contententem. Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, Gen. XXVI dicitur quod servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

SED CONTRA est quod ad Gal. V rixæ ponuntur inter opera carnis, quæ qui agunt regnum Dei non consequuntur. Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

RESPONDEO dicendum quod sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis, unde super illud Gal. V dicit Glossa quod rixæ sunt quando ex ira invicem se percutiunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste est peccatum mortale, inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque etiam cum mortali, secundum diversum motum animi eius, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi iniuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum, sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cum non multum excedat moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum vel graviter lædendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod rixa non simpliciter nominat contentionem, sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur quæ inordinationem rixæ declarant. Primo quidem, promptitudinem animi ad contradicendum, quod significat cum dicit, semper ad contradicendum paratus, scilicet sive alius bene aut male dicat aut faciat. Secundo, quia in ipsa contradictione delectatur, unde se-

quitur, et in iurgio delectatur. Tertio, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur, et provocat contententem.

2. Ad secundum dicendum quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

3. Ad tertium dicendum quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut supra dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu iræ vel odii. Si enim minister principis aut iudicis publica potestate aliquos invadat qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod rixa non sit filia iræ.

1. Dicitur enim Iac. IV, unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris? sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, Prov. XXVIII dicitur, qui se iactat et dilatat iurgia concitat. Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se iactare et dilatare.

3. Præterea, Prov. XVIII dicitur, labia stulti immiscunt se rixis. Sed stultitia differt ab ira, non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, Prov. X dicitur, odium suscitatur rixas. Sed odium oritur ex invidia; ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea, Prov. XVII dicitur, qui meditat discordias seminat rixas. Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est. Ergo et rixa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oritur rixa. Et Prov. XV et XXIX dicitur, vir iracundus provocat rixas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, rixa importat quandam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Duplitter autem unus alium lædere intendit. Uno modo, quasi intendens absolute malum ipsius. Et talis læsio pertinet ad odium, cuius intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ. Et hoc proprie pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ, non enim sufficit irato quod latenter

noceat ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiat in vindictam eius quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ. Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

2. Ad secundum dicendum quod iactatio et dilatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium aut rixam, sed occasionaliter, in quantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad iniuriam reputat quod alter ei se præferat; et sic ex ira sequuntur iurgia et rixæ.

3. Ad tertium dicendum quod ira, sicut supra dictum est, impedit iudicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia. Et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum, ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium lædere molitur.

4. Ad quartum dicendum quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii. Quia præter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum lædat, quandoque enim etiam occulte lædere quærit; sed quando videt se prævalere cum rixa et iurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione iam dicta.

5. Ad quintum dicendum quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditat, id est qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur, sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ proprie et directe.

QUÆSTIO 36

DEINDE considerandum est de seditione. Et circa hoc quærentur duo primo, utrum sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit mortale peccatum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

1. Quia ut Isidorus dicit, in libro etymol., seditiosus est qui dissensionem animorum facit et discordias gignit.

Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Præterea, omne peccatum speciale ab aliis distinctum vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI Moral., ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

SED CONTRA est quod II ad Cor. XII seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod seditio est quoddam peccatum speciale, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu, sed seditio potest dici sive fiat huiusmodi impugnatione in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa II ad Cor. XII dicit quod seditiones sunt tumultus ad pugnam, cum scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos et hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod seditiosus dicitur qui seditionem excitat. Et quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit non quamcumque, sed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

2. Ad secundum dicendum quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ, seditio autem opponitur temporali vel sæculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni. Secundo, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem, seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

3. Ad tertium dicendum quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur. Utrumque enim est di-

scordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale.

1. Seditio enim importat tumultum ad pugnam; ut patet per Glossam supra inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est iusta et licita, ut supra habitum est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

SED CONTRA est quod apostolus, II ad Cor. XII, prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II de Civ. Dei, quod populum determinant sapientes non omnem cætum multitudinis, sed cætum iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quod seditio opponitur et iustitiæ et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi, sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod pugna quæ est licita fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifeste bonum non potest esse sine peccato. Et talis discordia est seditio, quæ opponitur utilitati multitudinis, quæ est manifeste bonum.

3. Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III polit. Et in VIII Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsentis cum multitudinis nocumento.

QUÆSTIO 37

DEINDE considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur. Inter quæ alia quidem pertinent ad rationem iustitiæ, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum lædit, sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo. Circa quod quærentur octo. Primo, quid sit scandalum. Secundo, utrum scandalum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum speciale. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari. Sexto, utrum eorum sit scandalizare. Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse dictum vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ.

1. Scandalum enim peccatum est, ut post dicitur. Sed secundum Augustinum, XXII contra Faust., peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo prædicta definitio est insufficientis, quia præmittitur cogitatum sive concupitum.

2. Præterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus sit virtuosior vel rectior altero, illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si igitur scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequetur quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens non debet poni in defini-

tione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si igitur scandalum est quod præbet alteri occasionem ruinæ, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum. Quod videtur inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem, dicit enim apostolus, ad Rom. XIV, bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur. Ergo prædicta definitio scandali non est conveniens.

SED CONTRA est quod Hieronymus, exponens illud quod habetur Matth. XV, scis quia Pharisæi, audito hoc verbo, etc., dicit, quando legimus, quicumque scandalizaverit, hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinæ dederit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, quod Græce scandalon dicitur, nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam, et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, in quantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ sit scandalum.

1. Ad primum ergo dicendum quod cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde, unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam. Et propter hoc non potest habere scandali rationem.

2. Ad secundum dicendum quod minus rectum hic non dicitur quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccata; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolo. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo apostolus monet, I ad Thess. V, ab omni specie mala abstinete vos. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliquantulum inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, dans causam ruinæ, sed, dans occasionem, quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens uni potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunæ ponitur causa per accidens, in II Physic.

4. Ad quartum dicendum quod dictum vel factum alterius potest esse alteri causa peccandi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel, etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet ut sit inductivum ad peccandum, puta quod aliquis publice facit peccatum vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui huiusmodi actum facit proprie dat occasionem ruinæ, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est, sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. VII, occasione autem accepta, etc. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod et sit simul scandalum activum in uno et passivum in altero, puta cum ad inductionem unius alius peccat. Quandoque vero est scandalum activum sine passivo, puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum; offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina; scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum.

1. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est.

Sed Matth. XVIII dicitur, necesse est ut veniant scandala. Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia non potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. VII. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu, dicit enim Dominus Petro, Matth. XVI, scandalum mihi es; ubi dicit Hieronymus quod error apostoli, de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli. Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum potest esse sine peccato, quod est spiritualis casus.

SED CONTRA est quod scandalum est dictum vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam supra dictum est, duplex est scandalum, scilicet passivum, in eo qui scandalizatur; et activum, in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum igitur passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur, non enim scandalizatur nisi in quantum aliquantulum ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato eius ex cuius facto aliquis scandalizatur, sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat. Quia vel ipsum opus quod facit est peccatum, vel etiam, si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi caritatem, ex qua unusquisque conatur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit contra caritatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, necesse est ut veniant scandala, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est præscita vel prænuntiata a Deo evenire, si tamen coniunctim accipiatur, ut in primo libro dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc quod qui probati sunt manifesti fiant. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta utentes, dicat, necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutant. Et similiter necesse est evenire scandala si homines conversationem malam non mutant.

2. Ad secundum dicendum quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

3. Ad tertium dicendum quod nullus impingit spiritualiter nisi retardetur aliquantulum a processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum.

1. Scandalum enim est dictum vel factum minus rectum. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis; ut dicitur in V Ethic. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

SED CONTRA, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati, dicitur enim Rom. XIV, si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulas. Ergo scandalum est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est scandalum, activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto vel facto alterius aliquem rueri contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasio peccandi sumere ex dicto vel facto alterius specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis, ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale, quia quod est per accidens non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum. Et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati, finis enim dat speciem in moralibus, ut supra dictum est. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc

quod intenditur speciale proximi nocumentum. Et opponitur directe correctioni fraternæ, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum. Sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

3. Ad tertium dicendum quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati est peccatum mortale, ut supra dictum est. Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth. XVIII, qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius et demergatur in profundum maris. Quia, ut dicit Hieronymus, multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam quam æternis servari cruciatibus. Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur est peccatum mortale, quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

SED CONTRA, inducere aliquem ad peccandum venialiter potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commoveatur motu venialis peccati. Quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius pro-

cedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit quidem per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta cum aliquis vel actum peccati venialis committit; vel actum qui non est secundum se peccatum sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis; sive quia contemnit salutem proximi, ut pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale. Et similiter si intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

1. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro, scandalum mihi es. Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui opponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud I ad Thess. II, voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum, sed impedivit nos Satanus. Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I Ioan. I, si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

SED CONTRA est quod super illud Matth. XVIII, qui scandalizaverit unum de pusillis istis, dicit Hieronymus, nota quod qui scandalizatur parvulus est, maiores enim scandala non recipiunt.

RESPONDEO dicendum quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhæret. Maiores autem, sive perfecti, soli Deo inhærent, cuius est immutabilis bonitas, quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis nisi in quantum illi inhærent Christo, secundum illud I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Unde quan-

tumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud psalm., qui confidunt in Domino, sicut mons sion, non commovebitur in æternum qui habitat in ierusalem. Et ideo in his qui perfecte Deo adhærent per amorem scandalum non invenitur, secundum illud psalm., pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dicit, scandalum mihi es, quia nitebatur eius propositum impedire circa passionem subeundam.

2. Ad secundum dicendum quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. VIII, neque mors neque vita poterit nos separare a caritate Dei.

3. Ad tertium dicendum quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundum illud psalm., mei pene moti sunt pedes.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

1. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. XV, scis quia Pharisei, audito hoc verbo, scandalizati sunt? ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit, dicitur enim ad Gal. II, cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem evangelii, dixi cephæ, idest Petro, coram omnibus, si tu cum Iudæus sis, gentiliter et non Iudaice vivis, quomodo gentes cogis iudaizare? ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

SED CONTRA, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

RESPONDEO dicendum quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit quod de se tale est ut alterum natum sit inducere ad ruinam,

quod quidem est solum id quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet ea quæ agunt secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I ad Cor. XIV, omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis. Et præcipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt. Non tamen intantum deficiunt ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter, quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

1. Ad primum ergo dicendum quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed eiusdem qui scandalizatur; quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

2. Ad secundum dicendum quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini et ipsius Pauli, subtrahens se a gentilibus ut vitaret scandalum Iudæorum, quia hoc incaute aliquantulum faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum, non autem erat in Petro scandalum activum.

3. Ad tertium dicendum quod peccata venialia perfectorum præcipue consistunt in subitis motibus, qui, cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

1. Augustinus enim, in libro contra epistolam parricidii, docet quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. Sed punitione peccatorum est quoddam spirituale, cum sit actus iustitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. VII, nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi dirumpant vos. Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cum sit actus caritatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex caritate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut

Augustinus dicit, in I de Civ. Dei. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salva triplici veritate, scilicet vitæ, iustitiæ et doctrinæ. Sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum, multoties potest prætermitti salva triplici veritate prædicta, alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt. Et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum, quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius, debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum quam veritas relinquatur. Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

RESPONDEO dicendum quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quaestio ista non habet locum de scandalo activo, quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quaestio si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est igitur quid sit dimittendum ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter peccare ut alterius peccatum impediatur, quia secundum ordinem caritatis plus debet homo suam salutem spirituales diligere quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis prætermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire huiusmodi spiritualia bona, scandala concitando, et hoc est scandalum Phariseorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur. Quod esse contemnendum Dominus docet, Matth. XV. Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia, et huiusmodi est scandalum pusillorum. Propter quod sunt spiritualia opera vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque, redita ratione, huiusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, iam vi-

detur ex malitia esse, et sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod pœnarum inflictio non est propter se expetenda, sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad cohibendum peccata. Et ideo intantum habent rationem iustitiæ inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub iustitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis, tunc enim excommunicationem ferre non pertineret ad veritatem iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur; et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur debet homo, prætermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est. Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiæ operibus, de quibus postea dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona inquantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

4. Ad quartum dicendum quod in veritate vitæ, doctrinæ et iustitiæ non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I ad Cor. XII, æmulamini charismata meliora. Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera, propter scandalum, sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui iam voverunt consilia; et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem; sive huiusmodi fiant debita propter iniunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de huiusmodi sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

5. Ad quintum dicendum quod quidam dixerunt quod peccatum veniale est committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria, si enim faciendum est, iam non est malum neque peccatum; nam

peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale quod, illa circumstantia sublata, peccatum veniale esset, sicut verbum iocosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum.

1. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quam quæcumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundum regulam Hieronymi, omnia quæ possunt prætermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. Sed temporalia possunt prætermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. XIV, noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est. Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus quam per iudicium. Sed iudiciis uti non licet, et præcipue cum scandalo, dicitur enim Matth. V, ei qui vult tecum in iudicio contendere et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium; et I ad Cor. VI, iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda, apostolus enim, seminans spiritualia, temporalia stipendia non accipit, ne offendiculum daret evangelio Christi, ut patet I ad Cor. IX; et ex simili causa ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

SED CONTRA EST QUOD BEATUS THOMAS CANTUARIENSIS REPETIT RES ECCLESIE CUM SCANDALO REGIS.

RESPONDEO dicendum quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis. Temporalia vero quorum nos sumus Domini dimittere, ea tribuendo si penes nos ea habeamus, vel non repetendo si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia; vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cum negaveris quod petit, indicanda est ei iustitia, et melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuste correxeris. Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum. Et propter eos qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio; et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanent. Unde Gregorius dicit, in Moral., quidam dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi, quidam vero, servata æquitate, prohibendi; non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant.

1. Et per hoc patet solutio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitæ et iustitiæ. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

3. Ad tertium dicendum quod non est de intentione apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis. Sed talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I ad Cor. VIII, non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.

4. Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, in libro de serm. Dom. In monte, illud præceptum Domini est intelligendum secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati iniuriam vel fraudem quam iudicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum apostoli.

5. Ad quintum dicendum quod scandalum quod vitabat apostolus ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex si-

mili causa ecclesia abstinet de decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUÆSTIO 38

DEINDE considerandum est de præceptis caritatis. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum de caritate sint danda præcepta. Secundo, utrum unum tantum, vel duo. Tertio, utrum duo sufficiant. Quarto, utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. Quinto, utrum convenienter addatur, ex tota mente etc. Sexto, utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri. Septimo, de hoc præcepto, diliges proximum tuum sicut teipsum. Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod præceptum.

1. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est. Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, caritas, quæ in cordibus nostris per spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos, quia ubi spiritus Domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Sed obligatio, quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de caritate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, caritas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supradictis patet. Si igitur de caritate dantur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de caritate danda.

SED CONTRA, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut. X. Ergo de dilectione caritatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico pro se debitum

est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem, et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. I, finis præcepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum, nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam iustitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum præceptum est de caritate, ut dicitur Matth. XXII.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum, puta sub hoc præcepto, honora patrem tuum et matrem tuam, non cadit quod hoc ex caritate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

2. Ad secundum dicendum quod obligatio præcepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod præcipitur sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.

3. Ad tertium dicendum quod omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo præcepta caritatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo præcepta.

1. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est. Sed caritas est una virtus, ut ex supradictis patet. Ergo de caritate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, in I de doct. Christ., caritas in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum, diliges Dominum Deum tuum. Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilec-

tionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei, quinimmo dicitur Luc. XIV, si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse discipulus. Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

4. Præterea, apostolus dicit, ad Rom. XIII, qui diligit proximum legem implevit. Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta caritatis.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. IV, hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege sicut propositiones in scientiis speculativis. In quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis, unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari præceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum præceptorum sub alio contineri.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura præcepta caritatis.

2. Ad secundum dicendum quod Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem. Et tamen oportuit de utroque explicite dari præcepta, ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod id quod est ad finem habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

4. Ad quartum dicendum quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso. Et tamen oportuit utrumque præceptum explicite dari,

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sufficiant duo præcepta caritatis.

1. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum obiecta distinguuntur. Cum igitur quatuor homo debeat ex caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supradictis patet; videtur quod quatuor debeant esse caritatis præcepta. Et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta caritatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum a malo per præcepta negativa. Ergo de caritate fuerunt danda præcepta non solum affirmativa, sed etiam negativa. Et sic prædicta duo præcepta caritatis non sufficiunt.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. XXII, in his duobus mandatis tota lex pendet et prophætæ.

RESPONDEO dicendum quod caritas, sicut supra dictum est, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, caritas minus quam inter duos haberi non potest. Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligit, supra dictum est. Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis vel id quod est ad finem, convenienter de caritate duo præcepta sufficiunt, unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de doct. Christ., cum quatuor sint ex caritate diligenda, de secundo et quarto, idest de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant, quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligit et corpus proprium. Quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

2. Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis patet. Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite præcepta tradita, de gaudio quidem, Philipp. IV, gaudete in Domino semper; de pace autem, ad Heb. Ult., pacem sequimini cum omnibus; de beneficentia autem, ad Gal. Ult., dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.

De singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

3. Ad tertium dicendum quod plus est operari bonum quam vitare malum. Et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur præcepta data contra vitia caritati opposita. Nam contra odium dicitur Lev. XIX, ne oderis fratrem tuum in corde tuo contra acediam dicitur Eccli. VI, ne acedieris in vinculis eius; contra invidiam, Gal. V, non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes; contra discordiam vero, I ad Cor. I, idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; contra scandalum autem, ad Rom. XIV, ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

1. Modus enim virtuosi actus non est in præcepto, ut ex supradictis patet. Sed hoc quod dicitur ex toto corde, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, totum et perfectum est cui nihil deest; ut dicitur in III Physic. Si igitur in præcepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem agit contra præceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale. Quod est inconveniens.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis, quia secundum Philosophum, totum et perfectum idem sunt. Sed ea quæ sunt perfectionis non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quod Deus ex toto corde diligatur.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

RESPONDEO dicendum quod, cum præcepta dentur de actibus virtutum, hoc ergo modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod sub præcepto quod datur de actu alicuius virtutis non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute. Cadit ta-

men sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis. Et talis modus significatur cum dicitur, ex toto corde.

2. Ad secundum dicendum quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo, in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur. Et ista est perfectio patriæ. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et hæc est perfectio viæ. Cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum obiectum; sed solum impedit caritatis usum.

3. Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est media inter duas perfectiones prædictas, ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quæ, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter, Deut. VI, super hoc quod dicitur, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, addatur, et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua.

1. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet igitur quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum vel est ipsa anima vel aliquid animæ. Superfluum igitur fuit utrumque ponere.

2. Præterea, fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, superfluum fuit addere, ex tota fortitudine tua.

3. Præterea, Matth. XXII dicitur, in tota mente tua, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum detur Deut. VI.

SED CONTRA est auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod hoc præceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est, Deut. VI ponuntur tria, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine. Matth. XXII ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde et in tota anima, et omittitur ex tota fortitudine, sed additur in tota mente. Sed Marc. XII ponuntur quatuor, scilicet ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota virtute, quæ est idem fortitudini. Et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. X, nam loco fortitudinis seu virtutis ponitur ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor est ra-

tio assignanda, nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per cor, nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia factuum quæ moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quæ significatur per animam; et vis executiva exterior, quæ significatur per fortitudinem seu virtutem sive vires. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine vel virtute vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen, super Matth., accipit e contrario cor et animam quam dictum sit. Augustinus vero, in I de doct. Christ., refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, ex toto corde, idest intellectu; anima, idest voluntate; mente, idest memoria. Vel, secundum Gregorium Nyssenum, per cor significat animam vegetabilem, per animam sensitivam, per mentem intellectivam, quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via.

1. Quia secundum Hieronymum, in expos. Cathol. Fid., maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet Deut. VI. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum peccat mortaliter, quia secundum Ambrosium, peccatum nihil est aliud quam transgressio legis divinæ et cælestium inobedientia mandatorum. Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. Quod est contra id quod apostolus dicit, I ad Cor. I, confirmabit vos usque in finem sine crimine; et I ad Tim. III, ministrent nullum crimen habentes.

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud psalm., præceptum Domini lucidum, illuminans oculos. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de perfect. Iustit. Quod in plenitudine caritatis patriæ præceptum illud implebitur diliges Dominum Deum tuum, etc. Nam cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.

RESPONDEO dicendum quod præceptum aliquod dupliciter impleri potest, uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur præceptum quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens, impletur autem, sed imperfecte, quando, etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit, ille autem implet, sed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo Deo totaliter uniatur, quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc præceptum. In via vero impletur, sed imperfecte. Et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriæ perfectionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

2. Ad secundum dicendum quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inculpatur nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum implet nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de perfect. Iustit., cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi.

1. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Matth. V. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundum Philosophum, in IX Ethic., amabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amabilitibus quæ sunt ad seipsum, ex quo videtur quod dilectio

sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter igitur mandatur quod homo diligit proximum sicut seipsum.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XXII, secundum præceptum est simile huic, diliges proximum tuum sicut teipsum.

RESPONDEO dicendum quod hoc præceptum convenienter traditur, tangitur enim in eo et diligendi ratio et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur, propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur proximus vel frater, ut habetur I Ioan. IV; vel amicus, ut habetur Lev. XIX, quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur cum dicitur, sicut teipsum. Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum æqualiter sibi diligit; sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligit proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundo, ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi iusta. Tertio, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligit aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub præcepto.

1. Quicumque enim transgreditur præceptum iniuriam facit. Sed si aliquis diligit aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligit, nulli facit iniuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo caritatis qui supra positus est nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur,

diliges proximum tuum sicut teipsum. Ergo ordo caritatis non cadit sub praecepto.

SED CONTRA est quod illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta, secundum illud Ierem. XXXI, dabo legem meam in cordibus eorum. Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis, secundum illud Cant. II, ordinavit in me caritatem. Ergo ordo caritatis sub praecepto legis cadit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus cadit sub praecepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipitur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub praecepto.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit. Et ita, si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet. Et sic fieret iniuria illi quem plus debet diligere.

2. Ad secundum dicendum quod ordo quatuor diligendorum ex caritate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur, I Ioan. III, quod debemus pro fratribus animam ponere, idest vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur, ad Gal. Ult., quod maxime operemur bonum ad domesticos fidei; et I ad Tim. V vituperatur qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum; datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

3. Ad tertium dicendum quod ex ipso quod dicitur, diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi sunt magis diligendi.

QUAESTIO 39

DEINDE considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati. Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona spiritus sancti. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica. Quarto, utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali. Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. Sexto, quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sapientia non debeat inter dona spiritus sancti computari.

1. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est. Sed virtus se habet solum ad bonum, unde et Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod nullus virtutibus male utitur. Ergo multo magis dona spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum, dicitur enim Iac. III quaedam sapientia esse terrena, animalis, diabolica. Ergo sapientia non debet poni inter dona spiritus sancti.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin., sapientia est divinarum rerum cognitio. Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, cognitio autem divinarum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica, ut ex supradictis patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Praeterea, Iob XXVIII dicitur, ecce timor Domini ipsa est sapientia, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Ubi secundum litteram septuaginta, qua utitur Augustinus, habetur, ecce, pietas ipsa est sapientia. Sed tam timor quam pietas ponuntur dona spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona spiritus sancti quasi donum ab aliis distinctum.

SED CONTRA est quod Isaiæ XI dicitur, requiescet super eum spiritus Domini, sapientiae et intellectus, etc.

RESPONDEO dicendum quod secundum Philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, ut sapiens architectus fundamentum posui. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per spiritum sanctum, secundum illud I ad Cor. II, spiritualis iudicat omnia; quia, sicut ibidem dicitur, spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Unde manifestum est quod sapientia est donum spiritus sancti.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo, quod vere est bonum et simpliciter perfectum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro vel perfectus latro,

ut patet per Philosophum, in V Metaphys. Et sicut circa ea quæ sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum; secundum illud Ierem. IV, sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt. Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiam diaboli, de quo dicitur Iob XLI, ipse est rex super universos filios superbiam.

2. Ad secundum dicendum quod sapientia quæ ponitur donum differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, hæc autem est de sursum descendens, ut dicitur Iac. III. Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinæ secundum seipsam, sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiam. Et ideo donum sapientiam præsupponit fidem, quia unusquisque bene iudicat quæ cognoscit, ut dicitur in I Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, in quantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur quod pietas est sapientia. Et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo rectum habet iudicium de divinis, quod Deum timet et colit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de gratia novi test., quod sapientia est caritas Dei. Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Præterea, Eccli. VI dicitur, sapientia doctrinæ secundum nomen eius est. Dicitur autem sapientia quasi sapida scientia, quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod sapientia contrariatur stultitiæ. Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quæ ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. De div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhæret Deo unus spiritus est. Sic igitur sapientia quæ est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiam, secundum quod saporem quandam importat.

2. Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Græco autem non competit; et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiam ibi accipi pro eius fama, qua a cunctis commendatur.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere, et iudicare. Ad quorum primum ordinatur donum intellectus, ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiam; sed secundum rationes humanas, donum scientiam.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum.

1. Donum enim sapientiam est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia secundum quod est intellectualis virtus est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quæ est donum est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur, in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia ut dicitur Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio eius, nec tædium convictus illius. Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

SED CONTRA est quod dicitur ad Coloss. IV, in sapientia ambulate ad eos qui foris sunt. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non solum est speculativa, sed etiam practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis et consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

1. Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quæ est donum est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

2. Ad secundum dicendum quod divina in se quidem sunt necessaria et æterna, sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt.

3. Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali.

1. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt præcipue sancti gloriantur, secundum illud II

ad Cor. I, gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. Sed de sapientia non debet aliquis gloriari, secundum illud Ierem. IX, non gloriatur sapiens in sapientia sua. Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundum illud Rom. I, veritatem Dei in iniustitia detinent. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit, in XV de Trin., de caritate loquens, nullum est isto Dei dono excellentius, solum est quod dividit inter filios regni æterni et filios perditionis æternæ. Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. I, in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.

RESPONDEO dicendum quod sapientia quæ est donum spiritus sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quæ quidem est per caritatem, ut dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur præsupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis; sive etiam in rebus divinis per rationes humanas. De qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. XXX, sapientia hominum non est mecum. Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I ad Cor. I, factus est nobis sapientia a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium et inquisitionem rationis. Quæ potest haberi cum peccato mortali, non autem illa sapientia de qua loquimur.

3. Ad tertium dicendum quod sapientia, etsi differat a caritate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam.

1. Maius enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I ad Cor. II, sapientiam loquimur inter perfectos. Cum ergo non omnes habentes gratiam

sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam sapientiam habeant.

2. Præterea, sapientis est ordinare; ut Philosophus dicit, in principio *Metaphys.* Et *Iac. III* dicitur quod est iudicans sine simulatione. Sed non omnium habentium gratiam est de aliis iudicare aut alios ordinare, sed solum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, sapientia datur contra stultitiam; ut *Gregorius* dicit, in *II Moral.* Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

SED CONTRA est quod quicumque qui est sine peccato mortali diligitur a Deo, quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem diligentes se diligit, ut dicitur *Prov. VIII.* Sed *Sap. VII* dicitur quod neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

RESPONDEO dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur *I Ioan. II*, unctio docet vos de omnibus. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud *I ad Cor. XII*, alii datur per spiritum sermo sapientiæ, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur ibi de sapientia secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur, loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis ordinare alios homines et de eis iudicare pertineat ad solos prælatos, tamen ordinare proprios actus et de eis iudicare pertinet ad unumquemque; ut patet per *Dionysium*, in epistola ad demophilum.

3. Ad tertium dicendum quod amentes baptizati, si-

cut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum spiritus sancti, sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ.

1. Septima enim beatitudo est, beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Utrumque autem horum pertinet immediate ad caritatem. Nam de pace dicitur in *psalm.*, pax multa diligentibus legem tuam. Et ut apostolus dicit, *Rom. V*, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis; qui quidem est spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater, ut dicitur *Rom. VIII.* Ergo septima beatitudo magis debet attribui caritati quam sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse caritas, secundum illud *Sap. VII*, per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit, pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex caritate, ut dictum est. Ergo beatitudo sapientiæ respondens deberet magis determinari secundum dilectionem caritatis quam secundum pacem.

3. Præterea, *Iac. III* dicitur, quæ desursum est sapientia primo quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, iudicans sine simulatione. Beatitudo ergo correspondens sapientiæ non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus cælestis sapientiæ.

SED CONTRA est quod *Augustinus* dicit, in libro de *serm. Dom.* In monte, quod sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.

RESPONDEO dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ et quantum ad meritum et quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur, nam pax est tranquillitas ordinis, ut *Augustinus* dicit, *XIX de Civ. Dei.* Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per *Philosophum*, in principio *Metaphys.* Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur, filii Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filii Dei in quantum participant simili-

tudinem filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. VIII, quos præscivit conformes fieri imaginis filii sui, qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritatis est habere pacem, sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam spiritus sanctus intantum dicitur spiritus adoptionis in quantum per eum datur nobis similitudo filii naturalis, qui est genita sapientia.

2. Ad secundum dicendum quod illud est intelligendum de sapientia increata, quæ prima se nobis unit per donum caritatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis quæ contrariantur sapientiæ, unde et timor dicitur esse initium sapientiæ, in quantum facit recedere a malis. Ultimum autem est, sicut finis, quod omnia ad debitum ordinem redigantur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit quod sapientia quæ desursum est, quæ est donum spiritus sancti, primum est pudica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quæ sequuntur manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur, modesta. Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et hæc duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius, ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit, bonis consentiens. Secundo, quod defectibus proximi et compatitur in affectu et subveniat in effectu, et hoc est quod dicitur, plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut caritative emendare peccata satagat, et hoc est quod dicit, iudicans sine simulatione, ne scilicet, correctionem prætendens, odium intendat explere.

QUÆSTIO 37

DEINDE considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiæ. Secundo, utrum

stultitia sit peccatum. Tertio, ad quod vitium capitale reducat.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiæ.

1. Sapientiæ enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia, quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam, dicitur enim I ad Cor. III, si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ, dicitur enim Ierem. X, stultus factus est omnis homo a scientia sua; sapientia autem quædam scientia est. Et Isaiæ XLVII dicitur, sapientia tua et scientia tua, hæc decepit te, decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., quod stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur iniuria. Sed hoc pertinet ad sapientiam spirituales; ut Gregorius dicit, in X Moral.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod donum sapientiæ datur contra stultitiam.

RESPONDEO dicendum quod nomen stultitiæ a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro etymol., stultus est qui propter stuporem non movetur. Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur. Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscendum rerum atque causarum. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatus; sapiens autem subtilem ac perspicacem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus ibidem dicit, insipiens contrarius est sapienti, eo quod est sine sapore discretionis et sensus. Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quæ attenditur secundum causam altissimam, nam si deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

2. Ad secundum dicendum quod sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est, quæ dicitur sapientia sæculi, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo ali-quod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur apostolus.

3. Ad tertium dicendum quod sapientia sæculi est quæ decipit et facit esse stultum apud Deum, ut patet per apostolum, I ad Cor. III.

4. Ad quartum dicendum quod non moveri iniuriis quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sa-piunt terrena, sed sola cælestia. Unde hoc pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit iniuria. Et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod stultitia non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Au-gustinus dicit. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præ-cepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. I, prosperitas stul-torum perdet eos. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod stultitia, sicut dictum est, importat quandam stuporem sensus in iudicando, et præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ulti-mus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispo-sitione naturali, sicut patet in amentibus. Et talis stulti-tia non est peccatum. Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. II, animalis homo non percipit ea quæ sunt spir-itus Dei, sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est pec-catum.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stul-tum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et

immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit pecca-tum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

3. Ad tertium dicendum quod stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est cum de scientia et intellectu ageretur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriæ.

1. Gregorius enim, XXXI Moral., enumerat luxuriæ filias; inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. III, sapientia huius mundi stultitia est apud Deum. Sed sicut Grego-rius dicit, X Moral., sapientia mundi est cor machinationi-bus tegere, quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipue vertuntur in fu-rorem et insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. VII, statim eam se-quitur, scilicet meretricem, ignorans quod ad vincula stultus trahatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, stul-titia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa ma-ximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quæ est peccatum maxime nascitur ex luxuria.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et despe-rationem futuri sæculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentiali-ter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi sint causa huius stultitiæ.

3. Ad tertium dicendum quod ira, ut supra dic-tum est, sua acuitate maxime immutat corporis naturam. Unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedi-mento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedi-

mento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est.

QUÆSTIO 38

CONSEQUENTER, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et primo, de prudentia secundum se; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quærentur sexdecim. Primo, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione. Secundo, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa. Tertio, utrum sit cognoscitiva singularium. Quarto, utrum sit virtus. Quinto, utrum sit virtus specialis. Sexto, utrum præstituat finem virtutibus moralibus. Septimo, utrum constituat medium in eis. Octavo, utrum præcipere sit proprius actus eius. Nono, utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. Decimo, utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. Undecimo, utrum prudentia quæ est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune duodecimo, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. Tertiodecimo, utrum inveniatur in malis. Quartodecimo, utrum inveniatur in omnibus bonis. Quintodecimo, utrum insit nobis a natura. Sextodecimo, utrum perdat per oblivionem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non sit in VI cognoscitiva, sed in appetitiva.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., prudentia est amor ea quibus adiuvetur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens. Sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in VI appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non est in VI cognoscitiva, sed in appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VI Ethic., quod in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem, minus, quemadmodum et circa virtutes. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus. Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quæ præsto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus quod prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impeditur potest. Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

2. Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quæ sunt procul in quantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio præsupponit consilium, est enim appetitus præconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

3. Ad tertium dicendum quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiæ, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam.

1. Dicitur enim Prov. X, sapientia est viro prudentia. Sed sapientia principaliter consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in I de officiis, prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem. Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur a Philosopho ars et prudentia; ut patet in VI Ethic. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ. Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius et etiam tullius nomen prudentiæ largius sumunt pro quolibet cognitione humana tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia.

3. Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed

ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem; ut dicitur in III Ethic. Quia igitur ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium.

1. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est. Sed ratio est universalium, ut dicitur in I Physic. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu, multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio primo quidem et principaliter est universalium, potest tamen universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares); quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in I de Anima.

2. Ad secundum dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt incertæ providentiæ nostræ, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quæ ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sen-

su interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prudentia non sit virtus.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. Sed scientia contra virtutem dividitur; ut patet in prædicamentis. Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus; ut Philosophus dicit, in VI Ethic. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia, dicitur enim II Paral. II de Hiram quod sciebat cælare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est. Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra dicitur in Prov. XXIII, prudentiæ tuæ pone modum. Ergo prudentia non est virtus.

SED CONTRA est quod Gregorius, in II Moral., prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est quæ bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Bonum autem potest dici dupliciter, uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni. Bonum autem, in quantum huiusmodi, est obiectum appetitivæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi large accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis per similitudinem quamdam, in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod illud dictum sapientis non est sic intelligendum quasi ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus.

1. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis, quia in II Ethic. Definitur virtus habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit; recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VI Ethic., quod virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic.; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod dividitur et connumeratur aliis virtutibus, dicitur enim Sap. VIII. Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem.

RESPONDEO dicendum quod cum actus et habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex suprascriptis patet, necesse est quod habitus cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum specialis sit habitus, et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex suprascriptis patet, nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum

rationes diversas. Maior autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem potentiæ quam ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est. Diversitas ergo rationis obiecti quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum. Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiæ distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis in quantum participat virtutem intellectualem.

2. Ad secundum dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliquo modo operetur in omnibus speciebus eiusdem generis; sicut sol aliquo modo influat in omnia corpora.

3. Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiæ secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia Moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

1. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in VI appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irracionales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat.

Sic igitur se habent aliæ partes hominis ad rationem sicut se habent creaturæ irracionales ad hominem. Sed homo est finis creaturarum irrationalium ut dicitur in I Politic. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis vel artis seu potentiæ ad quam pertinet finis ut præcipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quæ ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituire finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum quod finis virtutum Moralium est bonum humanum bonum autem humanæ animæ est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Unde necesse est quod fines Moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum Moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quædam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituire finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis quæ dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta.

2. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquatur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

1. Consequi enim medium est finis Moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa, quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali per se, quasi positum in eius definitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ, quia ut tullius dicit, in II rhet., virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

SED CONTRA est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod est in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit.

RESPONDEO dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem medium invenitur.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ convenient ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

3. Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ.

1. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus, XIV de Trin., ponit actum prudentiæ præcavere insidias. Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentis videtur esse bene consiliari. Sed alius actus videtur esse consiliari et præcipere, ut ex supradictis patet. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, præcipere, vel imperare, videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentia præceptiva est.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est recta ratio agibilibium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilibium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda. Et tamen præcavere insidias non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

2. Ad secundum dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

3. Ad tertium dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed præcipere importat motionem

cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

1. Sollicitudo enim inquietudinem quandam importat, dicit enim Isidorus, in libro etymol., quod sollicitus dicitur qui est inquietus. Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in VI appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis, unde dicitur I Reg. IX quod Samuel dixit ad Saul, de asinis quas nudius tertius perdidisti ne sollicitus sis, quia inventæ sunt. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ, magis quam ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum. Pigræ autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia bonum non est bono contrarium, ut dicitur in prædic.; videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur I Pet. IV, estote prudentes, et vigilate in orationibus. Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicit Isidorus, in libro etymol., sollicitus dicitur quasi solers citus, in quantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et iudicatis. Unde Philosophus dicit, in VI Ethic., quod oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde. Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., quod prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia ne, subrepente paulatim mala suasionem, fallamur.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens, tamen secundum directionem et præceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I Ethic., certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materiæ prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur.

3. Ad tertium dicendum quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiae facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliativos, ut supra dictum est cum de passione timoris ageretur.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius.

1. Dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod virtus relata ad bonum commune est iustitia. Sed prudentia differt a iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærent bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparisonem ad bonum proprium. Ergo etiam et prudentia.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. XXIV, quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat caritati, quæ non quærit quæ sua sunt, ut dicitur I ad Cor. XIII. Unde et apostolus de seipso dicit, I ad Cor. X, non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui quærit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quærit

bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ vel civitatis aut regni. Unde et maximus valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens.

3. Ad tertium dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune, unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in V Ethic. Magis tamen prudentia et iustitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia quæ est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.

1. Dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in III polit., quod eadem est virtus boni viri et boni principis. Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

SED CONTRA est quod diversæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; et æconomica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ; et monastica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ secundum hanc diversitatem materiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex suprascriptis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt

bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem æconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus vel familiæ; et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam recta ratio agibilia, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad aliud diversificant speciem habitus, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus.

1. Dicit enim Philosophus, in III polit., quod prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.

2. Præterea, in I polit. dicitur quod servus omnino non habet quid consiliativum. Sed prudentia facit bene consiliativos; ut dicitur in VI Ethic. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est. Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentiæ politicæ sunt duæ species, una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad

subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum per se loquendo, quia scilicet virtus prudentiæ non est virtus subditi in quantum huiusmodi.

2. Ad secundum dicendum quod servus non habet consiliativum in quantum est servus, sic enim est instrumentum Domini. Est tamen consiliativus in quantum est animal rationale.

3. Ad tertium dicendum quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICULUS 11

AD DECIMUMTERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus.

1. Dicit enim Dominus, Luc. XVI, filii huius sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. Sed filii huius sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari; ut dicitur in VI Ethic. Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., impossibile prudentem esse non entem bonum. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

RESPONDEO dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene dispo-

nit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanæ vitæ, sed aliquius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte consiliatur, iudicat et præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter. Quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quæ est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes in generatione sua.

2. Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum Moralium, quæ faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est. Tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

3. Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum, ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum, sed sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., est in talibus deinotica idest naturalis industria, quæ se habet ad bonum et ad

malum; vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

ARTICULUS 12

AD DECIMUMQUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam.

1. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant bene providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno.

3. Præterea, Philosophus dicit, in III Topic., quod iuvenes non constat esse prudentes. Sed multi iuvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

SED CONTRA est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

RESPONDEO dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos unctio docet de omnibus, ut dicitur I Ioan. II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quæ sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum, unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II Ethic. Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis non-

dum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis, sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceteræ virtutes. Unde et apostolus dicit, ad Heb. V, quod perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.

ARTICULUS 13

AD DECIMUMQUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia insit nobis a natura.

1. Dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod ea quæ pertinent ad prudentiam naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome et huiusmodi, non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

2. Præterea, ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundum illud Iob XII, in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia. Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias; ut patet per Philosophum, in VIII de historiis animal.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum, ideo experimento indiget et tempore. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex præmissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalis sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet, nisi quod principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini; ut enim Philosophus dicit, in X Ethic., vita quæ est secundum speculationem est melior quam quæ est secundum hominem. Sed alia principia universalis posteriora, sive sint rationis speculativæ sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa

ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam secundum quod ordinantur ad fines, unde supra præmiserat quod principia sunt eius quod est cuius gratia, idest finis. Et propter hoc non facit mentionem de eubulia, quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

2. Ad secundum dicendum quod prudentia magis est in senibus non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilibus, sed etiam propter experientiam longi temporis.

3. Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem, unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quæ, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS 14

AD DECIMUMSEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem.

1. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit, in II Ethic., virtus ex eisdem generatur et corrumpitur contrario modo factis. Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio Metaphys. Ergo, cum oblivio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod oblivio est artis, et non prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia ut dictum est, principalis eius actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod delectabile et triste pervertit existimationem prudentiæ. Unde Dan. XIII dicitur, species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum; et Exod. XXIII dicitur, ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes. Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte præcipiendi.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquid impedimentum ei affert, ut dictum est.

QUÆSTIO 40

DEINDE considerandum est de partibus prudentiæ. Et circa hoc quærentur quatuor, primo, quæ sint partes prudentiæ; secundo, de partibus quasi integralibus eius; tertio, de partibus subiectivis eius; quarto, de partibus potentialibus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes prudentiæ.

1. Tullius enim, in II rhet., ponit tres partes prudentiæ, scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem, secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiæ sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles autem, in VI Ethic., dicit ad prudentiam

pertinere eubuliam, synesim et gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia et solertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius Philosophus Græcus dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliari et iudicare et præcipere sunt actus rationis practicæ, ita etiam et uti, sicut supra habitum est. Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra habitum est. Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

RESPONDEO dicendum quod triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit tullius; et eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiæ etiam intellectus dicitur, unde Philosophus dicit, in VI Ethic., horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspexio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quæ si sit præteritorum, est memoria, si autem præsentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia. Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona coniecturatio. Huius

autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quæ est velox coniecturatio medii, ut dicitur in I poster. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspexionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. Partes autem subiectivæ virtutis dicuntur species eius diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, ut dictum est, et iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiæ, cuius regitiva est prudentia œconomica; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est; tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad physicam; ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliquid persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, quæ est circa consilium; et synesis, quæ est circa iudicium eorum quæ communiter accidunt; et gnome, quæ est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

1. Ad primum ergo dicendum quod diversæ assignationes differunt secundum quod diversa genera partium ponuntur; vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis. Sicut tullius sub providentia includit cautionem et

circumspectionem; sub intelligentia autem rationem, docilitatem et solertiam.

2. Ad secundum dicendum quod œconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiæ; sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

3. Ad tertium dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundum suam communitatem; sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

4. Ad quartum dicendum quod recte præcipere et recte uti semper se comitantur, quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

5. Ad quintum dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUÆSTIO 41

DEINDE considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus. Et circa hoc quærentur octo. Primo, de memoria. Secundo, de intellectu vel intelligentia. Tertio, de docilitate. Quarto, de solertia. Quinto, de ratione. Sexto, de providentia. Septimo, de circumspectione. Octavo, de cautione.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ.

1. Memoria enim, ut probat Philosophus, est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa; ut patet in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum. Prudentia autem futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est quod tullius, in II rhet., ponit memoriam inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic.

Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. Philosophus dicit quod virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurimum memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quæ pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quæ est memoria.

2. Ad secundum dicendum quod sicut prudentia appetitum quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia ita etiam, ut tullius dicit, in sua rhetorica, memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ. Et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit, in libro de mem., a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quæ vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabatur. Unde et tullius dicit, in sua rhetorica, quod sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit, in libro de mem., quod meditationes memoriam salvant, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quæ multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

3. Ad tertium dicendum quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consilian- dum de futuris.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ.

1. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis conditio prudentiæ, ut patet in VI Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona spiritus sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supradicta patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabile, ut dicitur in VI Ethic. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium; ut patet in I de Anima. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est quod tullius ponit intelligentiam partem prudentiæ, et Macrobius intellectum, quod in idem redit.

RESPONDEO dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam æstimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibile, ideo necesse est quod totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, id est alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiæ est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus qui ponitur donum spiritus sancti est quædam acuta perspectio

divinorum, ut ex supradictis patet. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa recta æstimatio de fine particulari et intellectus dicitur, in quantum est alicuius principii; et sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ.

1. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent sunt in nobis, quia secundum ea quæ in nobis sunt laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra quod dociles simus, sed hoc ex naturali dispositione quibusdam contingit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, ponit docilitatem inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diurnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit, in VI Ethic., oportet attendere experientiam et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus, propter experientiam enim videntur principia. Unde et Prov. III dicitur, ne innitaris prudentiæ tuæ; et Eccli. VI dicitur, in multitudine presbyterorum, id est seniorum, prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde coniungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

3. Ad tertium dicendum quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ.

1. Solertia enim se habet ad facile inveniendia media in demonstrationibus; ut patet in I poster. Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, idest bona coniecturatio, quæ est sine ratione et velox; oportet autem consiliari tarde; ut dicitur in VI Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est, est quædam bona coniecturatio. Sed coniecturis uti est proprie rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., sollicitus dicitur quasi solers et citus. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, ut supra dictum est. Ergo et solertia.

RESPONDEO dicendum quod prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter, uno quidem modo, per se inveniend; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque, solertia autem est facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii, ut dicitur in I poster. Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro

omni eustochia, unde dicit quod solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit.

1. Ad primum ergo dicendum quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, puta cum aliquis videns aliquos amicos factos coniecturat eos esse inimicos eiusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus veram rationem inducit in VI Ethic. Ad ostendendum quod eustochia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet, potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est, quando scilicet ex improvviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiæ.

3. Ad tertium dicendum quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen coniecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad coniecturas quibus utuntur rhetores, sed secundum quod in quibuscumque dicitur homo coniecturari veritatem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiæ.

1. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune non debet alicuius eorum poni pars, vel, si ponatur, debet poni pars eius cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum est. Si ergo intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

SED CONTRA est quod Macrobius, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur exigitivæ vel quasi integrales partes prudentiæ,

inde est quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono usu.

2. Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus, illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue ab intelligibilium conditione, et tanto magis quanto minus sunt certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa, unde in pluribus eorum non est consilium, propter certitudinem, ut dicitur in III Ethic. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

3. Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus, nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ.

1. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia ut Isidorus dicit, in libro etymol., prudens dicitur quasi porro videns, et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boëtius dicit, in fine de Consol. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarii autem iudicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ.

SED CONTRA est auctoritas tullii et Macrobbii, qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex dictis patet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia proprie est circa ea quæ sunt ad finem; et hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem de-

bite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quæ subiiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen prudentiæ non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ, importat enim providentia respectum quandam alicuius distantis, ad quod ea quæ in præsentia occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod quodcumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et prædominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia, sicut a principali sua parte.

2. Ad secundum dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria, quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper, etsi sint procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione deficiamus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

3. Ad tertium dicendum quod in recta ordinatione ad finem, quæ includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii et iudicii et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumscriptio non possit esse pars prudentiæ.

1. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt multo magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providen-

tiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit, præter providentiam, ponere circumspersionem partem prudentiæ.

SED CONTRA est auctoritas Macrobiani, ut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est, præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus, et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem, sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspicio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quæ circumstant.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita, sed pauca quædam sunt quæ immutant iudicium rationis in agendis.

2. Ad secundum dicendum quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eas, ad virtutes autem morales in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

3. Ad tertium dicendum quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspersionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem. Et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiæ.

1. In his enim in quibus non potest malum esse non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male utitur, ut dicitur in libro de Lib. Arb. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, eiusdem est providere bona et cavere mala, sicut eiusdem artis est facere sanitatem et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni alia pars prudentiæ a providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, videte quomodo caute ambuletis.

RESPONDEO dicendum quod ea circa quæ est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

1. Ad primum ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

2. Ad secundum dicendum quod opposita mala cavere eiusdem rationis est et prosequi bona. Sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

3. Ad tertium dicendum quod malorum quæ homini vitanda occurrunt quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent. Et talia comprehendere ratione possunt. Et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quædam vero sunt quæ ut in paucioribus et casualiter accidunt. Et hæc, cum sint infinita, ratione comprehendere non possunt, nec sufficienter homo potest ea præcavere, quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus disponere possit ut minus lædatur.

QUÆSTIO 42

DEINDE considerandum est de partibus subiectivis prudentiæ. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum iam dictum est, restat dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur. Circa quas quærentur quatuor. Primo, utrum legispositiva debeat poni species prudentiæ. Secundo, utrum politica. Tertio, utrum æconomica. Quarto, utrum militaris.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiæ.

1. Regnativa enim ordinatur ad iustitiam conservandam, dicitur enim in V Ethic. Quod princeps est custos

iusti. Ergo regnativa magis pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

2. Præterea, secundum Philosophum, in III polit., regnum est una sex politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt aristocratia, politia (quæ alio nomine dicitur timocratia), tyrannis, oligarchia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Præterea, leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isidorum, in libro etymol. Sed Philosophus, in VI Ethic., ponit legispositivam partem prudentiæ. Inconvenienter igitur loco eius ponitur regnativa.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III polit., quod prudentia est propria virtus principis. Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

RESPONDEO dicendum quod sicut ex supradictis patet, Rad prudentiam pertinet regere et præcipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ sunt virtutum Moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem, unde et ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio iustitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quæ pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet prudentia et iustitia, secundum illud Ierem. XXIII, regnabit rex, et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam iustitiæ, quæ est executiva.

2. Ad secundum dicendum quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno. Ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod politica inconvenienter ponatur pars prudentiæ.

1. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundum diversa obiecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta a regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., eius autem quæ circa civitatem hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.

RESPONDEO dicendum quod servus per imperium movetur a Domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per præceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiæ. Et ideo prudentia subditorum, quæ deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur, sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii.

2. Ad secundum dicendum quod diversa ratio obiecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supradictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit, uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

3. Ad tertium dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum, per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod œconomica non debeat poni species prudentiæ.

1. Quia ut Philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia ordinatur ad bene vivere totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I Ethic. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea, sicut supra habitum est, prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest esse etiam malorum, multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subiectum, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ sicut et politica, deberet etiam paternam prudentiam poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VI Ethic., quod illarum, scilicet prudentiarum quæ se habent ad regimen multitudinis, hæc quidem œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica.

RESPONDEO dicendum quod ratio obiecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes, secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum, nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quæ est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod œconomica distinguatur ab utraque.

1. Ad primum ergo dicendum quod divitiæ comparantur ad œconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in I polit. Finis autem ultimus œconomicæ est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. Philosophus autem I Ethic. Ponit exemplificando divitias finem œconomicæ secundum studium plurimorum.

2. Ad secundum dicendum quod ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda possunt aliqui peccatores provide se habere, sed non ad ipsum totum bene vivere domesticæ conversationis, ad quod præcipue requiritur vita virtuosa.

3. Ad tertium dicendum quod pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII Ethic., non tamen habet perfectam potestatem regiminis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paternam species prudentiæ, sicut regnativa.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiæ.

1. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI Ethic. Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis; sicut patet per Philosophum, in III Ethic. Ergo militaris non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum huiusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in civitate non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XXIV, cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia. Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiæ quæ militaris dicitur.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quæ sunt secundum naturam, quæ a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommodata; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quæ pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis, sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates, sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

3. Ad tertium dicendum quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus.

QUÆSTIO 43

DEINDE considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum eubulia sit virtus. Secundo, utrum sit specialis virtus a prudentia distincta. Tertio, utrum synesis sit specialis virtus. Quarto, utrum gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod eubulia non sit virtus.

1. Quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arb., virtutibus nullus male utitur. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII phys. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

SED CONTRA est quod eubulia est rectitudo consilii, ut Philosophus dicit, in VI Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanæ est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic. Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

1. Ad primum ergo dicendum quod non est bonum consilium sive aliquis malum finem sibi in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et

ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliam, ut Philosophus dicit, in VI Ethic.

2. Ad secundum dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis perfectionem importet. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium; sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia.

3. Ad tertium dicendum quod in nullo peccatore, in quantum huiusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliæ huiusmodi debite circumstantiæ, quæ peccator peccando non observat. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis, licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus vel in rebus bellicis vel in aliquo huiusmodi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia.

1. Quia ut Philosophus dicit, in VI Ethic., videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Præterea, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue specificantur ex fine, ut supra habitum est. Sed ad eundem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur VI Ethic., id est non ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

SED CONTRA, prudentia est præceptiva, ut dicitur in VI Ethic. Hoc autem non convenit eubuliam. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus, sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem caritatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alia enim efficitur homo bene consiliativus, et bene iudicativus, et bene præceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus. Et sicut consilium ordinatur ad præcipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceteræ virtutes sine caritate.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet bene consilium imperative, ad eubuliam autem elicitive.

2. Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum, nam præcedit consilium, sequitur iudicium, et ultimum est præceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum, alii autem duo actus remote se habent. Qui tamen habent quosdam proximos fines, consilium quidem inventionem eorum quæ sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod synesis non sit virtus.

1. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in II Ethic. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus, in VI Ethic. Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem libro dicitur, est solum iudicativa. Sed iudicium solum, sine præcepto, potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particu-

lari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum. Et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

SED CONTRA, iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quæ est bene iudicativa, est virtus.

RESPONDEO dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Græco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem quæ est bene iudicativa. Et hæc dicitur synesis.

1. Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortæ et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivæ virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum Moralium, sed circa fines, synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

2. Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem iudicium rectum esse in universali, sed in parti-

culari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo post virtutem quæ est bene iudicativa necessaria est finalis virtus principalis quæ sit bene præceptiva, scilicet prudentia.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod *gnome* non sit specialis virtus a *synesi* distincta.

1. Quia secundum *synesim* dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus nisi in omnibus bene iudicet. Ergo *synesis* se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa quæ *gnome* vocatur.

2. Præterea, iudicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet *eubulia*; et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo una tantum est virtus bene iudicativa, scilicet *synesis*.

3. Præterea, ea quæ raro accidunt, in quibus oportet a communibus legibus discedere, videntur præcipue casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II *phys.* Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

SED CONTRA est quod Philosophus determinat, in VI *Ethic.*, *gnomen* esse specialem virtutem.

RESPONDEO dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cælestis corporis, vel ulterius providentiæ divinæ. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstris, de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulæ communes, secundum quas iudicat *synesis*. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicati-

va, quæ vocatur *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem iudicii.

1. Ad primum ergo dicendum quod *synesis* est vere iudicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt. Sed præter communes regulas sunt quædam alia diiudicanda, ut iam dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus, demonstrativa autem, quæ est iudicativa, procedit ex propriis. Et ideo *eubulia*, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem *synesis*, quæ est iudicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una.

3. Ad tertium dicendum quod omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam, sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem iudicii.

QUÆSTIO 44

DEINDE considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona spiritus sancti. Secundo, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. Tertio, utrum donum consilii maneat in patria. Quarto, utrum quinta beatitudo, quæ est, beati misericordes, respondeat dono consilii.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona spiritus sancti.

1. Dona enim spiritus sancti in adiutorium virtutum dantur; ut patet per Gregorium, in II *Moral.* Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ, vel etiam *eubuliæ*, ut ex dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona spiritus sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona spiritus sancti et gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem spiritus sancti dantur omnibus habentibus spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus a spiritu sancto dantur, secundum illud I *machab.* II, ecce simon, frater vester, ipse vir consilii est. Ergo consilium magis debet poni

inter gratias gratis datas quam inter septem dona spiritus sancti.

3. Præterea, Rom. VIII dicitur, qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum igitur dona spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui acceperunt spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona spiritus sancti poni non debeat.

SED CONTRA est quod Isaiæ XI dicitur, requiescet super eum spiritus consilii et fortitudinis.

RESPONDEO dicendum quod dona spiritus sancti, ut supra dictum est, sunt quædam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt. Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quæ quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo spiritus sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona spiritus sancti.

1. Ad primum ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quæ ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quæ occurrere possunt, fit quod cogitationes mortaliū sunt timidæ, et incertæ providentiæ nostræ, ut dicitur Sap. IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

2. Ad secundum dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam quod aliquis sit ita boni consilii quod aliis consilium præbeat. Sed quod aliquis a Deo consilium habeat quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

3. Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a spiritu sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quæ est facultas voluntatis et rationis. Et sic in quantum ratio a spiritu sancto instruitur de agentis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ.

1. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, VII cap. De div. Nom., sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus eius est præcipere, medius autem iudicare; videtur quod donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis iudicium vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum, quia quanto aliquid est superius tanto est magis unitum, ut probatur in libro de causis. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

SED CONTRA est quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

RESPONDEO dicendum quod principium motivum inferius præcipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a spiritu sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adiuvens et perficiens.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est; inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ præceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

2. Ad secundum dicendum quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit in speculativa, sed secundum quandam extensionem eam adiuvat. Do-

num autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

3. Ad tertium dicendum quod movens motum ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum consilii non maneat in patria.

1. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potiuntur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat, in his enim quæ manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum, in III Ethic. In patria autem tollitur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. XI, quis consiliarius eius fuit? ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

SED CONTRA est quod dicit Gregorius, XVII Moral., cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, eiusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, dona spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis movetur a Deo. Circa motionem autem humanæ mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem, quod alia est dispositio eius quod movetur dum movetur; et alia dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu cessat actio moventis super mobile, quod iam pervenit ad terminum, sicut domus, postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adaptionem formæ, sicut sol illuminat ærem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem non solum quando primo acquirimus, sed etiam quandiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel Angeli vel homines, non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam pro-

videntiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum aliter movetur a Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens. In mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt est simplex nescientia, a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium, VI cap. Eccl. Hier., non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum. Et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit, V super Gen. Ad Litt., quod Angeli de inferioribus Deum consulunt. Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt; et inquantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant; vel quibus alios pertrahunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum et orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

2. Ad secundum dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria. Sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eodem actu in patria et in via.

3. Ad tertium dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii.

1. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis, consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. II, iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam, paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, important enim delectationem quandam spiritua-

lem quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Gal. V. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis et dare.

RESPONDEO dicendum quod consilium proprie est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maxime sunt utilia ad finem maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicenti, sed sicut dirigenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod consilium, secundum quod est donum spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis sive non. Et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

3. Ad tertium dicendum quod fructus importat quoddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit. Inter quæ ponitur bonitas et benignitas, quæ respondent misericordiæ.

QUAESTIO 45

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit autem Augustinus, in IV contra iulian., quod omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ astutia. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur; secundo, de vitiis quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo, primo quidem, de imprudentia; secundo, de negligentia, quæ sollicitudini opponitur. Circa primum quærentur sex. Primo, de imprudentia, utrum sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de præcipitatione,

sive temeritate. Quarto, de inconsideratione. Quinto, de inconstantia. Sexto, de origine horum vitiorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imprudentia non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde et iuvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum, quod opponitur originali iustitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

SED CONTRA, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov. XXI, thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo iusti, et homo imprudens dissipabit illud.

RESPONDEO dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest, uno modo, privative; alio modo, contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur in quantum aliquis caret prudentia quam natus est et debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiae, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ. Puta, si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit, et sic de aliis quæ in actu prudentis observanda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale, puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si vero præter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod deformitatem imprudentiæ nullus vult, sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philosophus dicit, VI Ethic., quod ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiæ et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod per pœnitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia huius prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum.

1. Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corrumpuntur, unde et Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod malum contingit ex singularibus defectibus. Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cetera quæ supra posita sunt. Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est peccatum speciale.

SED CONTRA, imprudentia est contrarium prudentiæ, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est unum vitium speciale.

RESPONDEO dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter, uno modo, absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum quæ sunt species eius. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo, per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus, cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo, per participationem. Et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis, nullum enim peccatum accidere potest nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis,

quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo, per oppositum ad diversas partes subiectivas prudentiæ. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est; ita etiam imprudentia. Alio modo, secundum partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adiunctæ, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est præcipitatio, sive temeritas, imprudentiæ species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est inconstantia et negligentia. Tertio modo possunt sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes. Sicut incautela et incircumspectio includitur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate vel memoria vel ratione, pertinet ad præcipitationem. Improvidentia vero et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinent ad negligentiam et inconstantiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

2. Ad secundum dicendum quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentiam præcedentis vel effectus sequentis. Et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale. Et ideo magis potest poni speciale peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species, sicut eiusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species, puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad diversos actus rationis, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum.

1. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod donum consilii datur contra præcipitationem. Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. IV, via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant. Tenebræ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive præcipitari, ad imprudentiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quandam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ, licet diversimode, ut supra dictum est. Et ideo præcipitatio utrique contrariatur.

2. Ad secundum dicendum quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo, ex impetu voluntatis

vel passionis. Alio modo, ex contemptu regulæ dirigentis, et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur, quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

3. Ad tertium dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda, et ideo Philosophus dicit, in VI Ethic., oportet consiliari tarde. Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quandam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum.

1. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud psalm., lex Domini immaculata. Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. X, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini. Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio; et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt consiliari, iudicare de consiliatis, et præcipere. Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. IV, oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos, quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

RESPONDEO dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum, unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito præoccupantur, in solo divino confidant consilio, quia cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum, sicut dicitur II Paral. XX. Alioquin, si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

2. Ad secundum dicendum quod tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur ordinatur ad recte iudicandum, et ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

3. Ad tertium dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis; quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum.

1. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ.

2. Præterea, Iac. III dicitur, ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum. Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat. Quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem sive delicatum, ut dicitur VII Ethic. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

SED CONTRA est quod ad prudentiam pertinet præferre maius bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

RESPONDEO dicendum quod inconstantia importat recessum quandam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a VI appetitiva, non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat, et quia, cum possit resistere impulsui pas-

sionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aequaliter ad prudentiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia, secundum sui consummationem, ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstantia circa actum præcepti, ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et iudicata.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus, et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales. Præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur maiorem impulsus ad contrarium.

2. Ad secundum dicendum quod invidia et ira, quæ est contentio principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in VI appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivæ virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

1. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea, Iac. I dicitur, vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundum Gregorium, XXXI Moral. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., delectatio maxime corrumpit existimatio-

nem prudentiæ, et præcipue delectatio quæ est in vene-
reis, quæ totam animam absorbet et trahit ad sensibilem
delectationem; perfectio autem prudentiæ, et cuiuslibet
intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibi-
libus. Unde cum prædicta vitia pertineant ad defectum
prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est, sequi-
tur quod ex luxuria maxime oriantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod invidia et ira
causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud,
sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguen-
do iudicium rationis. Unde Philosophus dicit, in VII
Ethic., quod incontinens iræ audit quidem rationem, sed
non perfecte, incontinens autem concupiscentiæ totali-
ter eam non audit.

2. Ad secundum dicendum quod etiam duplicitas
animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et in-
constantia, prout duplicitas animi importat vertibilita-
tem animi ad diversa. Unde et terentius dicit, in eunucho,
quod in amore est bellum, et rursus pax et indutiæ.

3. Ad tertium dicendum quod vitia carnalia intan-
tum magis extingunt iudicium rationis in quantum lon-
gius abducunt a ratione.

QUÆSTIO 46

DEINDE considerandum est de negligentia. Et circa
hoc quærentur tria. Primo, utrum negligentia sit
peccatum speciale. Secundo, cui virtuti opponatur.
Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod negligentia
non sit peccatum speciale.

1. Negligentia enim diligentiae opponitur. Sed di-
ligentia requiritur in qualibet virtute, sicut et eligentia.
Ergo negligentia non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato
non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in
quolibet peccato, quia omnis qui peccat negligit ea per
quæ a peccato retraheretur; et qui in peccato perseve-
rat negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est
speciale peccatum.

3. Præterea, omne peccatum speciale habet mate-
riam determinatam. Sed negligentia non videtur habe-
re determinatam materiam, neque enim est circa mala
aut indifferentia, quia ea prætermittit nulli ad negligen-
tiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia

si negligenter aguntur, iam non sunt bona. Ergo videtur
quod negligentia non sit vitium speciale.

SED CONTRA est quod peccata quæ committuntur ex
negligentia distinguuntur contra peccata quæ commit-
tuntur ex contemptu.

RESPONDEO dicendum quod negligentia importat defec-
tum debiti sollicitudinis. Omnis autem defectus de-
biti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est
quod negligentia habet rationem peccati, et eo modo quo
sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod
negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua pec-
cata specialia quia sunt circa aliquam materiam specia-
lem, sicut luxuria est circa venerea, quædam autem sunt
vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis
ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia quæ
sunt circa actum rationis, nam quilibet actus rationis se
extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum
sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra
habitum est, consequens est quod negligentia, quæ im-
portat defectum sollicitudinis, sit speciale peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod diligentia vide-
tur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus ma-
iorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut
et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquan-
tum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

2. Ad secundum dicendum quod in quolibet pecca-
to necesse est esse defectum circa aliquem actum ratio-
nis, puta defectum consilii et aliorum huiusmodi. Un-
de sicut præcipitatio est speciale peccatum propter spe-
ciale actum rationis qui prætermittitur, scilicet consi-
lium, quamvis possit inveniri in quolibet genere pecca-
torum; ita negligentia est speciale peccatum propter de-
fectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quam-
vis inveniatur aequaliter in omnibus peccatis.

3. Ad tertium dicendum quod materia negligentiae
proprie sunt bona quæ quis agere debet, non quod ipsa
sunt bona cum negligenter aguntur; sed quia per negli-
gentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermi-
tatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitu-
dinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod negligen-
tia non opponatur prudentiæ.

1. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia
vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Grego-
rium, XXXI Moral. Acedia autem non opponitur prudenti-
æ, sed magis caritati, ut supra dictum est. Ergo negli-
gentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere om-
ne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non

opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, dicitur Eccl. VII, qui timet Deum nihil negligit. Sed unumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

SED CONTRA est quod dicitur Eccl. XX, lascivus et imprudens non observant tempus. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet. Quia sicut Isidorus dicit, in libro etymol., negligens dicitur quasi nec eligens. Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

2. Ad secundum dicendum quod omissio pertinet ad exteriorem actum, est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiæ. Et est effectus negligentiae, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectæ.

3. Ad tertium dicendum quod negligentia est circa actum præcipiendi ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

4. Ad quartum dicendum quod timor Dei operatur ad vitiationem cuiuslibet peccati, quia ut dicitur Prov. XV, per timorem Domini declinat omnis a malo. Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale.

1. Quia super illud Iob IX, verebar opera mea etc., dicit Glossa Gregorii quod illam, scilicet negligentiam, minor amor Dei exaggerat. Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Eccl. VII, de negligentia purga te cum paucis, dicit Glossa, quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias. Sed hoc non esset si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in levitico. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod habetur Prov. XIX, qui negligit vitam suam mortificabitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo, ex parte eius quod prætermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo, ex parte causæ. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei ut totaliter a Dei caritate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin, si negligentia consistat in prætermissione alicuius actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, per defectum fervoris caritatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale. Alio modo, per defectum ipsius caritatis, sicut dicitur minor amor Dei quando aliquis diligit Deum solum amore naturali. Et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibi dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

3. Ad tertium dicendum quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interiori-

bus actibus sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non iniungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUÆSTIO 47

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ quæ habent similitudinem cum ipsa. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum astutia sit peccatum speciale. Quarto, de dolo. Quinto, de fraude. Sexto, de sollicitudine temporalium rerum. Septimo, de sollicitudine futurorum. Octavo, de origine horum vitiorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum.

1. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum. Ergo etiam neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur non est peccatum. Sed caro licite amatur, nemo enim unquam carnem suam odio habuit, ut habetur ad Ephes. V. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, et etiam a diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

SED CONTRA, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. XIV, simul odio sunt Deo impius et impietas eius. Sed sicut dicitur ad Rom. VIII, prudentia carnis inimica est Deo. Ergo prudentia carnis est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quod hoc est peccatum, per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est. Et ideo prudentia carnis est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrena-

tionem, et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur a providendo, sicut supra dictum est, quod potest etiam ad mala extendi. Et ideo, licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

3. Ad tertium dicendum quod diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. XVI, filii huius sæculi prudentiores sunt in generatione sua etc. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde dicitur Iac. III sapientia esse terrena, animalis, diabolica, ut supra expositum est cum de sapientia ageretur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale.

1. Rebelle enim divinæ legi est peccatum mortale quia per hoc Dominus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi Dei, ut habetur Rom. VIII. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in spiritum sanctum, non enim potest esse subiecta legi Dei, ut dicitur Rom. VIII; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono opponitur maximum malum; ut patet in VIII Ethic. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipuum inter peccata moralia. Et ita est peccatum mortale.

SED CONTRA, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prudens dicitur aliquis dupliciter, uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo, secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo huiusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est. Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de prudentia carnis secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis. Et sic est peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in spiritum sanctum. Quod enim dicitur quod non potest esse subiecta legi Dei, non sic est intelligendum quasi ille qui habet prudentiam carnis non possit converti et subici legi Dei, sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta, sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum posset esse frigidum.

3. Ad tertium dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum.

1. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccatum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Prov. I, ut detur parvulis astutia. Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, Prov. XIII dicitur, astutus omnia agit cum consilio. Aut ergo ad finem bonum; aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius, X Moral., exponens illud Iob XII, deridetur iusti simplicitas, dicit, sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt vera ostendere, quæ vera sunt falsa demonstrare. Et postea subdit, hæc prudentia usu a iuvenibus scitur, a pueris pretio discitur. Sed ea quæ prædicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, II ad Cor. IV, abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei. Ergo astutia est quoddam peccatum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis, uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam quæ apparet vera; alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum a prudentia carnis distinctum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra iulian., sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono, et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur; sicut et Philosophus dicit, in VI Ethic.

2. Ad secundum dicendum quod astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum, nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quæ possunt ad falsam pru-

dentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens.

1. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, præcipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II ad Cor. XII, cum essem astutus, dolo vos cepi. Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud psalm., linguis suis dolose agebant. Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, Prov. XII dicitur, dolus in corde cogitantium mala. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

SED CONTRA est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, in astutia ad circumventionem erroris. Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiæ. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiæ executio.

2. Ad secundum dicendum quod executio astutiæ ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro de doct. Christ. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud psalm., et dolum facerent in servos eius. Est etiam et dolus in corde, secundum illud Eccli. XIX. Interiora eius plena sunt dolo. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud psalm., dolos tota die meditabantur.

3. Ad tertium dicendum quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent ali-

quas vias ad hoc quod suum propositum impleant, et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur. Quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat.

1. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiat, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiat fraudem, secundum illud I ad Cor. VI, quare non magis fraudem patimini? ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel receptionem exteriorum rerum, dicitur enim Act. V quod vir quidam nomine Ananias, cum Saphira uxore sua, vendidit agrum et fraudavit de pretio agri. Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos, dicitur enim Prov. I de quibusdam quod moliuntur fraudes contra animas suas. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

SED CONTRA, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob XIII, numquid decipietur ut homo vestris fraudulentis? ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiæ secundum quod fit per facta.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerant in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

2. Ad secundum dicendum quod executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui fraudes faciunt ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas, sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moliuntur contra eos retorqueatur; secundum illud psalm., incidit in foveam quam fecit.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

1. Ad præsentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud Rom. XII, qui præest in sollicitudine. Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud psalm., omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet, unde apostolus dicit, II ad Thess. III, si quis non vult operari, non manducet. Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud II ad Tim. I, cum Romam venisset, sollicite me quæsivit. Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. VI, nolite solliciti esse, dicentes, quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur? quæ tamen sunt maxime necessaria.

RESPONDEO dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur ubi est timor deficiendi, et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte eius de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus monach., cum Dominus dicit, nolite solliciti esse etc., hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in evangelii prædicatione facere iubentur. Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principaliter inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. XIII quod sollicitudo sæculi suffocat verbum. Tertio modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit. Primo, propter maiora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo, propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ. Tertio, ex divina providentia, propter cuius igno-

rantiam gentiles circa temporalia bona quærenda principaliter sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis proveniant ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

1. Ad primum ergo dicendum quod temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

2. Ad secundum dicendum quod sollicitudo eius qui corporali labore panem acquirit non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus dicit quod labor exercendus est, sollicitudo tollenda, superflua scilicet, animum inquietans.

3. Ad tertium dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem caritatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis debeat esse sollicitus in futurum.

1. Dicitur enim Prov. VI, vade ad formicam, o piger, et considera vias eius, et disce sapientiam, quæ cum non habeat ducem nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat. Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum, præcipua enim pars eius est providentia futurorum, ut supra dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur, Ioan. XII, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. VI, nolite solliciti esse in crastinum. Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

RESPONDEO dicendum quod nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccl. VIII, omni negotio tempus est et opportunitas. Quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim temporis competit propria sollicitudo, sicut temporis æstatis competit sollicitudo metendi, temporis autumnus sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vinde-

mia iam esset sollicitus, superflue præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde huiusmodi sollicitudinem tanquam superfluum Dominus prohibet, dicens, nolite solliciti esse in crastinum. Unde subdit, crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, idest, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit, sufficit diei malitia sua, idest afflictio sollicitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam temporis, et hoc nobis imitandum proponitur.

2. Ad secundum dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo si quis temporalia, in quibus dicitur præteritum et futurum, tanquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra presentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus apostolorum scriptum est ea quæ ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminens famem. Non ergo Dominus improbat si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriuntur ex avaritia.

1. Quia sicut dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, præsertim cum Philosophus dicat, in VII Ethic., quod venus est dolosa, et eius corrigia est varia, et quod ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ.

2. Præterea, prædicta vitia habent quandam similitudinem prudentiæ, ut dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, sicut superbia et inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit fraudem filiam avaritiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prudentia carnis et astutia, cum dolo et fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquo usu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ apparet in iustitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiæ. Opponitur autem sibi maxime avaritia. Et ideo prædicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod luxuria, propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem, in quantum scilicet subito hominem surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis. Unde et subdit quod venus furatur intellectum multum sapientis.

2. Ad secundum dicendum quod ex insidiis agere ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur, magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolis. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

3. Ad tertium dicendum quod ira habet subitum motum, unde præcipitanter agit et absque consilio; quo utuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio, quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus, in II rhet.

QUÆSTIO 48

DEINDE considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus. Et circa hoc quærentur duo. Primo, de præceptis pertinentibus ad prudentiam. Secundo, de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

1. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta Decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad præcepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut patet Matth. X, estote prudentes sicut serpentes. Ergo inter præcepta Decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris testamenti ad præcepta Decalogi ordinantur, unde et Malach. Ult. Dicitur, mementote legis Moysi, servi mei, quam mandavi ei in Horeb. Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Prov. III, ne innitaris prudentiæ tuæ; et infra, IV cap., palpebræ tuæ præcedant gressus tuos. Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipue inter præcepta Decalogi.

SED CONTRARIUM patet enumeranti præcepta Decalogi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de præceptis ageretur, præcepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in æstimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est. Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia præcepta Decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principaliter respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est. Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.

2. Ad secundum dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis, et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines sive ea quæ sunt

ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

3. Ad tertium dicendum quod sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad præcepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

1. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes eius, quam illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege, dicitur enim Lev. XIX, non facies calumniam proximo tuo; et Deut. XXV, non habebis in sacco tuo diversa pondera, maius et minus. Ergo et de illis vitiis quæ directe opponuntur prudentiæ aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fraus fieri quam in emptione et venditione. Inconvenienter igitur fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

SED CONTRARIUM patet per præcepta legis inducta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicitur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quæ est iustitia, ut dictum est. Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ in quantum ad iniustitiam pertinet, sicut cum dolo vel fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona surripit.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa vitia quæ directe opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate non ita pertinent ad iniustitiam sicut executio astutiæ. Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad iniustitiam pertinent.

2. Ad secundum dicendum quod omnis fraus vel dolus commissa in his quæ ad iustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita, Lev. XIX, in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli. XXVI, non iustificabitur caupo a peccato labiorum. Propter

hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

3. Ad tertium dicendum quod omnia præcepta de actibus iustitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiæ.

QUÆSTIO 49

CONSEQUENTER post prudentiam considerandum est de iustitia. Circa quam quadruplex consideratio occurrit, prima est de iustitia; secunda, de partibus eius; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de præceptis ad iustitiam pertinentibus. Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor, primo quidem, de iure; secundo, de ipsa iustitia; tertio, de iniustitia; quarto, de iudicio. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum ius sit obiectum iustitiæ. Secundo, utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et positivum. Tertio, utrum ius gentium sit ius naturale. Quarto, utrum ius dominativum et paternum debeat specialiter distingui.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiæ.

1. Dicit enim celsus iurisconsultus quod ius est ars boni et æqui. Ars autem non est obiectum iustitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiæ.

2. Præterea, lex, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., iuris est species. Lex autem non est obiectum iustitiæ, sed magis prudentiæ, unde et Philosophus legispositivam partem prudentiæ ponit. Ergo ius non est obiectum iustitiæ.

3. Præterea, iustitia principaliter subiicit hominem Deo, dicit enim Augustinus, libro de moribus eccles., quod iustitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans ceteris, quæ homini subiecta sunt. Sed ius non pertinet ad divina, sed solum ad humana, dicit enim Isidorus, in libro etymol., quod fas lex divina est, ius autem lex humana.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in eodem, quod ius dictum est quia est iustum. Sed iustum est obiectum iustitiæ, dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod omnes talem habitum volunt dicere iustitiam a quo operativi iustorum sunt. Ergo ius est obiectum iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod iustitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur iustari. Æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his quæ ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiæ, etiam præter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiæ, ad quod terminatur actio iustitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliquo modo fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiæ præ aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatum infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

2. Ad secundum dicendum quod sicut eorum quæ per artem exterius fiunt quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliquo modo ratio iuris.

3. Ad tertium dicendum quod quia iustitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed fas, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subiiciens.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum.

1. Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulæ iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo, cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.

3. Præterea, ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale et positivum.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale, idest lege positum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adæquatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantum recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur, et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde Philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiæ X, vñ qui condunt leges iniquas.

3. Ad tertium dicendum quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet, partim autem est de his quæ fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per hæc duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta quia bona, et prohibita quia mala, quædam vero bona quia præcepta, et mala quia prohibita.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali.

1. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt, dicit enim iurisconsultus quod ius gentium est quo gentes humanæ utuntur. Ergo ius gentium est ius naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis, quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat, in I polit. Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit. Ergo ius gentium est ius naturale.

3. Præterea, ius, ut dictum est, dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum, non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, quod ius aut naturale est, aut civile, aut gentium. Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ip-

so consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideo dicit gæius iurisconsultus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.
2. Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.
3. Ad tertium dicendum quod quia ea quæ sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum.

1. Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est; ut dicit Ambrosius, in I de officiis. Sed ius est obiectum iustitiæ, sicut dictum est. Ergo ius ad unumquemque æqualiter pertinet. Et sic non debet distingui specialiter ius patris et Domini.
2. Præterea, ratio iusti est lex, ut dictum est. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquid speciale ius vel iustum dominativum vel paternum, cum Dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I polit.
3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sa-

cerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquid speciale iustum determinari.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in V Ethic., specialiter a iusto politico distinguit dominativum et paternum, et alia huiusmodi.

RESPONDEO dicendum quod ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum Philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid Domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter Dominum et servum, sed est inter eos dominativum iustum. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, ut patet per apostolum, ad Ephes. V; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a Domino, assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut Philosophus dicit, inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel Dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I polit.; ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum æconomicum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum, si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum. Et quia quod est filii est patris, et quod est servi est Domini, ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel Domini ad servum.

2. Ad secundum dicendum quod filius, in quantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, in quantum servus, est aliquid Domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel Domini ad servum. Sed in quantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.

3. Ad tertium dicendum quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. Et ideo ad eos est iustum secundum per-

fectam rationem iustitiæ. Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde et dicitur ius militare vel ius magistratum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QUAESTIO 47

DEINDE considerandum est de iustitia. Circa quam quærentur duodecim. Primo, quid sit iustitia. Secundo, utrum iustitia semper sit ad alterum. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit in voluntate sicut in subiecto. Quinto, utrum sit virtus generalis. Sexto, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. Septimo, utrum sit aliqua iustitia particularis. Octavo, utrum iustitia particularis habeat propriam materiam. Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. Decimo, utrum medium iustitiæ sit medium rei. Undecimo, utrum actus iustitiæ sit reddere unicuique quod suum est. Duodecimo, utrum iustitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.

1. Iustitia enim, secundum Philosophum, in V Ethic., est habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse voluntas.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas, alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in libro de veritate, iustitia est rectitudo. Ergo iustitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione iustitiæ, et perpetuum et constans.

5. Præterea, reddere ius unicuique pertinet ad principem. Si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequeretur quod iustitia non sit nisi in principe. Quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit, in libro de moribus eccles., quod iustitia est amor Deo tantum serviens. Non ergo reddit unicuique quod suum est.

RESPONDEO dicendum quod prædicta iustitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia circa ea quæ ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustitiæ per comparisonem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, ius suum unicuique tribuens, quia, ut Isidorus dicit, in libro etymol., iustus dicitur quia ius custodit. Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus, quia Philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens, secundo autem quod eligens et propter debitum finem, tertio quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo, quia quod per ignorantiam agitur est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. Et ideo in definitione iustitiæ primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiæ debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandum actus firmitatem. Et ideo prædicta definitio est completa definitio iustitiæ, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit. Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit, in V Ethic., dicens quod iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod fides est credere quod non vides.

2. Ad secundum dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum, est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo, ex parte obiecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiæ. Non enim sufficit ad rationem iustitiæ quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi.

4. Ad quartum dicendum quod quia perpetuum non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur constans, ut sicut per hoc quod dicitur perpetua voluntas designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conservandi, ita etiam per hoc quod dicitur constans designatur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

5. Ad quintum dicendum quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti, ut dicitur in V Ethic. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

6. Ad sextum dicendum quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est; ita etiam in hoc quod homo servit Deo includitur quod unicuique reddat quod debet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. III, quod iustitia Dei est per fidem Iesu Christi. Sed fides non dicitur per comparisonem unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

2. Præterea, secundum Augustinum, in libro de moribus eccles., ad iustitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare ceteris, quæ homini sunt subiecta. Sed appetitus sensitivus est homini subiectus, ut patet Gen. IV, ubi dicitur, subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, et tu dominaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum.

3. Præterea, iustitia Dei est æterna. Sed nihil aliud fuit Deo coæternum. Ergo de ratione iustitiæ non est quod sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. XI, iustitia simplicis dirigit viam eius. Ergo iustitia non solum est circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in I de offic., quod iustitiæ ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur. Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad iustitiam perti-

net actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam hæc dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hæc obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus, in V Ethic., hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius, quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est, cum de iustificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod iustitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum, et in hoc præcipue iustitia consistit. Quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

4. Ad quartum dicendum quod actiones quæ sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatione passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparisonem ad agentem, sed etiam per comparisonem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est iustitia.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia non sit virtus.

1. Dicitur enim Luc. XVII, cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus. Sed non est inutile facere opus virtutis, dicit enim Ambrosius, in II de offic., utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. Ergo facere quod quis debet fa-

cere non est opus virtutis. Est autem opus iustitiæ. Ergo iustitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iustitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum, in IX Metaphys. Cum igitur ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in II Moral., quod in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et iustitia, tota boni operis structura con-surgit.

RESPONDEO dicendum quod virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut tullius dicit, in I de offic., ex iustitia præcipue viri boni nominantur. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno eius. Sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. VIII quod sapientia Dei sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus, scilicet virtuosus.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est necessitas. Una coactionis, et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis nisi hoc faciat. Et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium voluntarie agit. Excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I ad Cor. IX, si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.

3. Ad tertium dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto.

1. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

2. Præterea, iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

3. Præterea, iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem. Unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit, quod iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

RESPONDEO dicendum quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum, non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiæ non est intellectus vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod iustitia sit in aliqua VI appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quæ est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in primo habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quæ veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad iustitiam.

3. Ad tertium dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omnino appetitivum, ut dicitur in I Ethic., quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis.

1. Iustitia enim condivideretur aliis virtutibus, ut patet Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem. Sed generale non condivideretur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed divideretur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est omnis virtus.

RESPONDEO dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, prædicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia condivideretur seu connumeratur aliis virtutibus non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus, ut infra dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili et irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitivæ quorundam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cuius intellectus est apprehensivus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

3. Ad tertium dicendum quod illa quæ sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, præcipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune, unde dicitur I Ioan. III quod omne peccatum est iniquitas.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

1. Dicit enim Philosophus, in V Ethic., quod virtus et iustitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem. Sed illa quæ differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, non est pars virtutis, sed tota virtus. Ergo prædicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus, sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiam si actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius, unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicuius virtutis qui non pertineat ad iustitiam generalem, quæ ordinat in bonum com-

mune. Et sic videtur quod iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum non possunt. Et in III polit. Dicit quod non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis. Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

RESPONDEO dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per prædicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ et effectus. Hoc autem modo, secundum prædicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quæ respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative. Potest tamen quælibet virtus, secundum quod a prædicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

1. Unde patet responsio ad primum et secundum.

2. Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali iustitia legalis dicitur.

3. Ad quartum dicendum quod quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic

oportet esse unam virtutem superiorem quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit aliqua iustitia particularis præter iustitiam generalem.

1. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed iustitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua iustitia particularis.

2. Præterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia legalis ordinat hominem ad alium secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet. Ergo non est alia species iustitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est iustitia alia particularis per comparisonem ad unam personam præter iustitiam generalem, pari ratione debet esse alia iustitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ. Quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iustitia est præter iustitiam legalem.

SED CONTRA est quod chrysostomus dicit, super illud Matth. V, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, iustitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiæ contrariam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iustitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet præter iustitiam legalem, quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quæ ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam præter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quæ immediate ordinat hominem ad bonum alterius singularis personæ.

2. Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt

solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I polit., dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie.

3. Ad tertium dicendum quod domestica multitudo, secundum Philosophum, in I polit., distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet uxoris et viri, patris et filii, Domini et servi, quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personam non est simpliciter iustitia, sed quædam iustitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur in V Ethic.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia particularis non habeat materiam specialem.

1. Quia super illud Gen. II, fluvius quartus ipse est euphrates, dicit Glossa, euphrates frugifer interpretatur. Nec dicitur contra quod vadat, quia iustitia ad omnes animæ partes pertinet. Hoc autem non esset si haberet materiam specialem, quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo iustitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus, in libro octogintatrium quæst., dicit quod quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia, et dicit quod quarta est iustitia, quæ per omnes diffunditur. Ergo iustitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Præterea, iustitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt huius vitæ homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia iustitiæ est generalis, non specialis.

SED CONTRA est quod Philosophus, in V Ethic., ponit iustitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

RESPONDEO dicendum quod omnia quæcumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quæ in usum hominis veniunt, sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed so-

lum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ, in qua est sicut in subiecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes. Et sic iustitia non directe, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes animæ partes pertinet.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias. Alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis. Et hoc modo loquitur ibi Augustinus. Dicit enim quod prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; iustitia est, quæ per ceteras diffunditur, dilectio Dei et proximi, quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

3. Ad tertium dicendum quod passiones interiores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiæ, sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia iustitiæ sit generalis.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia sit circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod circa voluptates et tristitias est moralis virtus. Voluptas autem, idest delectatio, et tristitia sunt passiones quædam; ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per iustitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatæ, quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut iustitia particularis est ad alterum, ita etiam et iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam manifeste sunt circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod est circa operationes.

RESPONDEO dicendum quod huius quaestionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem, ex ipso subiecto iustitiæ, quod est voluntas cuius motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est; sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur. Et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo, ex parte materiæ. Quia iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo iustitia circa passiones non est.

1. Ad primum ergo dicendum quod non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores et audacias. Sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam sicut ad quosdam fines consequentes, quia, ut Philosophus dicit, in VII Ethic., delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus. Et hoc modo etiam pertinent ad iustitiam, quia non est iustus qui non gaudet iustis operationibus, ut dicitur in I Ethic.

2. Ad secundum dicendum quod operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum sine hoc quod sit defectus in alio, sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad iustitiam, sed rectificatio earum secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei iustitia impedit inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituentem, liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex obiectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiæ quam aliarum virtutum Moralium.

3. Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aequaliter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ. Quamvis iustitia legalis principaliter se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet præcipit lex fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti, ut dicitur in V Ethic.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod medium iustitiæ non sit medium rei.

1. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II Ethic. Definitur esse habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos. Ergo et in iustitia est medium rationis, et non rei.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II Ethic. Sed iustitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V Ethic. Ergo in iustitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis et non rei, quia diversimode accipitur per comparisonem ad diversas personas, quia quod uni est multum, alteri est parum, ut dicitur in II Ethic. Sed hoc etiam observatur in iustitia, non enim eadem pœna punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

SED CONTRA est quod Philosophus, in V Ethic., assignat medium iustitiæ secundum proportionalitatem arithmetica, quod est medium rei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, aliæ virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparisonem ad ipsum hominem cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparisonem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiæ est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X Metaphys. Unde iustitia habet medium rei.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

2. Ad secundum dicendum quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ. Et sic in his quæ sunt bona simpliciter non est accipere medium et extrema. Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut

patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male. Ei sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

3. Ad tertium dicendum quod iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adæquare utramque iniuriam per vindictam. Quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus iustitiæ non sit reddere unicuique quod suum est.

1. Augustinus enim, XIV de Trin., attribuit iustitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo iustitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, tullius, in I de offic., dicit quod beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellari licet, ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius. Ergo iustitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiæ quod dicitur actus eius esse reddere unicuique quod suum est.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de offic., iustitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem æquitatem custodiat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, materia iustitiæ est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personæ quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiæ nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ huiusmodi virtutes, ut infra patebit. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quam reductionem attribuitur iustitiæ, sicut principali virtuti.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V Ethic., omne superfluum in his quæ ad iustitiam pertinent lucrum, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est vocatur damnum. Et hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia non præemineat inter omnes virtutes morales.

1. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus quam iustitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et iustitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia, id est circa pericula mortis, ut dicitur in III Ethic. Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in I de offic., in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.

RESPONDEO dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ. Et secundum hoc Philosophus, in V Ethic., dicit quod præclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis. Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosus ad alium bene se habet, et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V Ethic. Et propter hoc Philosophus dicit, in I rhet., necesse est maximas esse virtutes eas quæ sunt aliis honestissimæ, siquidem est

virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace.

1. Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, et si de suo det, tamen hoc facit in quantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune. Et præterea iustitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam conservatur unicuique quod suum est.

2. Ad secundum dicendum quod magnanimitas, in quantum supervenit iustitiæ, auget eius bonitatem. Quæ tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

3. Ad tertium dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.

QUÆSTIO 48

DEINDE considerandum est de iniustitia. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum iniustitia sit speciale vitium. Secundo, utrum iniusta agere sit proprium iniusti. Tertio, utrum aliquis possit iniustum pati volens. Quarto, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale.

1. Dicitur enim I Ioan. III, omne peccatum est iniquitas. Sed iniquitas videtur idem esse quod iniustitia, quia iustitia est æqualitas quædam, unde iniustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus, nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini; et sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, iniustitia iustitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

SED CONTRA, iniustitia iustitiæ opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale vitium.

RESPONDEO dicendum quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quæ opponitur legali iustitiæ. Et hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, iniustitiæ rationem habent, quasi ab iniustitia derivata, sicut et supra de iustitia dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secundum inæqualitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus; et minus de malis, puta laboribus et damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium iustitiæ particulari oppositum.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis dicitur per comparisonem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per comparisonem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum. Et secundum hoc omne peccatum dicitur iniquitas.

2. Ad secundum dicendum quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad iustitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, id est ad passiones et ad operationes exteriores quæ sunt ad alterum. Sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum. Et similiter iniustitia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum.

1. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Sed proprium obiectum iustitiæ est iustum, et proprium obiectum iniustitiæ est iniustum. Ergo et iustus dicitur est aliquis ex hoc quod facit iustum, et iniustus ex hoc quod facit iniustum.

2. Præterea, Philosophus dicit, in V Ethic., falsam esse opinionem quorundam qui æstimant in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum, et quod iustus non minus possit facere iniustum quam iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit iniustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur in-

temperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum dicitur iniustus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod aliquis facit iniustum et iniustus non est.

RESPONDEO dicendum quod sicut obiectum iustitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur iniustificatio. Potest ergo contingere quod qui facit iniustum non est iniustus, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis operationis ad proprium obiectum, quæ quidem recipit speciem et nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum, per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Et talis operatio non denominatur iniustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ vel concupiscentiæ, quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiæ habitum. Sed facere iniustum præter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

2. Ad secundum dicendum quod non est facile quicumque facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens et non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

3. Ad tertium dicendum quod obiectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiæ, sed obiectum temperantiæ, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et præter intentionem non potest dici temperatum nec materialiter nec formaliter, et similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis possit pati iniustum volens.

1. Iniustum enim est inæquale, ut dictum est. Sed aliquis lædendo seipsum recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit iniustum volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime a seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ; ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum. Et ita contingit quod aliquis iniustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit iniustum nisi alicui patienti iniustum. Sed contingit quod aliquis faciat iniustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem iniustum pati.

SED CONTRA est quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi nolens.

RESPONDEO dicendum quod actio, de sui ratione, procedit ab agente; passio autem, secundum propriam rationem, est ab alio, unde non potest esse idem, secundum idem, agens et patiens, ut dicitur in III et VIII Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas. Et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit, et e contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur; quia in quantum est volens, principium est ex ipso, et ideo, in quantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo quod iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum vel facere nolens, sicut cum quis præter intentionem operatur; vel pati volens, sicut cum quis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res, et ita non est præter proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

2. Ad secundum dicendum quod aliqua persona singularis dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et sic, si sibi aliquid nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ, non tamen rationem iniu-

stitiæ, quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita et iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo in quantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago. Et sic qui occidit seipsum iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo. Et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore apostolus dicit, si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.

3. Ad tertium dicendum quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati iniustum, id quod materialiter est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est, id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet. Dicendum est ergo quod aliquem facere iniustum, et alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, potest aliquis facere iniustum, intendens iniustum facere, tamen alius non patietur iniustum, quia volens patietur. Et e converso potest aliquis pati iniustum, si nolens id quod est iniustum patiatur, et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non quicumque facit iniustum peccet mortaliter.

1. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat iniustum, dicit enim Philosophus, in V Ethic., de iniusta agentibus loquens, quæcumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt. Ergo non quicumque facit iniustum mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Non ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

3. Præterea, caritas est mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

SED CONTRA, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducit ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium; vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit. Ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum

mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo, cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quæ meretur veniam, non autem de ignorantia iuris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum nisi per accidens, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit a perfecta ratione eius quod est iniustum facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur, puta si auferat aliquis alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

3. Ad tertium dicendum quod peccata quæ sunt contra alias virtutes non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO 50

DEINDE considerandum est de iudicio. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum iudicium sit actus iustitiæ. Secundo, utrum sit licitum iudicare. Tertio, utrum per suspensiones sit iudicandum. Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. Quinto, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. Sexto, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiæ.

1. Dicit enim Philosophus, in I Ethic., quod unusquisque bene iudicat quæ cognoscit, et sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est.

2. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. II, spiritualis iudicat omnia. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dici-

tur Rom. V. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia virtuosus in singulis est regula et mensura, secundum Philosophum, in libro Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ invenitur in omnibus iustis. Cum igitur non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

SED CONTRA est quod in psalm. Dicitur, quoadusque iustitia convertatur in iudicium.

RESPONDEO dicendum quod iudicium proprie nominatur actum iudicis in quantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiæ, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quæ ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiæ sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiæ autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiæ pronuntiat, sicut iustus per virtutem prudentiæ pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

3. Ad tertium dicendum quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso, sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est Dominus eorum quæ ad ipsum pertinent, non autem est Dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt se-

cundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosum, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est. Sed in his quæ pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

4. Ad quartum dicendum quod iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod iustum est, in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in præside.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit licitum iudicare.

1. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet pœna, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. VII, nolite iudicare, ut non iudicemini. Ergo iudicare est illicitum.

2. Præterea, Rom. XIV dicitur, tu quis es, qui iudicas alienum servum? suo Domino stat aut cadit. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud I Ioan. I, si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipos seducimus. Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. II, inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas, in quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ iudicas. Ergo nulli est licitum iudicare.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVI, iudices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum iusto iudicio.

RESPONDEO dicendum quod iudicium intantum est licitum in quantum est iustitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet, ad hoc quod iudicium sit actus iustitiæ tria requiruntur, primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiæ; secundo, quod procedat ex auctoritate præidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, est iudicium vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiæ, et sic dicitur iudicium perversum vel iniustum. Alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem, et sic dicitur iudicium usurpatum. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quæ sunt dubia vel occulta per aliquas leves coniecturas, et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte. Vel prohibet ibi iudicium de rebus divinis, de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit, super Matth. Vel prohibet iudicium quod non sit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut chrysostomus dicit.

2. Ad secundum dicendum quod iudex constituitur ut minister Dei. Unde dicitur Deut. I, quod iustum est iudicare; et postea subdit, quia Dei est iudicium.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in gravibus peccatis non debent iudicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut chrysostomus dicit, super illud Matth. VII, nolite iudicare. Et præcipue est hoc intelligendum quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas iudicandi imminet propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel iudicare. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus. Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat ut novum condemnationis meritum sibi acquirat, sed quia, condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudicium ex suspitione procedens non sit illicitum.

1. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo, unde et Philosophus, in VI Ethic., ponit quod suspicio se habet et ad verum et ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum igitur iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspitione iudicare non liceret.

2. Præterea, per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, et sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspitionis iudicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducatur, quia iudicium est actus iustitiæ, ut dictum est. Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo suspitionis iudicium semper esset peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia suspiciones vitare non possumus, ut dicit Glossa Augustini super illud I ad Cor.

IV, nolite ante tempus iudicare. Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

SED CONTRA est quod chrysostomus, super illud Matth. VII, nolite iudicare etc., dicit, Dominus hoc mandato non prohibet christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per iactantiam iustitiæ suæ christiani christianos despiciant, ex solis plerumque suspitionibus odientes ceteros et condemnantes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut tullius dicit, suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus. Uno quidem modo, ex hoc quod aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. X, in via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat. Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia, unde Philosophus dicit, in II rhet., quod senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus. Primæ autem duæ suspitionis causæ manifeste pertinent ad perversitatem affectus. Tertia vero causa diminuit rationem suspitionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspitionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat, et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspitionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat. Et hoc est veniale et leve peccatum, pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur, ut habetur in Glossa super illud I ad Cor. IV, nolite ante tempus iudicare. Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis. Et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi, unde Glossa ibidem subdit, etsi ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen, idest definitivas firmasque sententias, continere debemus. Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspitione procedit ad aliquem condemnandum. Et hoc directe ad iniustitiam pertinet. Unde est peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiæ, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum. Et ideo iniuriatur ei.

3. Ad tertium dicendum quod quia iustitia et iniustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est, tunc iudicium suspiciosum directe ad iniustitiam perti-

net quando ad actum exteriorem procedit. Et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Iudicium autem interius pertinet ad iustitiam secundum quod comparatur ad exterius iudicium ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda.

1. Iudicium enim magis esse debet de eo quod ut in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, quia stultorum infinitus est numerus, ut dicitur Eccle. I; proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua, ut dicitur Gen. VIII. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit quod ille pie et iuste vivit qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem, secundum illud Iob IX, verebar omnia opera mea. Ergo videtur quod ea quæ sunt dubia circa proximos sint in peiorem partem interpretanda.

SED CONTRA est quod Rom. XIV, super illud, qui non manducat manducantem non iudicet, dicit Glossa, dubia in meliorem partem sunt interpretanda.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

1. Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono, quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

2. Ad secundum dicendum quod aliud est iudicare de rebus, et aliud de hominibus. In iudicio enim quod de rebus iudicamus non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum

bonum iudicantis si vere iudicet, vel malum si falso; quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus præcipue attenditur bonum et malum ex parte eius de quo iudicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus iudicatur, et contemptibilis si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum.

3. Ad tertium dicendum quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo, per quandam suppositionem. Et sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod deterius est, quia remedium quod est efficax contra maius malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum definiendo sive determinando. Et sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque secundum quod est, in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum.

1. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptæ iniustitiam continent, secundum illud Isaiæ X, væ qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

2. Præterea, iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter iudicaret. Ergo non est semper secundum legem scriptam iudicandum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de vera relig., in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituerint, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit iudicibus de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iudicium nihil est aliud nisi quædam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam conducto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum Scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis Scripturam, alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales Scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.

2. Ad secundum dicendum quod sicut leges iniquæ secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quæ sunt recte positæ in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde iuris peritus dicit, nulla ratio iuris aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producimus ad severitatem. Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret, et, si considerasset, lege determinasset.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum.

1. Iustitia enim est quædam rectitudo in agendis. Sed nihil deperit veritati a quocumque dicatur, sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiæ, a quocumque iustum determinetur, quod pertinet ad rationem iudicii.

2. Præterea, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant, sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur Ex-

od. II; et Phinees, filius eleazari, zambri, filium Salomi, ut legitur Num. XXV, et reputatum est ei ad iustitiam, ut dicitur in psalm. Ergo usurpatione iudicii non pertinet ad iniustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad potestatem sæcularem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam et iustitia iudicantis et scientia, ut ex supradictis patet. Sed non dicitur iudicium esse iniustum si aliquis iudicet non habens habitum iustitiæ, vel non habens scientiam iuris. Ergo neque etiam iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIV, tu quis es, qui iudicas alienum servum?

RESPONDEO dicendum quod, cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est, ille qui iudicium fert legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quæ non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

1. Ad primum ergo dicendum quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere prout vult. Sed iudicium importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

2. Ad secundum dicendum quod Moyses videtur Ægyptium occidisse quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. VII, quod, percusso Ægyptio, æstimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israël. Vel potest dici quod Moyses occidit Ægyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit, in libro de offic., quod qui non repellit iniuriam a socio cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit; et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus, in quaestionibus Exod., quod sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat, in quantum scilicet erat signum virtutis eius qua populum liberaturus erat. De Phinee autem di-

endum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut et ad alios iudices, quibus hoc erat praeceptum.

3. Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

4. Ad quartum dicendum quod habitus scientiae et iustitiae sunt perfectiones singularis personae, et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

QUAESTIO 51

DEINDE considerandum est de partibus iustitiae. Et primo, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa; secundo, de partibus quasi integralibus; tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipsis iustitiae partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et distributivae, secundo, de restitutione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiatur. Tertio, utrum sit earum uniformis vel multiplex materia. Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa.

1. Non enim potest esse iustitiae species quod multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes; tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim tullius, in libro de offic., fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum para-

tior. Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

2. Praeterea, iustitiae actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

3. Praeterea, iustitia non solum est in principe, sed etiam in subiectis, ut supra habitum est. Sed distribuere semper pertinet ad principem. Ergo distributiva non pertinet ad iustitiam.

4. Praeterea, distributivum iustum est bonorum communium, ut dicitur in V Ethic. Sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis.

5. Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversae species iustitiae.

SED CONTRA est quod Philosophus, in V Ethic., ponit duas partes iustitiae, et dicit quod una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

2. Ad secundum dicendum quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

3. Ad tertium dicendum quod actus distributionis quae est communium bonorum pertinet solum ad praesidentem communibus bonis, sed tamen iustitia distributiva est et in subditis, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non qui-

dem civitati, sed uni familiæ, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatæ personæ.

4. Ad quartum dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiæ particularis.

5. Ad quintum dicendum quod iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti, alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa.

1. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est. Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo est accipiendum medium in iustitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unus virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea, in iustitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punctionibus, plus enim punitur qui percussit principem quam qui percussit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmetiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatæ personæ in quantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum

proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ excedit rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius, non autem est æqualitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem eius quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cuius est. Et sic fit æqualitas secundum arithmetiam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

1. Ad primum ergo dicendum quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem. Sed in iustitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

2. Ad secundum dicendum quod generalis forma iustitiæ est æqualitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmetiam.

3. Ad tertium dicendum quod in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei, maior enim est iniuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personæ in distributiva iustitia attenditur secundum se, in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia utriusque iustitiæ non sit diversa.

1. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si igitur distributivæ iustitiæ et commutativæ sit diversa materia, vid-

etur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

2. Præterea, distributio, quæ pertinet ad distributivam iustitiam, est pecuniæ vel honoris vel aliorum quæcumque dispertiri possunt inter eos qui communitate communicant; ut dicitur in V Ethic. Quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quæ pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ iustitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ iustitiæ et alia materia commutativæ propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debet esse materiæ diversitas. Sed Philosophus ponit unam speciem commutativæ iustitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

IN CONTRARIUM EST quod dicitur in V Ethic., quod una species iustitiæ est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quæ quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum vel personarum vel etiam operum, rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ iustitiæ, nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum, et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiæ actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis, commutativa vero iustitia est directiva commutationum quæ attendi possunt inter duas personas. Quarum quædam sunt involuntariæ; quædam vero voluntariæ. Involuntariæ quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ; vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu percussionem, et per veneni exhibitionem;

manifeste autem per occisionem manifestam, aut per incarcerationem aut verberationem seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia seu de tractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam coniunctam, læditur aliquis in uxore, ut in pluribus occulte, per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a Domino discedat; et hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriæ committi sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt proprie iniuriæ circa has personas, tamen, quia servus est possessio quædam, hoc refertur ad furtum. Voluntariæ autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transfert rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam voluntaria translatio pertinet in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, quando aliquis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione. Secundo modo, quando aliquis tradit rem suam alteri concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur ususfructus in rebus quæ aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito; vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiusmodi actionibus, sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem iustitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

I. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod contrapassum.

I. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum. Sed hæc est forma divini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. VII, in quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura men-

si fueritis, remetietur vobis. Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utraque iustitiæ specie datur aliquid alicui secundum quandam æqualitatem, in respectu quidem ad dignitatem personæ in iustitia distributiva, quæ quidem personæ dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis communitati servivit; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur secundum quod fecit. Ergo videtur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii, qui enim involuntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium iustitiæ, quod est medium rei et non quoad nos. Ergo iustum simpliciter idem esse videtur quod contrapassum.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in V Ethic., probat non quodlibet iustum esse contrapassum.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod dicitur contrapassum importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem. Quod quidem propriissime dicitur in passionibus iniuriosis quibus aliquis personam proximi lædit, puta, si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege, Exod. XXI, reddet animam pro anima, oculus pro oculo, etc. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua ipse etiam damnificatur. Et hoc etiam iustum continetur in lege, Exod. XXII, si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus utrinque est actio et passio, sed voluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est. In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiæ commutativæ, recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem, cum quis iniuriose lædat alterius personam maiorem, maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium, in re sua nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat, quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed

republicam, eius tutelæ securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis semper esset æqualis passio si aliquis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo maior quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum. In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum, sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativæ iustitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis et supplicia peccatis.

2. Ad secundum dicendum quod si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ iustitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim iustitia non attenditur æqualitas eius quod quis accipit ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personæ.

3. Ad tertium dicendum quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria, et sic accipitur ut maior res. Unde oportet maiorem pœnam ei recompensari non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

QUÆSTIO 52

DEINDE considerandum est de restitutione. Et circa hoc quærentur octo. Primo, cuius actus sit. Secundo, utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. Tertio, utrum oporteat multiplicatum illud restituere. Quarto, utrum oporteat restitui id quod quis non accepit. Quinto, utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit. Septimo, utrum aliquem alium. Octavo, utrum sit statim restituendum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiæ commutativæ.

1. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam et

restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiæ.

2. Præterea, illud quod iam transiit et non est, restitui non potest. Sed iustitia et iniustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ iustitiæ quam distributivæ.

SED CONTRA, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus iniustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiæ quæ est in commutationibus directiva.

RESPONDEO dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ. Et ita in restitutione attenditur æqualitas iustitiæ secundum recompensationem rei ad rem, quæ pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativæ iustitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod alteri non debetur non est, proprie loquendo, eius, etsi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio quam restitutio cum quis alteri reddit quod ei non debet. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter est eadem. Non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit iustitia, quod est esse suum alicuius. Unde nec proprie restituito dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eadem et secundum substantiam et secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones quæ pertinent ad reverentiam vel iniuriam alicuius personæ, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis ad hæc derivatur quæ, licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet homo infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

3. Ad tertium dicendum quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit secundum comparisonem rei ad rem, ut si quanto minus

habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est.

1. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est aliquo iniuste eum vituperante. Ergo non potest sibi restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo videtur ei auferre, quia quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, ut Philosophus dicit, in II Physic. Sed cum aliquis impedit aliquem ne consequatur præbendam vel aliquid huiusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem præbendæ, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.

RESPONDEO dicendum quod restitutio, sicut dictum est, est actus iustitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ iniuste ablata est, sic enim per iterationem eius exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero iuste ablatum sit, inæqualitas erit ut ei restituatur, quia iustitia in æqualitate consistit. Cum igitur servare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Et ideo quando id quod est ablatum non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensa-

tio qualis possibilis est. Puta, cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ, secundum arbitrium probi viri.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo, verum dicendo et iuste, puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito servato. Et tunc non tenetur ad restitutionem famæ. Alio modo, falsum dicendo et iniuste. Et tunc tenetur restituere famam confitendo se falsum dixisse. Tertio modo, verum dicendo sed iniuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum. Et tunc tenetur ad restitutionem famæ quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste eum diffamaverit. Vel, si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

4. Ad quartum dicendum quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter. Uno modo, iuste, puta si, intendens honorem Dei vel utilitatem ecclesiæ, procuret quod detur alicui personæ digniori. Et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo, iniuste, puta si intendat eius nocumentum quem impedit, propter odium vel vindictam aut aliquid huiusmodi. Et tunc, si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii, secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia ille nondum fuerat adeptus et poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum sit quod alicui detur præbenda, et aliquis propter causam indebitam procuret quod revocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret. Et ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est.

1. Dicitur enim Exod. XXII, si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. Sed quilibet tenetur mandatum divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Præterea, ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut dicitur ad Rom. XV. Sed Luc. XIX zachæus dicit ad Dominum, si quem defraudavi, reddo quadruplum. Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

3. Præterea, nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste aufert ab eo qui furatus est plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo debet illud solvere. Et ita non sufficit reddere simplum.

SED CONTRA est quia restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit.

RESPONDEO dicendum quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi. Quorum unum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis. Aliud autem est iniustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendat inferre violentiam sed non prævalet. Quantum ergo ad primum adhibetur remedium per restitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur, ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium non tenetur plus restituere quam accepit, sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

1. Et per hoc patet responsio ad primum, quia lex illa determinativa est pœnæ per iudicem infligendæ. Et quamvis ad observantiam iudicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est; potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

2. Ad secundum dicendum quod zachæus id dixit quasi supererogare volens. Unde et præmiserat, ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.

3. Ad tertium dicendum quod iudex, condemnando, iuste potest accipere aliquid amplius, loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit.

1. Ille enim qui damnus alicui infert tenetur damnus remove. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset. Quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam ab eo accepit, secundum illud Matth. XXV, sciebas quod meto ubi non semino, et congreco ubi non sparsi. Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

SED CONTRA est quod recompensatio ad iustitiam pertinet in quantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

RESPONDEO dicendum quod quicumque damnificat aliquem videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat, damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum, in V Ethic. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat. Et tale damnum semper est restituendum secundum recompensationem æqualis, puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo damnificat aliquis aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi. Et tale damnum non oportet recompensare ex æquo. Quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem vel potentiam. Et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simpliciter, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere, secundum conditionem personarum et negotiorum.

1. Et per hoc patet responsio ad primum et secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro nondum habet messem in actu, sed solum in virtute; et similiter ille qui habet pecuniam nondum habet lucrum in actu, sed solum virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

2. Ad tertium dicendum quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam estimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse. Vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et a nobis, quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non oportet restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid.

1. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est; vel etiam in nocumentum aliorum, puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accipit, sicut apparet in dante et recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei a quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quam restituendum ei a quo est acceptum.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus iniuste aliquid ecclesiæ subtraxit et ei restituat, ad manus eius deveniet, quia ipse est rerum ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere ecclesiæ a qua abstulit. Et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIII, reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.

RESPONDEO dicendum quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ iustitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est. Huiusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod quando res restituenda apparet esse graviter noxia ei cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur; omnia enim quæ possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare ut congruo tempore restituat, vel etiam alibi tradere tutius conservandam.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis dupliciter aliquid illicite dat uno modo, quia ipsa datio est illicita et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Talis meretur amittere quod dedit, unde non debet ei restitutio fieri de his. Et quia etiam ille qui accepit contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita, sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est, et si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

3. Ad tertium dicendum quod si ille cui debet fieri restitutio sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus sive sit vivus; præmissa tamen diligenti inquisitione de persona eius cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi eius, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti. Alioquin debet in aliquo loco tuto deponi ut pro eo conservetur, et Domino significari.

4. Ad quartum dicendum quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno, quod contingeret si quod debet uni alteri restitueret, nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena ut patri subveniret.

5. Ad quintum dicendum quod prælatus potest rem ecclesiæ surripere tripliciter. Uno modo, si rem ecclesiæ non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, puta si episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quod debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de iure pertinet. Alio modo, si rem ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici. Et tunc debet ecclesiæ restituere, et sub sua cura habere ut ad successorem perveniat. Alio modo potest prælatus surripere rem ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine ecclesiæ. Et tunc debet restituere talem animum deponendo.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit.

1. Per restitutionem enim reparatur æqualitas iustitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet et detur ei qui minus habet. Sed contingit quando-

que quod ille qui rem aliquam subtrahit alicui non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

3. Præterea, eiusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul aliquam rem surripiunt et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit tenetur ad restituendum.

SED CONTRA, ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit tenetur restituere.

RESPONDEO dicendum quod circa illum qui rem alienam accepit duo sunt consideranda, scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum formam commutativæ iustitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriosa, scilicet contra voluntatem existens eius qui est rei Dominus, ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriosæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem tenetur recompensare iniuriam passo, quamvis nihil apud ipsum maneat; ita etiam qui furatur vel rapit tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro iniuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque iniuria, cum voluntate scilicet eius cuius est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem eius quod accepit non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit, tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque iniuria non pro sua utilitate, sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimmo accipiendo impendit obsequium, tenetur autem ratione rei. Et propter hoc, si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem. Secus autem esset si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

1. Ad primum ergo dicendum quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat, sed ad hoc quod illi qui minus habet suppleatur. Unde in his rebus quæ unus potest ab alio accipere sine eius detrimento, non habet locum restitutio, puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum; quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui

rem abstulit, ratione iniuriosæ actionis; et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

2. Ad secundum dicendum quod homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione. Et ita per sacerdotem cui confitetur potest restitutionem facere rei alienæ.

3. Ad tertium dicendum quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum eius a quo est aliquid iniuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit, qui tamen potest condonare.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod illi qui non acceperunt non teneantur restituere.

1. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere nisi qui accepit.

2. Præterea, iustitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augetur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia sibi multoties restitutio fiet; tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non auferitur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando, manifestando latronem vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. I, digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Ergo, pari ratione, etiam consentientes debent restituere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienæ quam accepit, sed etiam ratione iniuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustæ acceptionis tenetur ad restitutionem quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet, et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit. Alio modo, ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat, vel qualitercumque

ei auxilium fert. Tertio modo, ex parte rei acceptæ, quia scilicet est particeps furti vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum sive consilium impediens furtum sive rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quæ his versibus comprehenduntur, iussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans. Sciendum tamen quod quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem. Primo, iussio, quia scilicet ille qui iubet est principaliter movens; unde ipse principaliter tenetur ad restituendum. Secundo, consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio, recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum et eis patrocinium præstat. Quarto, participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in præda. Quinto, tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur, sicut principes, qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent sunt quasi stipendia ad hoc instituta ut iustitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper consilium vel adulatio, vel aliquid huiusmodi, est efficax causa rapinæ. Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

1. Ad primum ergo dicendum quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

2. Ad secundum dicendum quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto, principaliter quidem præcipiens, secundario exequens, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur, sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit iniustam acceptionem quæ non subsequitur, non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius qui iniuste est damnificatus.

3. Ad tertium dicendum quod non semper ille qui non manifestat latronem tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terræ. Quibus ex hoc non multum imminet periculum, propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint iustitiæ custodes.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non teneatur aliquis statim restituere, sed potius licite possit restitutionem differre.

1. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum igitur aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiæ; videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

SED CONTRA est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. XIX non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane. Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

RESPONDEO dicendum quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam, quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito Domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur statim peccatum deserere, secundum illud Eccli. XXI, quasi a facie colubri fuge peccatum. Et ideo quilibet tenetur statim restituere, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

1. Ad primum ergo dicendum quod præceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

2. Ad secundum dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda, sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

3. Ad tertium dicendum quod cuiuscumque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustæ detentionis, quod iustitiæ opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO 53

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis prædictis iustitiæ partibus. Et primo, de acceptione personarum, quæ opponitur iustitiæ distributivæ; secundo, de peccatis quæ opponuntur iustitiæ commutativæ. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum. Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. Tertio, utrum in exhibitione honorum. Quarto, utrum in iudiciis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum.

1. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principales quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Math. XXIV, duo erunt in lecto, unus assumetur et alius relinquetur. Ergo acceptio personarum non est peccatum.

SED CONTRA, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. I, ubi dicitur, non accipietis cuiusquam personam. Ergo personarum acceptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod personarum acceptio opponitur distributivæ iustitiæ. Consistit enim æqualitas distributivæ iustitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non erit acceptio personæ, sed causæ, unde Glossa, super illud ad Ephes. VI, non est personarum acceptio apud Deum, dicit quod iudex iustus causas discernit, non personas. Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona, si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel martinus, est hic acceptio personæ, quia non attribuitur ei aliquid propter

aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono, puta si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius, sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur iustitiæ distributiæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ, et ideo huiusmodi conditiones sunt attendendæ tanquam propriæ causæ. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod, quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiæ, per quæ peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet potest absque iniustitia de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Matth. XX, an non licet mihi quod volo facere? tolle quod tuum est, et vade.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio.

1. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cum hoc

ex consuetudine prælati ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Iac. II. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus quod contrahant matrimonium in gradu prohibito, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundum iura sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundum statuta ecclesiæ eligendus est aliquis de gremio ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. II, nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi. Ubi dicit Glossa Augustini, quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore?

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, acceptio personarum est peccatum in quantum contrariatur iustitiæ. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicuius personæ potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se, et sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis. Alio modo, per comparisonem ad bonum commune, contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest maius conferre ad bonum commune, propter potentiam vel industriam sæcularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliter ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

1. Ad primum ergo dicendum quod circa consanguineos prælati distinguendum est. Quia quandoque sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium, quorum prælatus ecclesiasticus non est Domini

nus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV, sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni ut alii. Et sic licite potest, absque personarum acceptione, consanguineos suos præferre, quia saltem in hoc præeminent, quod de ipsis magis confidere potest ut unanimiter secum negotia ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona ecclesiæ consanguineis dandi.

2. Ad secundum dicendum quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum, quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

3. Ad tertium dicendum quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem, quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune. Quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem et alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam. Quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus. Si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personæ.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui de gremio ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. XVII, non poteris alterius gentis facere regem, qui non sit frater tuus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum.

1. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Sed prælati et principes sunt honorandi, etiam si sint mali; sicut etiam et parentes, de quibus mandatur Exod. XX, honora patrem tuum et matrem tuam; et etiam Domini sunt a servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I ad Tim. VI, quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur. Ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, Levit. XIX præcipitur, coram cano capite consurge, et honora personam senis. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. XIII, egressa est iniquitas a senioribus populi. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud Iac. II, nolite in personarum acceptione habere etc., dicit Glossa Augustini, si hoc quod Iacobus dicit, si introierit in conventum vestrum vir habens anulum aureum etc., intelligatur de quotidianis consessibus quis hic non peccat, si tamen peccat? sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus; et sic, cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

SED CONTRA est quod dicitur in Glossa Iac. II, quicumque divitem propter divitias honorat, peccat. Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quæ non faciunt dignum honore, quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur, et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes et prælati honorantur etiam si sint mali, in quantum gerunt personam Dei et communitatis cui præficiuntur, secundum illud Prov. XXVI, sicut qui immittit lapides in acervum mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem. Quia gentiles rationem attribuebant mercurio, acervus mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum, ita etiam honoratur insipiens, quia ponitur loco Dei et loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes et Domini sunt honorandi, propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et Dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. IV, senectus vere honoranda est non diuturna neque annorum numero computata, cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita est immaculata. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum.

1. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ iustitiæ, ut dictum est. Sed iudicia maxime videntur ad iustitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato, quia gravius puniuntur qui inferunt iniuriam in personas principum quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

3. Præterea, Eccli. IV dicitur, in iudicando esto pupillis misericors. Sed hoc videtur accipere personam pauperis. Ergo acceptio personæ in iudiciis non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XVIII, accipere personam in iudicio non est bonum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quandam habet, in quantum attribuitur alicui personæ præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas iustitiæ. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad ipsam rem iudicatam. Et sic iudicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam iustitiam, potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter unus alteri restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex, etiam in ipsa commutativa iustitia, ab uno accipit et alteri dat. Et hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

2. Ad secundum dicendum quod cum punitur gravius aliquis propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione iustitiæ. Alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. XXIII, pauperis quoque non misereberis in iudicio.

QUÆSTIO 54

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis commutativæ iustitiæ. Et primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundo, de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem, quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, et verbo. Facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta; vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum. Tertio, utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ. Quarto, utrum hoc liceat clerico. Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum. Sexto, utrum liceat occidere hominem iustum. Septimo, utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. Octavo, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. XIII, qui ordinationi Dei resistit, ipse sibi damnationem acquirit. Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud psalm., qui producit in montibus fœnum, et dat iumentis escam ipsorum. Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi peccato. Sed occidenti ovem vel bovem alterius statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet Exod. XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, cum audimus, non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus, nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides.

RESPONDEO dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, dein de Animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per Philosophum patet, in I polit. Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina, dicitur enim Gen. I, ecce, dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus. Et Gen. IX dicitur, omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, iustissima ordinatione creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur.

2. Ad secundum dicendum quod animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quod sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui occidit bovem alterius peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores.

1. Dominus enim, Matth. XIII, in parabola, prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum a Deo est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, iustitia humana conformatur iustitiæ divinæ. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud Ezech. XVIII, nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Ergo videtur esse omnino iniustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum, in libro contra mendacium, et per Philosophum, in II Ethic. Sed

occidere hominem secundum se est malum, quia ad omnes homines debemus caritatem habere; amicos autem volumus vivere et esse, ut dicitur in IX Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXII, maleficos non patieris vivere; et in psalm., in matutino interficiebam omnes peccatores terræ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, idest bonis. Quod quidem fit quando non possunt occidi mali quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos; vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt; ut Augustinus dicit, contra parmen. Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandum usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

2. Ad secundum dicendum quod Deus, secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit, ad liberationem bonorum; quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit; secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse, illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

3. Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinatur secundum quod est utile aliis; secundum illud psalm., homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. XI dicitur, qui stultus est serviet sapienti. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se ma-

lum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit, in I polit. Et in VII Ethic.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

1. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod. XXXII præcepit Moyses, occidat unusquisque proximum suum, fratrem et amicum suum, pro peccato vituli conflatis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum bestiis comparatur, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo, pari ratione, occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quod homo, etiam si sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio maleficorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur, et tanto amplius quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ, sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille aliquid facit cuius auctoritate fit, ut patet per Dionysium, XIII cap. Cæl. Hier. Et ideo, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, non ipse occidit qui ministerium debet iubenti sicut ad miniculum gladius utenti. Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cuius auctoritate fecerunt, sicut et miles interfecit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate iudicis.

2. Ad secundum dicendum quod bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiri-

tur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit sylvestris. Si vero sit domestica, requiretur iudicium non propter ipsam, sed propter damnum Domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis. Et ideo indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem.

3. Ad tertium dicendum quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ. Sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet existimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis.

1. Clerici enim præcipue debent implere quod apostolus dicit, I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi, per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud psalm., qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum. Moyses etiam a Levitis fecit interfici viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. XXXII. Et Phinees, sacerdos, interfecit Israhelitem cœuntem cum madianitide, ut habetur Num. XXV. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec; et elias sacerdotes baal; et mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat; et in novo testamento, Petrus Ananiam et Saphiram. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est maior quam temporalis, et Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea exercere quæ ad officium illud pertinent. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est. Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Tim. III, oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem.

RESPONDEO dicendum quod non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi, qui cum percuteretur, non repercutiebat, ut dicitur I Pet. II. Et ideo non competit ut clerici sint percussores aut occisores, debent enim ministri suum Dominum

imitari, secundum illud Eccli. X, secundum iudicem populi, sic et ministri eius. Alia ratio est quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo, ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt, in unoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur, et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

2. Ad secundum dicendum quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad salutem spiritualem. Et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

3. Ad tertium dicendum quod prælati ecclesiarum accipiunt officia principum terræ non ut ipsi iudicium sanguinis exercent per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exercentur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere.

1. Homicidium enim est peccatum in quantum iustitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere, ut probatur in V Ethic. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat ut maius periculum vitet, sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat maius malum, vel miseram vitam vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur iudic. XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Heb. XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, II machab. XIV dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius

quam subditus fieri peccatoribus et contra natales suos iniuriis agi. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, restat ut de homine intelligamus quod dictum est, non occides. Nec alterum ergo, nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit.

RESPONDEO dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quælibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in Dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitæ, secundum illud Deut. XXXII, ego occidam, et vivere faciam.

1. Ad primum ergo dicendum quod homicidium est peccatum non solum quia contrariatur iustitiæ, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparisonem ad seipsum. Per comparisonem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum. Licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

3. Ad tertium dicendum quod homo constituitur Dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciter non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ. Et ideo non licet homini seipsum interficere ut ad feliciter transeat vitam. Similiter etiam nec ut miserias quaslibet præsentis vitæ evadat. Quia ultimum malorum huius vitæ et maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum, in III Ethic. Et ita inferre sibi mortem ad alias

huius vitæ miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum occidere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi admittit necessarium pœnitentiæ tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur. Quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum (non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit) constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium quam homicidium, et præcipue sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia latenter spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in ecclesia celebratur.

5. Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala pœnalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum, in III Ethic., et per Augustinum, in I de Civ. Dei.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem.

1. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quin magis timor Domini expellit peccatum, ut dicitur Eccli. I. Sed Abraham commendatus est quod timuerit Dominum, quia voluit interficere filium innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto videtur aliquid esse maius peccatum quanto maius nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vitæ ad cælestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel iustum.

3. Præterea, illud quod fit secundum ordinem iustitiæ non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiæ occidere innocentem, puta cum iudex, qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui iniuste condemnat occidit obediens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXIII, innocentem et iustum non occides.

RESPONDEO dicendum quod aliquis homo dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se; alio modo, per comparisonem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus habet dominium mortis et vitæ, eius enim ordinatione moriuntur et peccatores et iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor, et ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

2. Ad secundum dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. X, qui vos spernit, me spernit. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

3. Ad tertium dicendum quod iudex, si scit aliquem esse innocentem qui falsis testibus vincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniatur occasio liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere iudicandum.

Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire, alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo.

1. Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personæ. Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea, in I de Lib. Arb. Dicitur, quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt? eas autem res dicit esse contemnendas quas homines inviti amittere possunt, ut ex præmissis patet. Horum autem est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus Papa dicit, et habetur in decretis, dist. L, de clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo Paganum occiderunt, si postea per penitentiam possent ad pristinum statum redire aut ad altiorum ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi. Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut dicitur Matth. VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. XII, non vos defendentes, carissimi. Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

SED CONTRA est quod Exod. XXII dicitur, si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus, et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguini-

nis. Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, vim VI repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.

2. In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex libro de libero arbitrio. Unde signanter dicitur, pro his rebus, in quo designatur intentio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere.

4. Ad quartum dicendum quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

5. Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defen-

sio quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa dicit, non vos defendentes, idest, non sitis referentes adversarios.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum.

1. Legitur enim Gen. IV quod Lamech, credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea, Exod. XXI dicitur quod si quis percusserit mulierem prægnantem et aborsum fecerit, si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in decretis, dist. L, inducuntur plures canones in quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœna non debetur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter occidit hominem, incurrit homicidii culpam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ad Publicolam, absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc, præter nostram voluntatem, cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquid facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in II Physic., casus est causa agens præter intentionem. Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, consequens est quod casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum et intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat remove, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter, uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura, si aliquis det operam rei licitæ, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum, si vero det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum si ex eius opere mors hominis consequatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, et ideo reatum homicidii non evasit.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui percudit mulierem prægnantem dat operam rei illicitæ. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati, non effugiet homicidii crimen, præcipue cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur.

3. Ad tertium dicendum quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO 55

DEINDE considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quæ in personam committuntur. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, de mutilatione membrorum. Secundo, de verberatione. Tertio, de incarceratione. Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mutilare aliquem membro in nullo casu possit esse licitum.

1. Damascenus enim dicit, in II libro, quod peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam. Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in I de Anima. Sed non licet aliquem privare anima occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animæ, puniuntur enim secundum statuta nicæni Concilii qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam aliam causam licet aliquem membro mutilare.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXI, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.

RESPONDEO dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod

expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis, per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest præcidi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est; potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundum naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

2. Ad secundum dicendum quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis ordinantur. Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis. Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

3. Ad tertium dicendum quod membrum non est præcidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem, quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præcidere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde chrysostomus, exponens illud Matth. XIX, sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum, dicit, non membrorum abscisionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum

abscidit, etenim quæ homicidarum sunt talis præsumit. Et postea subdit, neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et præcipue a proposito incontinenti et mente negligente, nec ita abscisio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

1. Dicit enim apostolus, ad Ephes. VI, vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros. Et infra subdit, et vos, Domini, eadem facite servis, remittentes minas. Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur. Sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque Domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit, in X Ethic., quod sermo paternus habet solum monitionem, non autem coactionem. Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere, hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA EST QUOD DICITUR Prov. XIII, qui parcat virgæ, odit filium suum; et infra XXIII, noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis. Et Eccli. XXXIII dicitur, servo malevolo tortura et compedes.

RESPONDEO dicendum quod per verberationem nocuum quoddam infertur corpori eius qui verberatur, aliter tamen quam in mutilatione, nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore. Unde multo minus nocuum est quam membri mutilatio. Nocuum autem inferre alicui non licet nisi per modum pœnæ propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius ditioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati Domini, licite potest verberare pater filium et Dominus servum, causa correctionis et disciplinæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum ira sit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira cum aliquis se reputat læsum iniuste, ut patet per Philosophum, in II rhet. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios ver-

berent causa disciplinæ, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero inducitur dominis quod remittant minas, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ. Alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc quod iudicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

2. Ad secundum dicendum quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem cœcendi, et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et Dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem cœcendi secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiusmodi est verberatio.

3. Ad tertium dicendum quod exhibere disciplinam volenti cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere est solum eius cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare.

1. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est. Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana iustitia regulari debet ex divina. Sed sicut dicitur Eccli. XV, Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Ergo videtur quod non est aliquis cœcendus vinculis vel carcere.

3. Præterea, nullus est cohibendus nisi ab opere malo, a quo quilibet licite potest alium impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA est quod Levit. XXIV legitur quendam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiam.

RESPONDEO dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem, integritas corporalis substantiæ, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundo, delectatio vel quies sensus, cui opponitur verberatio, vel quilibet sensum dolore afficiens. Tertio, motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem,

seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum nisi fiat secundum ordinem iustitiæ, aut in pœnam aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

2. Ad secundum dicendum quod Deus quandoque, secundum ordinem suæ sapientiæ, peccatores cohibet ne possint peccata implere, secundum illud Iob V, qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant. Quandoque vero eos permittit quod volunt agere. Et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

3. Ad tertium dicendum quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet, sicut cum aliquis detinet aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius, quia per hoc impeditur non solum a malis, sed etiam a bonis agendis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personas aliis coniunctas.

1. Huiusmodi enim iniuriæ habent rationem peccati prout nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in personam propriam infertur quam quod infertur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis et viduis iniurias inferunt, unde dicitur Eccli. XXXV, non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus. Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis coniunctæ. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona coniuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona. Potest ergo aliquid ei esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personæ, ut patet in adulterio, quod placet uxori et displicet viro. Sed huiusmodi iniuriæ habent rationem peccati prout consistunt in involuntaria commutatione. Ergo huiusmodi iniuriæ minus habent de ratione peccati.

SED CONTRA est quod Deut. XXVIII, ad quamdam exaggerationem dicitur, filii tui et filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.

RESPONDEO dicendum quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum. Et inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem quam personam privatam, quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est. Cum autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercumque, iniuria illa pertinet ad duas personas. Et ideo, ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli coniunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocuenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod iniuria illata in personam coniunctam minus est nociva personæ cui coniungitur quam si in ipsam immediate inferretur, et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personæ cui coniungitur, superadditur peccato quod quis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se lædit.

2. Ad secundum dicendum quod iniuriæ illatæ in viudas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ. Tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

3. Ad tertium dicendum quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et iniuria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret. Non tamen per hoc tollitur iniuria ex parte viri, quia uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir, ut dicitur I ad Cor. VII. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quod non solum iustitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia.

QUÆSTIO 56

DEINDE considerandum est de peccatis iustitiæ oppositis per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quærentur novem. Primo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. Secundo, utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. Tertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ. Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. Quinto, utrum omne furtum sit peccatum. Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale. Septimo, utrum liceat furari in necessitate. Octavo, utrum omnis rapina sit pecca-

tum mortale. Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum.

1. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprie Dei, secundum illud psalm., Domini est terra etc. Ergo non est naturalis homini rerum possessio.

2. Præterea, basilius, exponens verbum divitis dicentis, Luc. XII, congregabo omnia quæ nata sunt mihi et bona mea, dicit, dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti? sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit, in libro de Trin., Dominus nomen est potestatis. Sed homo non habet potestatem super res exteriores, nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., omnia subiecisti sub pedibus eius, scilicet hominis.

RESPONDEO dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam, quæ non subiacet humanæ potestati, sed solum divinæ, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Et ex hac ratione Philosophus probat, in I polit., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I, ubi dicitur, faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et præsit piscibus maris, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis.

2. Ad secundum dicendum quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsa-

rum, quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

1. Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia, cui quidem communitati contrariatur possessio-
num proprietas. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis, sicut qui, præveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, sibi appropriando quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse. Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, can. Sicut hi, proprium nemo dicat quod est commune. Appellat autem communes res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de hæres., apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet catholica ecclesia et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti hæretici sunt quoniam, se ab ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

RESPONDEO dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ, esset autem confusio si quilibet indistincte quælibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde apostolus dicit, I ad Tim. Ult., divitibus huius sæculi præcipe facile tribuere, communicare.

1. Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui, præveniens ad spectacula, præpararet aliis viam, non illicite ageret, sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet. Et similiter dives non illicite agit si, præoccupans possessionem rei quæ a principio erat communis, aliis communicat, peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde basilius ibidem dicit, cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur?

3. Ad tertium dicendum quod cum dicit Ambrosius, nemo proprium dicat quod est commune, loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit, plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam.

1. Illud enim quod diminuit peccatum non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorundam dicitur Isaiæ III, peccatum suum quasi sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit, et habetur in decretis, dist. XLVII, neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, indigentibus denegare. Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita et in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est puta rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienæ.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., fur a furvo dictus est, idest a fusco, nam noctis utitur tempore.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundum quod contrariatur iustitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est. Et ex hoc competit ei quod usurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti prout distinguitur a peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio. Et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum; vel sicut persona coniuncta, ut si auferat filiam vel uxorem, non habet proprie rationem furti. Tertia differentia est quæ complet furti rationem, ut scilicet occulte usurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati. Et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum, tum quia est signum verecundiæ; tum quia tollit scandalum.

2. Ad secundum dicendum quod detinere id quod alteri debetur eandem rationem nocenti habet cum acceptione. Et ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius. Sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est eius apud quem deponitur quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie.

1. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum, furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed furtum et rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum, unde et Isidorus dicit, in libro etymol., quod raptor dicitur corruptor, et rapta corrupta. Sed raptus dicitur sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur

sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

SED CONTRA est quod Philosophus, in V Ethic., distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

RESPONDEO dicendum quod furtum et rapina sunt vitia iustitiæ opposita, in quantum aliquis alter facit iniustum. Nullus autem patitur iniustum volens, ut probatur in V Ethic. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte eius cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, et violentiam, ut habetur in III Ethic. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Et propter hoc differunt specie.

1. Ad primum ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiæ. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

2. Ad secundum dicendum quod finis remotus est idem rapinæ et furti, sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

3. Ad tertium dicendum quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur. Et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia inferitur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod furtum non semper sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino, dicitur enim Eccli. XV, nemini mandavit impie agere. Sed Deus invenitur præcepisse furtum, dicitur enim Exod. XII, fecerunt filii Israël sicut præceperat Dominus Moysi, et expoliaverunt Ægyptios. Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem; ut iuristæ dicunt. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cum non agat contra iustitiam, cuius æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam vel custoditam.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XX, non furtum facies.

RESPONDEO dicendum quod si quis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primo quidem, propter contrarietatem ad iustitiam, quæ reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ. Secundo, ratione doli seu fraudis, quam fur committit occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum, quia iam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adiudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israël tulerunt spolia Ægyptiorum de præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. X, iusti tulerunt spolia impiorum.

2. Ad secundum dicendum quod circa res inventas est distinguendum. Quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor, nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor mediæ partem dare Domino agri, si in alieno agro invenerit; propter quod in parabola evangelii dicitur, Matth. XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc, si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi Domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi retineat, non committit furtum. Alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit, in quadam homilia, et habetur XIV, qu. V, si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, quia tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum, sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei iudicium, iuris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim Prov. VI, non grandis est culpæ cum quis furatus fuerit. Sed omne peccatum mortale est grandis culpæ. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solum pœna damni, secundum illud Exod. XXII, si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicuius parvæ rei, puta unius acus vel unius penæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V, hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ, quia omnis fur sicut ibi scriptum est condemnatur. Ergo furtum est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animæ vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod furtum dicitur non esse grandis culpæ duplici ratione. Primo quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit. Unde subdit, furatur enim ut esurientem impleat animam. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpæ per comparisonem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod deprehensus reddet septuplum, qui autem adulter est, perdet animam suam.

2. Ad secundum dicendum quod pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ, retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod reparabile damnum infert, non infligitur secundum præsens

iudicium pœna mortis, nisi furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum, super Ioan.; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. XXI.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt homo non reputat sibi nocumentum inferri, et ille qui accipit potest præsumere hoc non esse contra voluntatem eius cuius est res. Et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem.

1. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed extra, de furtis, dicitur, si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, pœniteat hebdomadas tres. Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., quod quædam confestim nominata convoluta sunt cum malitia, inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat; ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

SED CONTRA est quod in necessitate sunt omnia communia. Et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit,

et habetur in decretis, dist. XLVII, esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personæ periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

2. Ad secundum dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

3. Ad tertium dicendum quod in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere ut subveniat proximo sic indigenti.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato.

1. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est, dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent non sunt eorum, dicit enim Augustinus, in epistola ad vinc. Donatist., res falso appellatis vestras, quas nec iuste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere iussi estis. Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere posset.

3. Præterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

SED CONTRA est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isaiaë LXI, ego Dominus dili-

gens iudicium, et odio habens rapinam in holocaustum. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

RESPONDEO dicendum quod rapina quandam violentiam et coactionem importat per quam, contra iustitiam, alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiæ custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiæ tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur non habet rationem rapinæ, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui deprædantur hostes habeant bellum iustum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt eorum efficiuntur. Et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione prædæ iustum bellum habentes peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter prædam principaliter pugnent, dicit enim Augustinus, in libro de verb. Dom., quod propter prædam militare peccatum est. Si vero illi qui prædam accipiunt habeant bellum iniustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

2. Ad secundum dicendum quod intantum aliqui infideles iniuste res suas possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt. Et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

3. Ad tertium dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina. Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus, in IV de Civ. Dei, remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? et Ezech. XXII dicitur, principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam. Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina.

1. Furtum enim, super acceptionem rei alienæ, habet adiunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est. Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV Ethic. Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocementum inferri et magnis et parvis, per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinæ.

SED CONTRA est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

RESPONDEO dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, propter involuntarium quod est ex parte eius cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum. Est et alia ratio. Quia per rapinam non solum inferitur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personæ ignominiam sive iniuriam. Et hoc præponderat fraudi vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod homines sensibilibus inhærentes magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

3. Ad tertium dicendum quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocementa possunt inferri per rapinam quam per furtum. Unde ex hoc etiam rapina est detestabilior.

QUÆSTIO 57

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis commutativæ iustitiæ quæ consistunt in verbis in quibus læditur proximus. Et primo, de his quæ pertinent ad iudi-

cium; secundo, de nocumentis verborum quæ fiunt extra iudicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt, primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando; secundo, de iniustitia accusatoris in accusando; tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione; quarto, de iniustitia testis in testificando; quinto, de iniustitia advocati in patrocinando. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Secundo, utrum liceat iudicium ferre contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur. Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum. Quarto, utrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

1. Dicitur enim Dan. XIII quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimmo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicuius hominis subditus, quinimmo ipse erat rex regum et Dominus dominantium. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus eius.

3. Præterea, secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus eius ad quem pertinet forum illius loci, puta cum est alterius diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super illud Deut. XXIII, si intraveris segetem etc. Falcem iudicii mittere non potest in eam rem quæ alteri videtur esse commissa.

RESPONDEO dicendum quod sententia iudicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum, in X Ethic.; ita et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis, alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos, sicut in subditos, potestatem accipiunt, sive habeant ordinarie, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem nisi sit aliquo modo sub-

ditus eius, vel per commissionem vel per potestatem ordinariam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino. Quod significatur per hoc quod ibi dicitur, quod suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris.

2. Ad secundum dicendum quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quod necesse est arbitrium pœna vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem cœrcendi. Sic igitur et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit, sicut etiam et leo Papa iudicio imperatoris se subdidit.

3. Ad tertium dicendum quod episcopus in cuius diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus, nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum vel homicidium vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iuste condemnari.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.

1. Dicitur enim Deut. XVII, venies ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit in illo tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quæ proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in iudicando debet divino iudicio conformari, quia Dei iudicium est, ut dicitur Deut. I. Sed iudicium Dei est secundum veritatem, ut dicitur Rom. II, et Isaïæ XI prædicatur de Christo, non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ. Ergo iudex non debet, secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in iudicio probationes requiruntur ut fides fiat iudici de rei veritate, unde in his quæ sunt notoria non requiritur iudicialis ordo, secundum illud I ad Tim. V, quorundam hominum peccata manifesta sunt, præcedentia ad iudicium. Si ergo iudex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ pro-

bantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen conscientiae importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in primo habitum est. Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat si sententiam ferat, secundum allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super psalt., bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et iura pronuntiat. Sed hoc est iudicare secundum ea quæ in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, et non secundum proprium arbitrium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ideo præmittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quæ fuerunt sibi proposita.

2. Ad secundum dicendum quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem. Et ideo non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi et aliis, ita quod reus nullo modo crimen infitari potest, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici et non aliis, vel aliis et non iudici, tunc est necessaria iudicii discussio.

4. Ad quartum dicendum quod homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico iudicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit alius accusator.

1. Humana enim iustitia derivatur a iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio alium condemnare etiam si non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. XIII. Ergo non est contra iustitiam si aliquis aliquem damnet tanquam iudex, et ipsemet sit accusator.

SED CONTRA est quod, I ad Cor. V, Ambrosius, exponens sententiam apostoli de fornicatore, dicit quod iudicis non est sine accusatore damnare, quia Dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit.

RESPONDEO dicendum quod iudex est interpret iustitiæ, unde sicut Philosophus dicit, in V Ethic., ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam. Iustitia autem, sicut supra habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet, quod quidem fit cum unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. XXV, non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem prius quam is qui accusatur præsentibus habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quæ ei obiiciebantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Rom. II, inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium. Vel etiam evidentia facti quantum ad ipsum, secundum illud Gen. IV vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.

2. Ad secundum dicendum quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. IV, vox sanguinis fratris tui etc., dicit Glossa, evidentia patrati sceleris accusatore non eget. In denuntiatione vero, sicut supra dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio, et ideo nihil agitur contra eum cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo. Et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad ecclesiam, quæ, quia est manifesta, tenet locum

accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii.

3. Ad tertium dicendum quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est. Et ideo homo non potest esse simul accusator, iudex et testis, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et iudex quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudex licite possit pœnam relaxare.

1. Dicitur enim Iac. II, iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam. Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam, quia non vult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech. XVIII. Ergo etiam homo iudex potest pœnitenti licite laxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum a pœna prodest ei et nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a pœna absolvere.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XIII de eo qui persuadet servire diis alienis, non parcat ei oculus tuus ut miserearis et occultes eum, sed statim interficies eum. Et de homicida dicitur Deut. XIX, morietur, nec misereberis eius.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum a pœna absolvere possit. Primo quidem, ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a pœna, contra leges a superiore

sibi impositas. Unde super illud Ioan. XIX, non haberes adversum me potestatem ullam, dicit Augustinus, talem Deus dederat Pilato potestatem ut esset sub cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere. Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

1. Ad primum ergo dicendum quod misericordia iudicis habet locum in his quæ arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit, in V Ethic. In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

2. Ad secundum dicendum quod Deus habet supremam potestatem iudicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum est ei pœnam remittere, præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

3. Ad tertium dicendum quod iudex, si inordinate pœnam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur, unde Deut. XIII, post pœnam seductoris, subditur, ut omnis Israël, audiens, timeat, et nequaquam ultra faciat quispiam huius rei simile. Nocet etiam personæ cui est illata iniuria, quæ recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in pœna iniuriantis.

QUÆSTIO 58

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad iniustam accusationem. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum homo accusare teneatur. Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis. Tertio, quomodo accusatio sit vitiosa. Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non teneatur accusare.

1. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum, quia iam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de maioribus criminibus accusa-

ti prius quam innoxii demonstrantur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex caritate dependet, quæ est finis præcepti, unde dicitur Rom. XIII, nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. Sed illud quod est caritatis homo debet omnibus, maioribus et minoribus, subditis et prælatis. Cum igitur subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur II, qu. VII; videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico, dicitur enim Prov. XI, qui ambulat fraudulenter revelat arcana, qui autem fidelis est celat amici commissum. Ergo homo non tenetur ad accusandum.

SED CONTRA est quod dicitur Levit. V, si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cuius quies procuratur per punctionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est, secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandum accusationem, quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum, quinimmo deficere ab his quæ tenetur facere est gravissima pœna, quia virtuosus actus sunt quædam hominis perfectiones.

2. Ad secundum dicendum quod subditi prælatos suos accusare prohibentur qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt; vel etiam si subditi accusare volentes, fuerint criminosi; ut habetur II, qu. VII. Alioquin, si fue-

rint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex caritate suos prælatos accusare.

3. Ad tertium dicendum quod revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen est omnino secretum quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

1. Scriptura enim adinventata est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsentem agitur. Ergo accusatio Scriptura non indiget.

2. Præterea, II, qu. VIII, dicitur, nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari. Sed Scriptura ad hoc videtur esse utilis ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X de Trin. Ergo in accusatione non est necessaria Scriptura, præsertim cum canon dicat quod per scripta nullius accusatio suscipiatur.

3. Præterea, sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est Scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

SED CONTRA est quod dicitur II, qu. VIII, accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod iudex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen iustitiæ, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbotenus dicuntur facile labuntur a memoria, non posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in iudicio aguntur, redigantur in scriptis.

1. Ad primum ergo dicendum quod difficile est singula verba, propter eorum multitudinem et varietatem, retinere, cuius signum est quod multi, eadem verba audientes, si interrogentur, non referent ea similiter etiam post modicum tempus. Et tamen modica verborum differentia sensum variat. Et ideo, etiam si post modicum tempus debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii ut accusatio redigatur in scriptis.

2. Ad secundum dicendum quod Scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ

significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est. Et ideo cum dicit canon, per scripta nullius accusatio suscipiatur, intelligendum est ab absente, qui per epistolam accusationem mittat. Non tamen excluditur quin, si præsens fuerit, necessaria sit Scriptura.

3. Ad tertium dicendum quod denunciator non obligat se ad probandum, unde nec punitur si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria Scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta per calumniam, prævaricationem et tergiversationem.

1. Quia sicut dicitur II, qu. III, calumniari est falsa crimina intendere. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obiicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quod prævaricari est vera crimina abscondere. Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est. Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, tergiversari est in universo ab accusatione desistere. Sed hoc absque iniustitia fieri potest, dicitur enim ibidem, si quem pœnituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si ei cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

SED CONTRA est quod ibidem dicitur, accusatorum temeritas tribus modis detegitur, aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo, ex eo quod iniuste agit contra eum qui accusatur, falsa crimina ei imponendo, quod est calumniari. Alio modo, ex parte reipublicæ, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo, fraudem in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad prævaricationem, nam prævaricator est quasi varicator, qui adversam partem adiuvat, prodita cau-

sa sua. Alio modo, totaliter ab accusatione desistendo. Quod est tergiversari, in hoc enim quod desistit ab hoc quod cœperat, quasi tergum vertere videtur.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re sibi omnino certa, in quo ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit, et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, ut non prorumpat eum calumniatum fuisse qui vel ex levitate animi vel ex iusto errore in falsam accusationem prorupit.

2. Ad secundum dicendum quod non quicumque abscondit vera crimina prævaricatur, sed solum si fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

3. Ad tertium dicendum quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo, si in ipso accusationis processu cognoverit falsum esse id de quo accusabat, et si pari consensu se absolvunt accusator et reus. Alio modo, si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit non teneatur ad pœnam talionis.

1. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere, in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur II, qu. III. Non ergo accusator qui in probatione defecerit tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui iniuste accusat sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Nahum I, non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed ille qui in probatione deficit incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur posse re-

mittere, secundum illud Gelasii Papæ, quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus. Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

SED CONTRA est quod Hadrianus Papa dicit, qui non probaverit quod obiecit, pœnam quam intulerit ipse patiat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars intendens ad pœnam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitiæ æqualitatem constituat. Iustitiæ autem æqualitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiat, secundum illud Exod. XXI, oculum pro oculo, dentem pro dente. Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V Ethic., in iustitia non semper competit contrapassum simpliciter, quia multum differt an aliquis voluntarie an involuntarie alium lædat. Voluntarium autem meretur pœnam, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit pœnam talionis.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui male accusat peccat et contra personam accusati, et contra rem publicam. Unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. XIX, cumque, diligentissime perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit, quod pertinet ad iniuriam personæ, et postea, quantum ad iniuriam reipublicæ, subditur, et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere. Specialiter tamen personæ accusati facit iniuriam si de falso accuset, et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit iniuriam reipublicæ, et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

3. Ad tertium dicendum quod pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat, sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam ex qua calumniose alium accusat. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam, quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest huiusmodi infamiam abolere, et quod dicit Papa Gelasius, infamiam abolere non possumus, intelligendum est vel de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit. Vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus.

QUÆSTIO 59

DEINDE considerandum est de peccatis quæ sunt contra iustitiam ex parte rei. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando per quam condemnaretur. Secundo, utrum liceat alicui se calumniose defendere. Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur.

1. Dicit enim chrysostomus, non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses. Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere. Et ita non peccat mortaliter si in iudicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur ut alium a morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur ut se liberet a morte, quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra caritatem, ut supra dictum est. Sed quod accusatus mentiatur excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

SED CONTRA, omne quod est contrarium divinæ gloriæ est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur omnia in gloriam Dei facere, ut patet I ad Cor. X. Sed quod reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per id quod iosue dixit ad Achar, fili mi, da gloriam Domino Deo Israël, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas, ut habetur iosue VII. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod quicumque facit contra debitum iustitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad debitum iustitiæ quod aliquis obediatur suo superiori in his ad quæ ius prælationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est, superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere quam ab eo secun-

dum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere, mendacium tamen dicere non licet.

1. Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis secundum ordinem iuris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

2. Ad secundum dicendum quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum iniuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui mentitur in iudicio se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cuius est iudicium; et contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat; tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in psalm. Dicitur, ne declines cor meum in verba malitiæ, ad excusandas excusationes in peccatis, ubi dicit Glossa, hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent. Et Gregorius, XXII Moral., exponens illud Iob XXXI, si abscondi quasi homo peccatum meum, dicit, usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere.

1. Quia secundum iura civilia, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis si calumniose se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit legibus constitutam, ut habetur, II, qu. III, non autem imponitur pœna accusato propter hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Præterea, Prov. XIV dicitur, sapiens timet et declinat a malo, stultus transilit et confidit. Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

SED CONTRA est quod etiam in causa criminali iuramentum de calumnia est præstandum, ut habetur extra, de iuramento calum., inhærentes. Quod non esset si ca-

lumniose defendere se liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

RESPONDEO dicendum quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet. Non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere iudex secundum ordinem iuris, puta cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam, vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex supradictis patet. Quorum primum est laudabile; secundum vero vitiosum. Sic igitur reo qui accusatur licet se defendere veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta quod non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur; neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent. Et hoc est calumniose se defendere.

1. Ad primum ergo dicendum quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quæ secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis, quia omnium temporalium maxime terribile est mors, ut dicitur in III Ethic. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam. Et pro tanto licitum esse dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod accusator, si colludat cum reo qui noxius, est, pœnam incurrit, ex quo patet quod peccat. Unde, cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum apostolus dicat dignos morte eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo. Non tamen secundum leges humanas imponitur sibi pœna, propter rationem iam dictam.

3. Ad tertium dicendum quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem.

1. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Sed reus appellando recusat subiici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

2. Præterea, maius est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis. Sed sicut legitur II, qu. VI, a iudicibus quos communis consensus elegerit non liceat provocari. Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

SED CONTRA est quod Paulus cæsarem appellavit, ut habetur Act. XXV.

RESPONDEO dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentia iustæ causæ, quia videlicet iniuste a iudice gravatur. Et sic licitum est appellare, hoc enim est prudenter evadere. Unde II, qu. VI, dicitur, omnis oppressus libere sacerdotum si voluerit appellet iudicium, et a nullo prohibeatur. Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est, facit enim iniuriam et iudici, cuius officium impedit, et adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo sicut dicitur II, qu. VI, omni modo puniendus est cuius iniusta appellatio pronuntiatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod potestati inferiori intantum aliquis subiici debet inquantum ordinem superioris servat, a quo si exorbitaverit, ei subiici non oportet, puta si aliud iusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam Rom. XIII. Cum autem iudex iniuste aliquem gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra iustitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud II, qu. VI, catholicus qui causam suam, sive iustam sive iniustam, ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicetur. Nam et apostolus arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

2. Ad secundum dicendum quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subiiciat de cuius iustitia non confidit.

Levis etiam animi esse videtur ut quis non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod, etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius iudex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur; nec debet ad defectum imputari eius qui consensit sicut in arbitrum in eum quem princeps iudicem ordinarium dedit.

3. Ad tertium dicendum quod æquitas iuris ita subvenit uni parti quod altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties iudices a recto iudicio declinare.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

1. Illud enim ad quod natura inclinat semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. IX, longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi. Ergo etiam licitum est resistere.

3. Præterea, Prov. XXIV dicitur, erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses. Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat ne in mortem tradatur.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, Rom. XIII, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit. Sed condemnatus se defendendo potestati resistit quantum ad hoc in quo est divinitus instituta ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Ergo peccat se defendendo.

RESPONDEO dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet

condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistantem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech. XXII, principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem. Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinatur non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed quæ fit cum debito moderamine.

2. Ad secundum dicendum quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patitur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patitur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

3. Ad tertium dicendum quod per illud dictum sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem iustitiæ. Unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

QUÆSTIO 57

DEINDE considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. Secundo, utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. Tertio, utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa. Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum.

1. Dicit enim Augustinus, in Quæst. Gen., quod Abraham dicens de uxore sua, soror mea est, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinere. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prov. XI dicitur, qui ambulat fraudulenter revelat arcanum, qui autem fidelis est celat amici commissum. Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, qui veritatem occultat, et qui prodit mendacium, uterque reus est, ille quia prodesse non vult, iste quia nocere desiderat.

RESPONDEO dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est. Quia aliquando requiritur testimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris cui in his quæ ad iustitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte seu pœna quacumque, vel a falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si eius testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in psalm., eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate; et Prov. XXIV, erue eos qui dicuntur ad mortem. Et Rom. I dicitur, digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus, ubi dicit Glossa, consentire est tacere, cum possis redarguere. Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiori compellitur secundum ordinem iuris. Quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel, si imminet periculum accusatori, non est curandum, quia ipse se in hoc periculum sponte ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare; et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

2. Ad secundum dicendum quod de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre, quia huiusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et maius est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea vero

quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ, statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertineret ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in grave damnum aliquius personæ, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando vel denunciando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quæ quis prodere non tenetur. Unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur. Et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris, quia servare fidem est de iure naturali; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de iure naturali.

3. Ad tertium dicendum quod operari vel cooperari ad occisionem hominis non competit ministris altaris, ut supra dictum est. Et ideo secundum iuris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium.

1. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium, legitur enim III Reg. XXI quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium, ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

3. Præterea, II, qu. IV, dicitur, præsul non damnatur nisi in septuaginta duobus testibus. Presbyter autem cardinalis nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur. Diaconus cardinalis urbis Romæ nisi in viginti octo testibus non condemnabitur. Subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, nisi in septem testibus non condemnabitur. Sed magis est periculosum peccatum eius qui in maiori dignitate constitutus est, et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVII, in ore duorum vel trium testium peribit qui interficietur; et infra, XIX, in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in I Ethic., certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus

constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius. Et ideo, cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserunt idem cum actore, rationabiliter institutum est, iure divino et humano, quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine, unde secundum Philosophum, in I de cælo, omne et totum in tribus ponimus. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel, ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta, in ipsis testibus. Unde et Eccl. IV dicitur, funiculus triplex difficile rumpitur. Augustinus autem, super illud Ioan. VIII, duorum hominum testimonium verum est, dicit quod in hoc est trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. XXIII, ne sequaris turbam ad faciendum malum. Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, puta in tempore vel loco vel in personis de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii, quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præiudicatur testimonio si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero et pares dignitate, statur pro reo, quia facilius debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et huiusmodi. Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictionum. Multo autem magis testimonium unius repellitur si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia. Non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel

si domus fuerit picta aut non, aut aliquid huiusmodi, talis discordia non præiudicat testimonio, quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur. Quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut chrysostomus dicit, super Matth., quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre. Quod tamen prudentiæ iudicis relinquitur discernendum.

3. Ad tertium dicendum quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconibus et clericis ecclesiæ Romanæ, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales institui debent quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, sæpe, propter iustitiam, multos adversarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius ecclesiæ et auctoritati. Quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam.

1. Quibusdam enim in pœnam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, et habetur II, qu. I, quia a servis suis accusatus est episcopus, sciendum est quod minime audiri debuerunt.

RESPONDEO dicendum quod testimonium, sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat

in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt, quandoque autem absque culpa. Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amen-tibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et de personis coniunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod facile possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur et propter culpam, et absque culpa.

1. Ad primum ergo dicendum quod repellere aliquem a testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi quam ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod de quolibet præsumendum est bonum nisi appareat contrarium, dummodo non vergat in periculum alterius. Quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I Ioan. IV, nolite credere omni spiritui.

3. Ad tertium dicendum quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate et ordine iuris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale.

1. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem a morte liberet, vel ab iniusta sententia quæ intentatur per alios falsos testes vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, iuramentum a teste requiritur ut timeat peccare mortaliter deierando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XIX, falsus testis non erit impunitus.

RESPONDEO dicendum quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo, ex periurio,

quia testes non admittuntur nisi iurati. Et ex hoc semper est peccatum mortale. Alio modo, ex violatione iustitiæ. Et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quælibet iniustitia. Et ideo in præcepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. XX, non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium, non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit. Tertio modo, ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum. Et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est, sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis, cum debita sollicitudine recogitans, existimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens, quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens, contra id quod intendit.

2. Ad secundum dicendum quod iniustum iudicium iudicium non est. Et ideo ex VI iudicii falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum ad iniustitiam impedendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

3. Ad tertium dicendum quod homines maxime abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quæ est periurium. Non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem testimonii, requiritur testis iuramentum.

QUÆSTIO 58

DEINDE considerandum est de iniustitia quæ fit in iudicio ex parte advocatorum. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Secundo, utrum aliquis debeat arceri ab officio advocati. Tertio, utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo. Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod advocatus teneatur patrocinium præstare causæ pauperum.

1. Dicitur enim Exod. XXIII, si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo. Sed non minus periculum imminet pauperi si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit, in quadam homilia, habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat, talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit. Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur, quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, Matth. XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

SED CONTRA, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

RESPONDEO dicendum quod cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis misericordiæ operibus dictum est. Nullus enim sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo sicut Augustinus dicit, in I de doct. Christ., cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur. Dicit, pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. XXIII, si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, redec ad eum. Addit autem, et temporum, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere, sed sufficit si præsentis necessitati succurrat. Unde dicitur I Ioan. III, qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, etc. Subdit autem, vel quarumlibet rerum, quia homo sibi coniunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere; secundum illud I ad Tim. V, si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit. Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiatur quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri. Et in tali

casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo ei aliter subveniri possit, vel per seipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet, quamvis, si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis. Alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum iuvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

1. Ad primum ergo dicendum quod quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto nisi per advenientes subveniatur, et ideo tenentur iuvare. Non autem tenerentur si posset aliunde remedium afferri.

2. Ad secundum dicendum quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quæ est dicta.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi.

1. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter igitur excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad effectum dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causæ alicuius patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocacionis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

SED CONTRA est quod III, qu. VII, multæ personæ arcentur ab officio postulandi.

RESPONDEO dicendum quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione, uno modo, propter impotentiam; alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia

simpliciter excludit aliquem ab actu, indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic igitur ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes; vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptæ causæ ostendere, et iterum loquela cum auditu, ut possit et pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se nec pro aliis. Decentia autem huius officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in iudicio sæculari, quia huiusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. Alio modo, propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter iudici adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius iustitiæ patronus existat qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decet esse advocati. Tamen huiusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc huiusmodi personæ possunt pro seipsis, vel pro personis sibi coniunctis, uti officio advocati. Unde et clerici pro ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ab operibus misericordiæ interdum aliqui propter impotentiam, interdum etiam propter indecentiam impediuntur. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent, sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

2. Ad secundum dicendum quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per maius et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio præstando in causis quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi et clerici, quidam vero quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

3. Ad tertium dicendum quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod advocatus non peccet si iniustam causam defendat.

1. Sicut enim ostenditur peritia medici si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati si etiam iniustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo

etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

2. Præterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur II, qu. III. Ergo advocatus non peccat iniustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, maius videtur esse peccatum si iniustitia utatur ad iustam causam defendendam, puta producendo falsos testes vel allegando falsas leges, quam iniustam causam defendendo, quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccat si iniustam causam defendat.

SED CONTRA est quod dicitur II Paralip. XIX, impio præbes auxilium, et idcirco iram Domini merebaris. Sed advocatus defendens causam iniustam impio præbet auxilium. Ergo, peccando, iram Domini meretur.

RESPONDEO dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum sive consulendo, sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consiliarius et coadiuvans quodammodo est faciens; et apostolus dicit, ad Rom. I, quod digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus. Unde et supra dictum est quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium præstat ei cuius causæ patrociniatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat; et ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur, secundum modum quo ignorantia excusare potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam nulli facit iniuriam. Advocatus autem suscipiens causam iniustam iniuste lædit eum contra quem patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

2. Ad secundum dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam iustam esse et postea in processu appareat eam esse iniustam, non debet eam prode, ut scilicet aliam partem iuvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere; vel eum cuius causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarii damno.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, militi vel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut tullius dicit, in III de

offic. Unde et advocato defendenti causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

1. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundum illud Luc. XIV, cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos tuos neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvent, et fiat tibi retributio. Sed præstare patrocinium causæ alicuius pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quiddam spirituale, cum sit usus scientiæ iuris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad iudicium concurrat persona advocati, ita etiam persona iudicis et persona testis. Sed secundum Augustinum, ad Macedonium, non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum testimonium. Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit ibidem, quod advocatus licite vendit iustum patrocinium, et iurisperi- tus verum consilium.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ quis non tenetur alteri exhibere, iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium præstare aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis huiusmodi personis, dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueat, peccat contra iustitiam. Unde Augustinus dicit, ad Macedonium, quod ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent.

1. Ad primum ergo dicendum quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis, alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet.

Et similiter advocatus, quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam, non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

2. Ad secundum dicendum quod etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artificio liceret de arte sua lucrari.

3. Ad tertium dicendum quod iudex et testis communes sunt utrique parti, quia iudex tenetur iustam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere; iustitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur, quia nemo militat stipendiis suis unquam, ut dicitur I ad Cor. IX. Sed advocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adiuvat.

QUÆSTIO 60

DEINDE considerandum est de iniuriis verborum quæ inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia; secundo, de detractone; tertio, de susurratione; quarto, de derisione; quinto, de maledictione. Circa primum quærentur quatuor. Primo, quid sit contumelia. Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. Tertio, utrum oporteat contumeliosos reprimere. Quarto, de origine contumeliæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod contumelia non consistat in verbis.

1. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in rebus nec in persona. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistit in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoriatio quæ fit in verbis dicitur convicium vel improprium. Sed contumelia videtur

differre a convicio et improprio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

SED CONTRA, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Ierem. XX, audivi contumelias in circuitu. Ergo contumelia est in verbis.

RESPONDEO dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem. Quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est. Alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicuius deducit in notitiam eius et aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam. Quod quidem fit per aliqua signa. Sed sicut Augustinus dicit, in II de doct. Christ., omnia signa, verbis comparata, paucissima sunt, verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur. Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit. Unde Isidorus dicit, in libro etymol., quod contumeliosus dicitur aliquis quia velox est et tumet verbis iniuriæ. Quia tamen etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Rom. I, super illud, contumeliosos, superbos, dicit Glossa quod contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod verba secundum suam essentiam, idest in quantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. In quantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitiam aliorum, sic possunt multa damna inferre. Inter quæ unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo maior est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur contra audientis reverentiam agit.

2. Ad secundum dicendum quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat in quantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicuius. Quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiæ species, de quibus supra dictum est. Secundum vero pertinet ad contumeliam in quantum facta habent vim verborum in significando.

3. Ad tertium dicendum quod convicium et improprium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex. Scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter

culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis. Unde si quis alicui iniuriose dicat eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam, si quis autem dicat alteri quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentia, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam. Et hoc fit per verbum improprietatis, quod proprie est quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. XX, exigua dabit, et multa improprietabit. Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale.

1. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conviciari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum, in IV Ethic. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis. Qui tamen aliquando convicia vel contumelias dicunt, sicut patet de apostolo, qui, ad Gal. III, dixit, o insensati Galatæ. Et Dominus dicit, Luc. Ult., o stulti, et tardi corde ad credendum. Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis id quod est peccatum veniale ex genere possit fieri mortale, non tamen peccatum quod ex genere est mortale potest esse veniale, ut supra habitum est. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter et ex subreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

SED CONTRA, nihil meretur pœnam æternam inferni nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. V, qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit Gehennæ ignis. Ergo convicium vel contumelia est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, verba in quantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed in quantum significant aliquid. Quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum igitur convicium, seu contumelia, de sui ratione importet

quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut aliquis per verba quæ profert honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam. Et hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum vel rapina, non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorendi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, in quantum scilicet dicit id quod potest esse convicium, vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale; quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur. Quia posset esse ita grave convicium quod, per incautelam prolatum, auferret honorem eius contra quem proferretur. Et tunc posset homo peccare mortaliter etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis, incaute alium ex ludo percuciens, graviter lædat, culpa non caret.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi iocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinæ, ita etiam et causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos vocavit stultos, et apostolus Galatas insensatos. Tamen, sicut dicit Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, raro, et ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendæ, in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus.

3. Ad tertium dicendum quod, cum peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonorens, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonorendi, puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere.

1. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur, unde dicitur Prov. XXVI, qui imponit stulto silentium, iras mitigat. Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud, mihi vindictam, et ego retribuam. Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundum illud chrysostomi, si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam. Ergo aliquis non debet, silendo, sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates; et postea subdit, ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.

RESPONDEO dicendum quod sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt, sunt in præparatione animæ habenda, sicut Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, exponit illud præceptum Domini, si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam, ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit; non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse Dominus hoc fecit, sed, cum suscepisset alapam, dixit, quid me cædis? ut habetur Ioan. XVIII. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem, propter bonum eius qui contumeliam infert, ut videlicet eius audacia reprimatur, et de cetero talia non attentet; secundum illud Prov. XXVI, responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur. Alio modo, propter bonum multorum, quorum profectus impeditur per contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit, super Ezech., homil. IX, hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod audaciam conviciantis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium caritatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. XXVI, ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimat, non ita timetur cupiditas privati honoris sicut cum aliquis repellit contume-

lias proprias, magis autem videtur hoc provenire ex caritatis affectu.

3. Ad tertium dicendum quod si aliquis hoc animo taceret ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam. Sed si aliquis taceat volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. VIII, non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira.

1. Quia dicitur prov. XI, ubi superbia, ibi contumelia. Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, Prov. XX dicitur, omnes stulti miscentur contumeliis. Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est, ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur si ex ira proferatur, gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXI Moral., quod ex ira oriuntur contumeliæ.

RESPONDEO dicendum quod, cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalis habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta, nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

1. Ad primum ergo dicendum quod contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo, et ideo non directe contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt et iniurias eis irrogant. Facilius etiam irascuntur, utpote reputantes indignum quiddam contra eorum voluntatem agitur.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in VII Ethic., ira non perfecte audit rationem, et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia, secundum affinitatem quam habet cum ira.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Philosophum, in II rhet., iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens. Et ideo contumelia, quæ importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

QUÆSTIO 61

DEINDE considerandum est de detractioe. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, quid sit detractio. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, de comparatione eius ad alia peccata. Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractioem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod detractio non sit denigratio alienæ famæ per occulta verba, ut a quibusdam definitur.

1. Occultum enim et manifestum sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati, accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius definitione. Ergo ad rationem detractioem non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si igitur per detractioem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius etiam si nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. X, si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit. Ergo occulte mordere famam alicuius est detrahere.

RESPONDEO dicendum quod sicut facto aliquis alteri nocet dupliciter, manifeste quidem sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit, uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est; alio modo, occulte, et hoc fit per detractioem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso exhonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori eius in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere, unde non directe infert detrimentum honori, sed famæ; in quantum, huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut eius verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter. Uno modo, quan-

tum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo, quantum ad finem intentum, si ve quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod in involuntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificat rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod verba detractioem dicuntur occulta non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante, dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, eo absente, detractio est, si autem eo solo præsentem, contumelia est. Quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam eius, non in toto, sed in parte.

3. Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur detrahere non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem quandoque fit directe, quandoque indirecte. Directe quidem, quadrupliciter, uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale.

1. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractioem pertinet, est actus virtutis, vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat eius emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Prov. XXIV, cum detractoribus non commiscearis, dicit Glossa, hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali, peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus, in homilia de igne purg., inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, quod pertinet ad detractioem. Ergo detractio est peccatum veniale.

SED CONTRA est quod Rom. I dicitur, detractores, Deo odibiles, quod ideo additur, ut dicit Glossa, ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem, secundum suam rationem, ordinatur ad denigrandam famam alicuius. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum homo impeditur a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. XLI, curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi. Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba per quæ diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud hoc autem non est detrahere per se et formaliter loquendo, sed solum materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur proferat aliquis propter aliquod bonum vel necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter aliquid non necessarium, non est peccatum mortale, nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave quod notabiliter famam alicuius lædat, et præcipue in his quæ pertinent ad honestatem vitæ; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est, cum de restitutione ageretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod revelare peccatum occultum alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum publicæ iustitiæ accusando, non est detrahere, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit, pæne. Tum quia stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicunt unde in aliquo, vel leviter, alterius fama minoratur, quia, ut dicitur Iac. III, si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate vel ex lapsu linguæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod detractio sit gravius omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.

1. Quia super illud psalm., pro eo ut me diligenter, detrahebant mihi, dicit Glossa, plus nocent in membris detrahentes Christo, quia animas crediturorum interficiunt, quam qui eius carnem, mox resurrecturam, peremerunt. Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cetera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravius.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse maius peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est maius peccatum quam adulterium, quod tamen, inter alia peccata quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Sed invidia est maius peccatum quam ira. Ergo et detractio est maius peccatum quam contumelia. Et sic idem quod prius.

4. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto graviorem defectum inducit. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis, dicit enim Gregorius, quid aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem sufflant et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant? ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

SED CONTRA, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi, adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravius ceteris peccatis quæ sunt in proximum.

RESPONDEO dicendum quod peccata quæ committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem est maius nocumentum quanto maius bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ et bonum corporis et bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert, sed alia duo bona, scilicet corporis

et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata quæ sunt in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens, consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona. Inter quæ, fama præeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur Prov. XXII, melius est nomen bonum quam divitiarum multarum. Et ideo detractio, secundum suum genus, est maius peccatum quam furtum, minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

1. Ad primum ergo dicendum quod illi qui detrahunt Christo impediunt fidem membrorum ipsius, derogant divinitati eius, cui fides innitur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemiam.

2. Ad secundum dicendum quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, in quantum habet maiorem contemptum proximi, sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium, non enim gravitas adulterii pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, in quantum scilicet per hoc quod mala alterius promittit, alios, quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic etiam et detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola clementis dicitur detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter, quia qui odit fratrem suum, homicida est, ut dicitur I Ioan. III.

3. Ad tertium dicendum quod quia ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit, in II rhet., ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia; sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia, quia ex minori vitio potest oriri maius peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemiam. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis, gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

4. Ad quartum dicendum quod quia homo lætatur in sententia oris sui, ut dicitur Prov. XV, inde est quod ille qui detrahit incipit magis amare et credere quod dicit; et per consequens proximum magis odire; et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem non graviter peccet.

1. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret, dicit enim Gregorius, super Ezech. Homil. IX, linguas detrahentium, sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, Eccli. IV dicitur, non contradicas verbo veritatis ullo modo. Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractionibus resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem eorum contra quos detrahitur, dicit enim pius Papa, nonnunquam detractio adversus bonos excitatur, ut quos vel domestica adulatio vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet. Ergo aliquis non debet detractiones impedire.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, cave ne linguam aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.

RESPONDEO dicendum quod, secundum apostolum, ad Rom. I, digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo, indirecte, quando scilicet non resistit, cum resistere possit, et hoc contingit quandoque non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quod si aliquis detractiones audiat absque resistantia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio, propter odium eius cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus dicit, detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. Si vero non pla-

ceat ei peccatum, sed ex timore vel negligentia vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod detractioes suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractioes, proprie loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est. Possunt tamen ad notitiam alicuius detractioes contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est. Et ideo in hoc potest commendari eius patientia quod patienter proprias detractioes sustinet. Non autem est sui arbitrii quod patiatu detrimentum famæ alterius. Et ideo in culpam ei vertitur si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius iacentem sub onere, ut præcipitur Deut. XXII.

2. Ad secundum dicendum quod non semper debet aliquis resistere detractori arguendo eum de falsitate, maxime si quis sciat verum esse quod dicitur. Sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur Prov. XXV, ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.

3. Ad tertium dicendum quod utilitas quæ ex detractioe provenit non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO 62

DEINDE considerandum est de susurratioe. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractioe. Secundo, quod horum sit gravior.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractioe.

1. Dicit enim Isidorus, in libro etymol., susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicuius, sed in aure loquitur, detrahendo. Sed loqui de altero detrahendo ad detractioem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractioe.

2. Præterea, Levit. XIX dicitur, non eris criminator nec susurro in populis. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractioe non differt.

3. Præterea, Eccli. XXVIII dicitur, susurro et bilinguis maledictus erit. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor, quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia et aliter in præsentia. Ergo susurro est idem quod detractor.

SED CONTRA est quod, Rom. I, super illud, susurrones, detractores, dicit Glossa, susurrones, inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.

RESPONDEO dicendum quod susurratio et detractio in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit. Propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur, unde Eccli. V, super illud, non appelleris susurro, dicit Glossa, idest detractor. Differunt autem in fine. Quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui eius fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam, et per id quod dicitur Prov. XXVI, susurrone subtracto, iurgia conquiescunt. Et ideo susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. XXVIII, vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittit inimicitiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod susurro, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere; sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, in quantum displicet ei cui dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod criminator differt et a susurrone et a detractore. Quia criminator est qui publice aliis crimina imponit, vel accusando vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

3. Ad tertium dicendum quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere, et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccli. XXVIII, susurro et bilinguis maledictus, et subditur, multos enim turbant pacem habentes.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio.

1. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia vel diminuitur fama, susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos, quia unusquisque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quendam dicitur, II Paralip. XIX, his qui oderunt Dominum amicitia iungeris. Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

3. Præterea, Iac. IV dicitur, qui detrahit fratri suo, detrahit legi; et per consequens Deo, qui est legislator, et sic peccatum detractiois videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est. Peccatum autem susurratiois est in proximum. Ergo peccatum detractiois est gravius quam peccatum susurratiois.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. V, denotatio pessima super bilinguem, susurratori autem odium et inimicitia et contumelia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum in proximum tanto est gravius quanto per ipsum maius nocumentum proximo inferitur, nocumentum autem tanto maius est quanto maius est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona præeminet amicus, quia sine amicis nullus vivere posset, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Unde dicitur Eccli. VI, amico fideli nulla est comparatio, quia et optima fama, quæ per detractioem tollitur, ad hoc maxime necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia, quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in VIII Ethic. Philosophus dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali obiecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque peiora dicat.

2. Ad secundum dicendum quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui detrahit fratri intantum videtur detrahare legi in quantum contem-

nit præceptum de dilectione proximi. Contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia Deus dilectio est, ut dicitur I Ioan. IV. Et propter hoc dicitur Prov. VI, sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima eius, et hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordiam.

QUÆSTIO 63

DEINDE considerandum est de derisione. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo inferitur. Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum.

1. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata, quæ si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractioem sive susurratioem. Ergo derisio non est vitium a præmissis distinctum.

3. Præterea, huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non inferitur aliud nocumentum proximo quam in honore vel fama vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non est peccatum distinctum a præmissis.

SED CONTRA est quod irrissio fit ludo, unde et illusio nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata verborum præcipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diversa quæ quis intendit contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a præmissis peccatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, idest verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud psalm., qui habitat in cælis irridebit eos. Talis tamen differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescencia a dehonoratione, est enim erubescencia timor dehonorationis, sicut Damascenus dicit.

2. Ad secundum dicendum quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam; apud seipsum bonæ conscientie gloriam, secundum illud II ad Cor. I, gloria nostra hæc est, testimonium conscientie nostræ. Unde e contrario de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama, et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia quæ dicuntur aliquis perdit conscientie gloriam per quandam confusionem et erubescenciam, et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine.

3. Ad tertium dicendum quod securitas conscientie et quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. XV, segura mens quasi iuge convivium. Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati, agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima quæ fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in iniuriam Dei est peccatum mortale. Alioquin quicumque recidivat in aliquod peccatum veniale de quo pœnituit, peccaret mortaliter, dicit enim Isidorus quod irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale, quia sicut Gregorius dicit, in Moral., per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, idest hominem iustum, et ascensorem, idest Deum. Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio, quia maius est facere aliquod serio quam ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. III, ipse deridet illusores. Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in psalm., qui habitat in cælis irridebit eos. Ergo derisio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose. Unde si in lusum vel risum vertatur (ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur), hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. Et gravius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illud autem in ludum; et ita videtur esse maior contemptus et dehonoriatio. Et secundum hoc, illusio est grave peccatum, et tanto gravius quanto maior reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundum illud Isaiæ XXXVII, cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam? et postea subditur, ad sanctum Israël. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum. Unde dicitur Prov. XXX, oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ. Deinde iustorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium. Et contra hoc dicitur Iob XII, deridetur iusti simplicitas. Quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur; secundum illud Gregorii, qui in aliorum actibus exoriri bona conspiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod ludus non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo luditur, potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositive et imperfecte.

3. Ad tertium dicendum quod derisio, secundum suam rationem, levius aliquid est quam detractio vel

contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum quam etiam contumelia, ut supra dictum est. Et tunc est grave peccatum.

QUÆSTIO 64

DEINDE considerandum est de maledictione. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini. Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ. Tertio, utrum maledictio sit peccatum mortale. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat maledicere alicui.

1. Non est enim licitum præterire mandatum apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II ad Cor. XIII. Sed ipse præcipit, Rom. XII, benedicite, et nolite maledicere. Ergo non licet alicui maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. III, benedicite, filii hominum, Domino. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Iac. III. Ergo nulli licet alicui maledicere.

3. Præterea, ille qui alicui maledicit, videtur optare eius malum culpæ vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius, quinimmo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maxime subiectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum, dicitur enim Eccli. XXI, cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam. Ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Præterea, Num. XXIII, super illud, quomodo maledicam cui non maledixit Dominus? dicit Glossa, non potest esse iusta maledicendi causa ubi peccantis ignoratur affectus. Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet alicui hominem maledicere.

SED CONTRA est quod Deut. XXVII dicitur, maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius. Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV Reg. II.

RESPONDEO dicendum quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad

id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis, sicut aliquis exprimitur modo indicativo. Et sic maledicere nihil est aliud quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem. Unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causæ. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud psalm., dixit, et facta sunt. Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Prætermissis igitur primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supradictis patet. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius in quantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. Et hoc est maledicere per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum. Nec erit maledictio per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licite maledicit illum cui præcipit iustam pœnam inferri. Et sic etiam ecclesia maledicit anathematizando. Sic etiam prophetæ quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ iustitiæ (licet huiusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi) quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis, puta cum aliquis optat alicui peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquid impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus prohibet maledicere per se loquendo, cum intentione mali.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

4. Ad quartum dicendum quod in diabolo est considerare naturam, et culpam. Natura quidem eius bona est, et a Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem eius est maledicenda, secundum illud Iob III, maledicant ei qui maledicunt diei. Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat

maledictione dignum. Et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

5. Ad quintum dicendum quod affectus peccantis, et si in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicit secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum præsentis culpæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere.

1. Maledictio enim præcipue videtur esse licita in quantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit, in IV Moral., otiosum est maledicere non existenti; vitiosum vero si existeret. Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

SED CONTRA est quod Dominus maledixit ficulneæ, ut habetur Matth. XXI; et Iob maledixit diei suo, ut habetur Iob III.

RESPONDEO dicendum quod benedictio vel maledictio ad illam rem proprie pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis, in quantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati. Et hoc modo Dominus homini dixit, Gen. III, maledicta terra in opere tuo, ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. XXVIII, benedicta horrea tua, et infra, maledictum horreum tuum. Sic etiam David maledixit montes Gelbœ, secundum Gregorii expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic Dominus maledixit ficulneam, in significationem Iudææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci. Et sic maledixit Iob diei nativitatissuæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes pœnalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledi-

xisse montibus Gelbœ, ut legitur II Reg. I, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus in quantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemie. Maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale.

1. Augustinus enim, in homilia de igne Purgatorio, numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est male facere quam maledicere. Sed male facere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

SED CONTRA, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I ad Cor. VI, neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt. Ergo maledictio est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat caritati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius. Et ita secundum suum genus est peccatum mortale. Et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur, unde dicitur Levit. XX, qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur. Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri, maledicendo, imprecatur, vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio.

1. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in canonica Iudæ, quod cum michæl Archangelus, cum diabolo disputans, altercatur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiam; et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractio.

2. Præterea, homicidium est detractio gravior, ut supra dictum est. Sed maledictio est par peccato homicidii, dicit enim chrysostomus, super Matth., cum dixeris, maledic ei, et domum evertet, et omnia perire fac, nihil ab homicida differt. Ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit causat malum suo imperio, ille autem qui detrahit solum significat malum iam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

SED CONTRA est quod detractio non potest bene fieri. Maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quam maledictio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in primo habitum est, duplex est malum, scilicet culpæ, et pænæ. Malum autem culpæ peius est, ut ibidem ostensum est. Unde dicere malum culpæ peius est quam dicere malum pænæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum igitur, susurronem et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpæ, sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pænæ, non autem malum culpæ nisi forte sub ratione pænæ. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solum enuntiando, per maledictionem vero dicitur malum pænæ vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est in quantum aliquod nocumentum ex hoc proximo inferitur. Gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, ceteris paribus. Unde detractio, secundum communem rationem, gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens. Maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractio gravior, si maius nocumentum inferat quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod maledictio creaturæ in quantum creatura est, redundat in Deum, et sic per accidens habet rationem blasphemiam, non autem si maledicatur creatura propter culpam. Et eadem ratio est de detractio.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est,

maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen in quantum actus exterior aliquid adiicit voluntati.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de maledictione secundum quod importat imperium.

QUÆSTIO 65

DEINDE considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes. Et primo, de fraudulentia quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundo, de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati quæ distinguatur a rapina vel furto. Circa primum quærentur quatuor. Primo, de iniusta venditione ex parte pretii, scilicet, utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat. Secundo, de iniusta venditione ex parte rei venditæ. Tertio, utrum teneatur venditor dicere vitium rei venditæ. Quarto, utrum licitum sit aliquid, negotiando, plus vendere quam emptum sit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat.

1. Iustum enim in commutationibus humanæ vitæ secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant, quod quidem fit in quantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert, XIII de Trin., dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum, vili vultis emere, et care vendere. Cui etiam consonat quod dicitur Prov. XX, malum est, malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, gloriatur. Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum si ex conventionem agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum, in VIII Ethic., in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit, quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum vel ad aliquod commodum consequen-

dum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro maiori pretio quam valeat.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. VII, omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

RESPONDEO dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et tullius dicit, in libro de offic., tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium, non licitorem venditor, non qui contra se licitetur emptor apponet. Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum se. Et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, sicut patet per Philosophum, in I polit. Quod autem pro communi utilitate est inductum, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Et ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quæ in usum hominis veniunt mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V Ethic. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere aut vilius emere rem quam valeat est secundum se iniustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius læditur si ea careat. Et in tali casu iustum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendidit non damnificatur carendo re illa, non debet eam supervendere. Quia utilitas quæ alteri accrescit non est ex vendente, sed ex conditione ementis, nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare, quod pertinet ad eius honestatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes, non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruant hominem convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic igitur habet quasi licitum, pœnam non inducens, si abs-

que fraude venditor rem suam supervendat aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam iusti pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur si in emptione et venditione non sit æqualitas iustitiæ observata. Et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et care vendere, omnibus id creditur esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat et vincat. Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii. Et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

3. Ad tertium dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei. Sed in amicitia utilis consideratur æqualitas utilitatis, et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptione vero, secundum æqualitatem rei.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod venditio non reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditæ.

1. Minus enim cetera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem maxime videtur iustitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt non sunt determinatæ, sed alicubi maiores, alicubi minores, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo non potest evitari defectus ex parte rei venditæ. Et ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei pertinet si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de offic., regula iustitiæ manifesta est quod a vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quemquam, nec aliquid dolo annectere rei suæ.

RESPONDEO dicendum quod circa rem quæ venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione, unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isaia I, argentum tuum versum est in scoriam; vinum tuum mixtum est aqua, quod enim permixtum est patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur Deut. XXV, non habebis in sacco diversa pondera, maius et minus, nec erit in domo tua modius maior et minor; et postea subditur, abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et adversatur omnem iniustitiam. Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione, unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter, non tamen eius operatio est iniusta, ut ex supradictis patet, tenetur tamen, cum ad eius notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere suam rem esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, iniuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et iniusta venditio. Præsertim cum sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato, sicut quod habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter iuvat. Frequentius

etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus; sicut Augustinus dicit, in III de Trin., de his quæ arte Dæmonum fiunt.

2. Ad secundum dicendum quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse maiores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quæ sunt iustæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ.

1. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quod aliquis id faciat unde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem, ut enim tullius, in libro de offic., inducit quendam dicentem, quid tam absurdum quam si, Domini iussu, ita præco prædiceret, domum pestilentem vendo? ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam sine vitio rei venditæ, propter aliquid aliud, puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est carestia frumenti, sciat multos posse venire qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo, pari ratione, nec vitia rei venditæ.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in III de offic., in contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi iubentur, ac nisi intimaverit venditor, quamvis in ius emptoris transierint, doli actione vacuantur.

RESPONDEO dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem, sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curæ subdatur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum vel periculum incurrere possit, damnum quidem, si propter huiusmodi vitium res quæ vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem, puta si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus; vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis; et si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei. Quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta, unusquisque enim iudicat quæ cognoscit, ut dicitur in I Ethic. Unde si vitia rei quæ vendenda proponitur sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset si essent vitia manifesta.

2. Ad secundum dicendum quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium ei qui ad emendum accedit, qui potest simul

omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas, nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, teneretur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis nisi diceret veritatem. Et sic est in proposito.

4. Ad quartum dicendum quod vitium rei facit rem in præsentem esse minoris valoris quam videatur, sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra iustitiam facere si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex iustitiæ debito.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere.

1. Dicit enim chrysostomus, super Matth. XXI, quicumque rem comparat ut, integram et immutatam vendendo, lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eiicitur. Et idem dicit cassiodorus, super illud psalm., quoniam non cognovi litteraturam, vel negotiationem secundum aliam litteram, quid, inquit, est aliud negotiatio nisi vilis comparare et carius velle distrahere? et subdit, negotiatores tales Dominus eiicit de templo. Sed nullus eiicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra iustitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilis emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui, negotiando, rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilis emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit, negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge. Non autem negotiatio clericis interdicienda esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilis emere et carius vendere est peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super illud psalm., quoniam non cognovi litteraturam, negotiator avidus acquirendi pro damno blasphematur, pro pretiis rerum mentitur et peierat. Sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

RESPONDEO dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit, in I polit., duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitæ. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad economicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum. Et hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere. Secundum Philosophum autem, prima commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod præcipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem immutatam carius vendat, videtur præmium sui laboris accipere. Quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit; vel quia pretium rei est mutatum, secundum diversitatem loci vel temporis; vel propter periculum cui se exponit transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundum hoc, nec emptio nec venditio est iniusta.

3. Ad tertium dicendum quod clerici non solum debent abstinere ab his quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem

in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia difficiliter exiit negotiator a peccatis laborum, ut dicitur Eccli. XXVI. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo vel vendendo.

QUÆSTIO 66

DEINDE considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. Secundo, utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere quasi in recompensationem mutui. Tertio, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est. Quarto, utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum.

1. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de seipso dicit, Luc. XIX, ego veniens cum usuris exegissem illam, scilicet pecuniam mutuata. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur in psalm., lex Domini immaculata, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. XXIII, non fænerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno. Et, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. XXVIII, fænerabis gentibus multis; et ipse a nullo fænus accipies. Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. VI inter alia consilia ponitur, date mutuum, nihil inde sperantes. Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere quo eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei Dominus rei voluntarie tradit. Sed ille qui accipit mutuum voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuatur licite potest accipere.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXII, si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.

RESPONDEO dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ iustitiæ contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuatur vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quædam vero sunt quarum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et præter hoc petere domum commodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum Philosophum, in V Ethic. Et in I polit., principaliter est inventa ad commutationes faciendas, et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit.

1. Ad primum ergo dicendum quod usura ibi meta-

phorice accipitur pro superexcrementia bonorum spiritualium, quam exigit Deus volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus. Quod est ad utilitatem nostram, non eius.

2. Ad secundum dicendum quod Iudæis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Iudæis, per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipue in statu evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in psalm. Absolute dicitur, qui pecuniam suam non dedit ad usuram; et Ezech. XVIII, qui usuram non acceperit. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad maius malum vitandum, ne scilicet a Iudæis, Deum colentibus, usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isaïæ LVI. Quod autem in præmium promittitur, fænerabis gentibus multis etc., fænus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli. XXIX dicitur, multi non causa nequitiae non fænerati sunt, idest non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Iudæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

3. Ad tertium dicendum quod leges humanæ dimitunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso iure civili dicitur quod res quæ usu consumuntur neque ratione naturali neque civili recipiunt usumfructum, et quod senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat; sed quasi usumfructum constituit, concedens scilicet usuras. Et Philosophus, naturali ratione ductus, dicit, in I polit., quod usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam.

4. Ad quartum dicendum quod dare mutuum non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparisonem ad dicta Phariseorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere, propter spem hominis, sed propter spem Dei.

5. Ad quintum dicendum quod ille qui mutuare non tenetur recompensationem potest accipere eius quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum æqualitatem iustitiæ si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigit pro usufructu rei quæ alium usum non habet nisi consump-

tionem substantiæ, exigit pretium eius quod non est. Et ita est iniusta exactio.

6. Ad sextum dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio, et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes. Unde non licet eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio. Et talem usum eorum vendere non liceret. Et similiter potest esse aliquis alius secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. Et talem usum pecuniæ licite homo vendere potest.

7. Ad septimum dicendum quod ille qui dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget pecuniam accipere mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

1. Unusquisque enim licite potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuatur. Ergo licitum est ei, supra pecuniam mutuaturam, aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V Ethic. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuatur, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum si aliquis, pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus a manu, ita est munus a lingua, et ab obsequio, ut dicit Glossa Isaia XXXIII, beatus qui excutit manus suas ab omni munere. Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo, pari ratione, licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis a se pecuniam alienat qui, eam mutuando, dominium transfert, quam qui eam merca-

tori vel artificio committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artificio. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset aliquo pretio vendi, sicut cum impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui; aut vilius emit quod est alterius; vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit, in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expectare, vel etiam exigere.

SED CONTRA est quod Ezech. XVIII dicitur, inter alia quæ ad virum iustum requiruntur, usuram et superabundantiam non acceperit.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in IV Ethic., omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ex ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra iustitiam, ut dictum est; ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiusmodi non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem eius qui mutuavit, vel aliquid huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare. Et potest esse quod accipiens mutuum maius damnum evitet quam dans incurret, unde accipiens mutuum cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo.

2. Ad secundum dicendum quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo, ex debito iustitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest. Et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniæ, vel cuiuscumque similis rei cuius

usus est eius consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit. Unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit quam etiam quantitas eius quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

3. Ad tertium dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel lingua, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus a manu, quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibeat, sed ex benevolentia, quæ sub aestimatione pecuniæ non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

4. Ad quartum dicendum quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniæ mutuatae, quæ restituenda est, nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniæ non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuuum in posterum faciendum, quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuare, non autem licet eum obligare ad mutuuum in posterum faciendum.

5. Ad quintum dicendum quod ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat. Unde ille cui pecunia mutuatur sub suo periculo tenet eam, et tenetur integre restituere. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifice per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet eius, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur vel artifex operatur. Et ideo licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

6. Ad sextum dicendum quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit computare in restitutionem eius quod mutuavit. Alioquin, si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium, nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio solet concedi inter amicos, sicut patet de libro accomodato.

7. Ad septimum dicendum quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, usura manifeste committitur, quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui; unde quidquid ultra iustum pre-

tium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptæ. Si vero aliquis de iusto pretio velit diminueri ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur.

1. Dicit enim apostolus, ad Rom. XI, si radix sancta, et rami. Ergo, eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo et quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut dicitur extra, de usuris, in illa decretali, cum tu sicut asseris, possessiones quæ de usuris sunt comparatæ debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta restitui. Ergo, eadem ratione, quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur sibi ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquisivit quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquiritur tenetur restituere.

SED CONTRA, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, res quædam sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum, secundum iura. Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit, quia id quod de tali re est acquisitum non est fructus huius rei, sed humanæ industriæ. Nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis, tunc enim tenetur ad recompensationem nocimenti. Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio, et talia habent usumfructum, sicut domus et ager et alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos,

quia sunt fructus rerum quarum alius est Dominus, et ideo ei debentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliquam rationem causæ activæ, in quantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

2. Ad secundum dicendum quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ non sunt eorum quorum fuerunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt. Sunt tamen obligatæ illis a quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his a quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent quam usuræ quas dederunt, sed præcipitur quod vendantur possessiones et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria debetur quidem acquirenti propter pecuniam usurariam datam sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

1. Dicit enim apostolus, Rom. I, quod digni sunt morte non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi, hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab usurario expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium videtur esse omnino illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

SED CONTRA, ille qui iniuriam patitur non peccat, secundum Philosophum, in V Ethic., unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur. Sed usurarius peccat in quantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris non peccat.

RESPONDEO dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in enchiridio. Et ideo Augustinus Publicolæ quærenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat eis reverentiam divinam adhibens, respondit quod qui utitur fide illius qui per falsos deos iurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per Dæmonia iuravit, sed pacto bono eius, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret. Ita etiam in proposito dicendum est quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris, licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones manifestare bona quæ habet, quæ latrones diripiendo peccant, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismahel, noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro, ut dicitur Ierem. XLI.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo. Nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non dat usurario occasionem usuras accipiendi, sed mutuandi, ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum est ex parte sua, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat, quia huiusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

3. Ad tertium dicendum quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret; vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur; daret materiam peccanti. Unde et ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exercent, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUÆSTIO 67

DEINDE considerandum est de partibus quasi integralibus iustitiæ quæ sunt facere bonum et declinare a malo, et de vitiis oppositis. Circa quod quærentur quatuor. Primo, utrum duo prædicta sint partes iu-

stitiæ. Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum. Tertio, utrum omissio sit speciale peccatum. Quarto, de comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes iustitiæ.

1. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus et vitare malum. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum non debent poni partes iustitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud psalm., *diverte a malo et fac bonum*, dicit Glossa, illud vitat culpam, scilicet divertere a malo; hoc meretur vitam et palmam, scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur vitam et palmam. Ergo declinare a malo non est pars iustitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum, nullus enim simul facit malum et bonum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes iustitiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de corrept. Et grat., ponit ad iustitiam legis pertinere declinare a malo et facere bonum.

RESPONDEO dicendum quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinet ad omnem virtutem. Et secundum hoc non possunt poni partes iustitiæ, nisi forte iustitia accipiatur prout est omnis virtus. Quamvis etiam iustitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed iustitia secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes iustitiæ generalis vel specialis quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiæ. Ad iustitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex supradictis patet. Eiusdem autem est aliquid constituere, et constitutum conservare. Constituit autem aliquis æqualitatem iustitiæ faciendū bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem æqualitatem iustitiæ iam constitutæ declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur iustitiæ. Ideo autem hæc duo ponuntur partes iustitiæ secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alterius alicuius virtutis moralis, quia aliæ virtutes morales consistunt circa passionem, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis, et sic in idem redit quantum ad alias virtutes, facere bonum et declinare a malo. Sed iustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

2. Ad secundum dicendum quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

3. Ad tertium dicendum quod facere bonum est actus completivus iustitiæ, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completa.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum.

1. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati, dicit enim Ambrosius quod peccatum est transgressio legis divinæ ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut patet per Augustinum, XXII contra Faust.; transgressio est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

SED CONTRA est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum

transgredi ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat, in moralibus per præceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus, sicut enim ad propriam rationem iustitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo, secundum quod distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum definivit Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiæ legalis.

2. Ad secundum dicendum quod inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti, quia ut Augustinus dicit, in epistola de ieiunio sabbati mos populi Dei pro lege habendus est. Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam et contra inclinationem naturalem.

3. Ad tertium dicendum quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum tamen omissionis omnino a transgressione distinguitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod ommissio non sit speciale peccatum.

1. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed ommissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem. Nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo ommissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed ommissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vovit; vel cum aliquis amittit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare et habet aliquod impedimentum. Ergo ommissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione, quia quodcumque non facit similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo ommissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui ommissio opponitur. Tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest. Tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione a malo, ut dictum est, ommissio autem potest esse absque omni actu. Ergo ommissio non est speciale peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. IV, scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.

RESPONDEO dicendum quod ommissio importat prætermissionem boni, non autem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam, ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est, et ommissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur ommissio, est quædam specialis pars iustitiæ distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam ommissio a transgressione distinguitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ommissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habeat aliquem actum sibi essentialem; sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus. Et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ommissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem, supposita facultate, quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est in aliis.

3. Ad tertium dicendum quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum. Et pro

illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit præter eius culpam, non omittit, ut dictum est. Si vero sit propter eius culpam præcedentem, puta cum aliquis de sero se inebriavit et non potest surgere ad matutinas ut debet, dicunt quidam quod tunc incæpit peccatum omissionis quando aliquis applicat se ad actum illicitum et impossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum. Quia, dato quod excitaretur per violentiam et iret ad matutinas, non omitteret. Unde patet quod præcedens inebriatio non fuit ommissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quod ommissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua ommissio sequens redditur voluntaria.

4. Ad quartum dicendum quod ommissio directe opponitur iustitiæ, ut dictum est, non enim est ommissio boni alicuius virtutis nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpæ, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad iustitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.

1. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum, et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia maiori expiatione indigebat, ut patet Levit. V. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

2. Præterea, maiori bono maius malum opponitur, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Sed facere bonum, cui opponitur ommissio, est nobilior pars iustitiæ quam declinare a malo, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet. Ergo ommissio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Præterea, peccatum commissionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo ommissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Præterea, maior pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quam pœna sensus, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per chrysostomum super Matth. Sed pœ-

na proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

SED CONTRA est quod facilius est abstinere a malo faciendo quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

RESPONDEO dicendum quod peccatum intantum est grave inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X Metaphys. Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex eius negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis, ommissio autem importat negationem ipsius, puta peccatum omissionis est si quis parentibus debitam reverentiam non exhibeat, peccatum autem transgressionis si contumeliam vel quamcumque iniuriam eis inferat. Unde manifestum est quod, simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam ommissio, licet aliqua ommissio possit esse gravior aliqua transgressione.

1. Ad primum ergo dicendum quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam gravitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

2. Ad secundum dicendum quod ei quod est facere bonum opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi, sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

3. Ad tertium dicendum quod sicut ommissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis. Et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio vel ommissio ex eo quod aliquid sit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque, large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

4. Ad quartum dicendum quod peccato transgressionis respondet et pœna damni, propter aversionem a Deo; et pœna sensus, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Matth. VII, omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur. Et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

QUÆSTIO 68

DEINDE considerandum est de partibus potentialibus iustitiæ, idest de virtutibus ei annexis. Et circa hoc duo sunt considerata primo quidem, quæ virtutes iustitiæ annectantur; secundo, considerandum est de singulis virtutibus iustitiæ annexis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconuenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ.

1. Tullius enim enumerat sex, scilicet religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Vindicatio autem videtur species esse commutativæ iustitiæ, secundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, ut ex supradictis patet. Non ergo debet poni inter virtutes iustitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius, super somnium scipionis, ponit septem, scilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem; quarum plures a tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiæ adiunctas.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiæ, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, æquitas respectu æqualium, fides et veritas respectu omnium; de quibus a tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter numerasse virtutes iustitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiæ annexas, scilicet liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomyoniam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam; ex quibus etiam tullius manifeste non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea, Aristoteles, in V Ethic., ponit epieikeiam iustitiæ adiunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes iustitiæ annexæ.

RESPONDEO dicendum quod in virtutibus quæ adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt considerata, primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute convenient; secundo, quod in aliquo deficient a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet, omnes virtutes quæ ad alterum sunt possunt ratione convenientiæ iustitiæ annecti. Ratio vero iustitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiæ deficit, uno quidem modo,

inquantum deficit a ratione æqualis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primo quidem, quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet; secundum illud psalm., quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? et secundum hoc adiungitur iustitiæ religio, quæ, ut tullius dicit, superioris cuiusdam naturæ, quam divinam vocant, curam cæremoniamque vel cultum affert. Secundo, parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Et sic adiungitur iustitiæ pietas, per quam, ut tullius dicit, sanguine iunctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. Tertio, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtuti, ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Et sic adiungitur iustitiæ observantia, per quam, ut tullius dicit, homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. A ratione vero debiti iustitiæ defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et Philosophus, in VIII Ethic., secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis. Et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et factis qualis est. Et ita adiungitur iustitiæ veritas, per quam, ut tullius dicit, immutata ea quæ sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur. Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis. Et sic adiungitur iustitiæ gratia, in qua, ut tullius dicit, amicitiarum et officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur alterius. Quandoque vero in malis. Et sic adiungitur iustitiæ vindicatio, per quam, ut tullius dicit, vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur. Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas sive amicitia, et alia huiusmodi. Quæ tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

1. Ad primum ergo dicendum quod vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis secundum sententiam iudicis, pertinet ad iustitiam commutativam. Sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem,

vel quam quis a iudice requirit, pertinet ad virtutem iustitiæ adiunctam.

2. Ad secundum dicendum quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales iustitiæ, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia; et facere bonum, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet amicitia in exteriori convictu, et concordia interius. Duo vero pertinent ad superiores, pietas ad parentes, et religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, scilicet affectus, in quantum placent bona eorum; et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, in libro etymol., quod humanus dicitur aliquis quia habeat circa hominem amorem et miserationis affectum, unde humanitas dicta est qua nos invicem tuemur. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorum convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV Ethic. Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in VIII et in IX Ethic. Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quæ hic dicitur affectus; et concordia; et beneficentia, quæ hic vocatur humanitas. Hæc autem tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod obedientia includitur in observantia, quam tullius ponit, nam præcellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit. Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, in quantum est inferior (potest tamen aliquis superiori obligari ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam) et ideo a tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. Æquitas vero sub epieikeia, vel amicitia.

4. Ad quartum dicendum quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad veram iustitiam. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens. Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur eugnomyia, quasi bona gnome, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem, iustitiæ vero secundum executionem. Eusebia vero dicitur

quasi bonus cultus. Unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus (et loquitur secundum modum quo socrates dicebat omnes virtutes esse scientias) et ad idem reducitur sanctitas, ut post dicitur. Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit, in libro etymol., quod benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium. Et ipse Andronicus dicit quod benignitas est habitus voluntarie benefactivus. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

5. Ad quintum dicendum quod epieikeia non adiungitur iustitiæ particulari, sed legali. Et videtur esse idem cum ea quæ dicta est eugnomyia.

QUÆSTIO 69

DEINDE considerandum est de singulis prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione; secundo, de pietate; tertio, de observantia; quarto, de gratia; quinto, de vindicta; sexto, de veritate; septimo, de amicitia; octavo, de liberalitate; nono, de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia et aliis huiusmodi; partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia. Circa religionem vero tria consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsa religione secundum se; secundo, de actibus eius; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. Secundo, utrum religio sit virtus. Tertio, utrum religio sit una virtus. Quarto, utrum religio sit specialis virtus. Quinto, utrum religio sit virtus theologica. Sexto, utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Septimo, utrum religio habeat exteriores actus. Octavo, utrum religio sit eadem sanctitati.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum.

1. Dicitur enim Iac. I, religio munda et immaculata apud Deum et patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. Sed visitare pupillos et viduas dicitur secundum ordinem ad proximum, quod autem dicit immaculatum se custodire ab hoc sæculo, pertinet ad ordinem

quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, cognitionibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum cum de cultu deitatis vertitur quæstio, ut fidenter dicere valeamus religionem non esse nisi cultum Dei. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad proximum.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere. Latria autem interpretatur servitus, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei. Servire autem debemus non solum Deo, sed etiam proximis, secundum illud Gal. V, per caritatem spiritus servite invicem. Ergo religio importat etiam ordinem ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud catonis, cole parentes. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subiecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

SED CONTRA EST quod tullius dicit, II rhet., quod religio est quæ superioris naturæ, quam divinam vocant, curam cæremoniamque affert.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., religiosus, ut ait cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quæ sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, in omnibus viis tuis cogita illum. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera relig., religet nos religio uni omnipotenti Deo. Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.

1. Ad primum ergo dicendum quod religio habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos,

quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia huiusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc sæculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiæ vel alicuius huiusmodi virtutis.

2. Ad secundum dicendum quod religio refertur ad ea quæ exhibentur cognitionibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus, parum ante verba inducta, præmittit, religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.

3. Ad tertium dicendum quod cum servus dicatur ad Dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quandam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos. Et ideo ad religionem proprie pertinet.

4. Ad quartum dicendum quod colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus. Et etiam aliqua quæ nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ Græco nomine vocatur eusebia vel theosebia, ut patet per Augustinum, X de Civ. Dei.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplativi dicuntur non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Huiusmodi autem non se subiiciunt homini propter hominem sed propter Deum, secundum illud apostoli, Gal. IV, sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod religio non sit virtus.

1. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quæ servitutum quandam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur in II Ethic., aptitudo virtutum inest nobis a natura, unde ea quæ pertinent ad virtutes sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre. Cæremonialia autem, ut supra dictum est, non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

SED CONTRA est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus est quæ bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, etiam constituitur in proportionem convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet, in libro de natura boni. Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

1. Ad primum ergo dicendum quod revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod etiam servus potest voluntarie Domino suo exhibere quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

3. Ad tertium dicendum quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod hæc determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod religio non sit una virtus.

1. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio obiecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supradictis patet. Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus videtur esse actus, habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa huiusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. IV, unus Deus, una fides. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I, si ego pater, ubi honor meus? patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

2. Ad secundum dicendum quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subiectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendum reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel iterum assumendo aliquid divinum.

3. Ad tertium dicendum quod imaginibus non exhibetur religionis cultus secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non sistit in ipsa,

sed tendit in id cuius est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latræ, nec virtus religionis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta.

1. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, verum sacrificium est omne opus quod geritur ut sancta societate Deo iungamur. Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet. Et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. X, omnia in gloriam Dei facite. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est. Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII Ethic., honorari propinquum est ei quod est amari. Ergo religio, qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia vel dulcia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

SED CONTRA est quod ponitur pars iustitiæ ab aliis eius partibus distincta.

RESPONDEO dicendum quod cum virtus ordinatur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor, sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium in quantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, sicut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

3. Ad tertium dicendum quod obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur crea-

turæ, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod religio sit virtus theologica.

1. Dicit enim Augustinus, in enchirid., quod Deus colitur fide, spe et caritate, quæ sunt virtutes theologice. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est. Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet. Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia eius perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam non est virtus moralis, cuius proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum, non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII, benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude. Ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

SED CONTRA est quod ponitur pars iustitiæ, quæ est virtus moralis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo igitur in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, cultus scilicet, et hoc se habet per modum materiæ et obiecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus. Cui cultus exhibetur non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingunt, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus (propter quod supra dictum est quod Deus est fidei obiectum non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo), affertur autem Deo debitum cultus in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quæ sunt ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium mo-

vet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes et caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod Deus colitur fide, spe et caritate.

2. Ad secundum dicendum quod religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem.

3. Ad tertium dicendum quod religio non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars iustitiæ. Et medium in ipsa accipitur non quidem inter passiones, sed secundum quandam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem æqualitatem non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi quantum ei debetur, sed secundum considerationem humanæ facultatis et divinæ acceptationis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias prout non debet.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus.

1. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II Ethic. Sed religio deficit in attingendo medium iustitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur, unde dicitur Isaïæ LVIII, frange esurienti panem tuum. Sed Deus non indiget aliquo quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud psalm., dixi, Deus meus es tu, quoniam honorum meorum non eges. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quanto aliquid fit ex maiori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I ad Cor. IX, si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas mihi incumbit. Ubi autem est maius debitum, ibi est maior necessitas. Cum igitur Deo maxime sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

SED CONTRA est quod Exod. XX ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tanquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

1. Ad primum ergo dicendum quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab æqualitate, quæ est medium iustitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

2. Ad secundum dicendum quod in his quæ exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.

3. Ad tertium dicendum quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod latria non habeat aliquem exteriorem actum.

1. Dicitur enim Ioan. IV, Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet exteriores actus, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicuius excellentis pertinere si ea sibi exhibeantur quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum igitur ea quæ exhibet homo corporalibus actibus proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; non videtur quod congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus, in VI de Civ. Dei, commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multo minus conveniunt Deo vero, qui est excelsus super omnes deos. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

SED CONTRA est quod in psalm. Dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus per-

tinere ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

RESPONDEO dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et ær per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut apostolus dicit, ad Rom. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud psalm., numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est.

3. Ad tertium dicendum quod idololatræ deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent idolis exhibebant non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta. Et præcipue quia erant vana et turpia.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non sit idem sanctitati.

1. Religio enim est quædam specialis virtus, ut habitum est. Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus, est enim faciens fideles et servantes ea quæ ad Deum sunt iusta, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur, dicit enim Dionysius, XII cap. De div. Nom., quod sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia. Munditia autem maxime videtur

pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cum igitur religio ad iustitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iustitiæ sanctitas dividitur religioni, ut supra habitum est. Ergo sanctitas non est idem quod religio.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. I, serviamus illi in sanctitate et iustitia. Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est. Ergo religio est idem sanctitati.

RESPONDEO dicendum quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam, et huic significationi competit nomen Græcum, dicitur enim agios quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur quæ legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid sancitum quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi sanguine tinctus, eo quod antiquitus illi qui purificari volebant sanguine hostiæ tingebantur, ut Isidorus dicit, in libro etymol. Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuaturs his quæ divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum et vasa et alia huiusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quælibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremæ rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Heb. Ult. Dicitur, pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat apostolus, Rom. VIII, certus sum quod neque mors neque vita separabit me a caritate Dei. Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi, sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona opera ad cultum divinum.

1. Ad primum ergo dicendum quod sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam, et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet au-

tem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et iustitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

2. Ad secundum dicendum quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus, in libro de virginitate, quod non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.

3. Ad tertium dicendum quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam prædictam, non quia differat re, sed ratione tantum, ut dictum est.

QUÆSTIO 67

DEINDE considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum prædicta, sunt principaliores; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo, de oratione. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum devotio sit specialis actus. Secundo, utrum sit actus religionis. Tertio, de causa devotionis. Quarto, de eius effectu.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod devotio non sit specialis actus.

1. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum, dicitur enim II Paral. XXIX, obtulit universa multitudo hostias et laudes et holocausta mente devota. Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus et etiam in spiritualibus, dicitur enim aliquis et devote meditari et devote genu flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ aut cognoscitivæ virtutis. Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt. Ergo devotio non est specialis actus.

SED CONTRA est quod actibus meremur, ut supra habitum est. Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

RESPONDEO dicendum quod devotio dicitur a devoven- do, unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. Propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devoebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus deciiis titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. Unde Exod. XXXV dicitur quod multitudo filiorum Israël obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus, et voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est. Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quæ a voluntate moventur.

2. Ad secundum dicendum quod devotio invenitur in diversis generibus actuum non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

3. Ad tertium dicendum quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod devotio non sit actus religionis.

1. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quod aliquis Deo se tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant. Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

2. Præterea, caritas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere caritatem, quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quæ est ignis materia. Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est. Sed devotio etiam habetur ad

homines, dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut leo Papa dicit quod Iudæi, quasi devoti Romanis legibus, dixerunt, non habemus regem nisi cæsarem. Ergo devotio non est actus religionis.

SED CONTRA est quod devotio dicitur a devovendo, sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

RESPONDEO dicendum quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actus est idem obiectum. Propter quod Philosophus dicit, in V Ethic., iustitia est qua volunt homines et operantur iusta. Manifestum est autem quod operari ea quæ pertinent ad divinum cultum seu famulatum pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet. Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo adhærendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quæ est religionis principium.

2. Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilem operum exercitium et meditationem.

3. Ad tertium dicendum quod devotio quæ habetur ad sanctos Dei, mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio, non sit devotionis causa.

1. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio, non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Huius autem

contrarium apparet, frequenter enim maior devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, et aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Huius autem contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

SED CONTRA est quod in psalm. Dicitur, in meditatione mea exardescet ignis. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

RESPONDEO dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dicitur enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud psalm., mihi adhærere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam. Et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud psalm., levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino, qui fecit cælum et terram. Et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suæ virtuti innititur.

1. Ad primum ergo dicendum quod consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causant. Consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab his mentem distrahentium, impedit devotionem.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod

in præfatione dicitur, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt divinitatis consistat.

3. Ad tertium dicendum quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem, homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lætitia non sit devotionis effectus.

1. Quia, ut dictum est, passio Christi præcipue ad devotionem excitat. Sed ex eius consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundum illud Thren. III, recordare paupertatis meæ, absinthii et fellis, quod pertinet ad passionem; et subditur, memoria memor ero, et tabescet in me anima mea. Ergo delectatio, sive gaudium, non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in psalm. Dicitur, sacrificium Deo spiritus contribulatus. Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam iucunditas sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit, in libro de homine, quod sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrimæ et gemitus sunt signa tristitiæ. Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrimas. Ergo lætitia, vel gaudium, non est devotionis effectus.

SED CONTRA est quod in collecta dicitur, quos ieiunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet.

RESPONDEO dicendum quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiã mentis causat, ex consequenti autem et per accidens causat tristitiã. Dicitur enim quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud psalm., memor fui Dei, et delectatus sum, sed per accidens hæc consideratio tristitiã quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud psalm., sitiit anima mea ad Deum vivum, et postea sequitur, fuerunt mihi lacrimæ meæ etc. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est, ex conside-

ratione priorum defectuum, nam hæc consideratio pertinet ad terminum a quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam. Nam per se quidem nata est tristitiã causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem lætitiã, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio, secundario autem et per accidens tristitiã quæ est secundum Deum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit, et est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

2. Ad secundum dicendum quod spiritus qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis et ex spe divini auxilii.

3. Ad tertium dicendum quod lacrimæ prorumpunt non solum ex tristitiã, sed etiam ex quadam affectus tenebritudine, præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis; sicut solent homines lacrimari ex pietatis affectu cum recuperant filios vel caros amicos quos æstimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrimæ ex devotione procedunt.

QUÆSTIO 68

DEINDE considerandum est de oratione. Et circa hoc quæruntur decem et septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis vel cognitivæ. Secundo, utrum conveniens sit orare. Tertio, utrum oratio sit actus religionis. Quarto, utrum solus Deus sit orandus. Quinto, utrum in oratione sit aliquid determinate petendum. Sexto, utrum orando debeamus temporalia petere. Septimo, utrum pro aliis orare debeamus. Octavo, utrum debeamus orare pro inimicis. Nono, de septem petitionibus orationis dominicæ. Decimo, utrum orare sit proprium rationalis creaturæ. Undecimo, utrum sancti in patria orent pro nobis. Duodecimo, utrum, oratio debeat esse vocalis. Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem. Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna. Quintodecimo, utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur. Sextodecimo, utrum sit meritoria. Septimodecimo, de speciebus orationis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis.

1. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud psalm., desiderium pauperum exaudivit Dominus. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit, in III cap. De div. Nom., ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipos tradentes et unientes. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus, in I de Anima, ponit duas operationes intellectivæ partis, quarum prima est indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., quod orare idem est quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

RESPONDEO dicendum quod, secundum cassiodorum, oratio dicitur quasi oris ratio. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causæ. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint æquales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod Philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in

libro de verb. Dom., quod oratio petitio quædam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio de centium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. Vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant; secundum illud Isaiæ LXV, eritque, antequam clament, ego exaudiam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte eius quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur; secundum illud psalm., unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ. Alio modo, ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem quod, quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit quod oratio est ascensus intellectus in Deum.

3. Ad tertium dicendum quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit conveniens orare.

1. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intinemus ei a quo petimus id quo indigemus. Sed, sicut dicitur Matth. VI, scit pater vester quia his indigetis. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus eius qui oratur ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. XV, porro triumphator in Israël non parcat, nec pœnitudo flectetur. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit, nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est. Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XVIII, oportet orare, et non deficere.

RESPONDEO dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divina providentia. Ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. III, dixistis, vanus est qui servit Deo. Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexionione causarum. Et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanæ non proveniunt ex necessitate, sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quod orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in primo libro improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinæ providentiæ subiectis, necessitatem imponamus; neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus. Ad huius ergo evidentiam, considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit donare, ut Gregorius dicit, in libro dialogorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

3. Ad tertium dicendum quod Deus multa nobis præstat ex sua liberalitate etiam non petita. Sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde chrysostomus dicit, considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non sit actus religionis.

1. Religio enim, cum sit pars iustitiæ, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supradictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus patriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, ubi dicit Glossa quod in huius figuram, in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quantum scilicet se ei subiicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ, intellectus altior est et voluntati propinquior. Et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

2. Ad secundum dicendum quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto caritatis, petere autem sub præcepto religionis. Quod quidem præceptum ponitur Matth. VII, ubi dicitur, petite, et accipietis.

3. Ad tertium dicendum quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus

rebus quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod solus Deus debeat orari.

1. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, orabo spiritu, orabo et mente. Tum etiam quia, ut Augustinus dicit, in libro de cura pro mortuis agenda, nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi in quantum sunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel etiam in Purgatorio existentes, sunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in Paradiso debemus orationem porrigere.

SED CONTRA est quod dicitur Iob V, voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.

RESPONDEO dicendum quod oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo, sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud psalm., gratiam et gloriam dabit Dominus. Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. VIII quod ascendit fumus aromatum, id est orationes sanctorum, de manu Angeli coram Domino. Et hoc etiam patet ex ipso modo quo ecclesia utitur in orando. Nam a sancta trinitate petimus ut nostri misereatur, ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illi soli impendimus orando religionis cultum a quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

2. Ad secundum dicendum quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipue interiores motus cor-

dis. Sed beatis, ut Gregorius dicit, in XII Moral., in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem eorum excellentiam decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in hoc mundo aut in Purgatorio, nondum fruuntur visione verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus.

1. Quia, ut Damascenus dicit, oratio est petitio decentium a Deo. Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Iac. IV, petitis et non accipitis, eo quod male petatis. Sed sicut dicitur Rom. VIII. Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod Deus vult, ut dicit Glossa, super illud psalm., exultate, iusti, in Domino. Ergo non debemus aliquid determinatum a Deo petere.

3. Præterea, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

SED CONTRA est quod Dominus, Matth. VI et Luc. XI, docuit discipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut maximus valerius refert, socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur quam ut bona tribuerent, quia hi deum scirent quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetere quod non impetrasse melius foret. Quæ quidem sententia aequaliter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti, sicut divitiæ, quæ, ut ibidem dicitur, multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida coniugia, quæ nonnumquam funditus domos evertunt. Sunt tamen quædam bona quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt. Hæc autem sunt quibus

beatificamur et quibus beatitudinem meremur. Quæ quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud, ostende faciem tuam, et salvi erimus; et iterum, deduc me in semitam mandatorum tuorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram quod, inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit, Ioan. IV, quod veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate.

2. Ad secundum dicendum quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de quo dicitur, I ad Tim. II, quod vult omnes homines salvos fieri.

3. Ad tertium dicendum quod sic ad bona Deus nos invitat quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando.

1. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere, dicitur enim Matth. VI, primum quærite regnum Dei et iustitiam eius, et hæc omnia adiicientur vobis, scilicet temporalia; quæ non quærenda dicit, sed adiicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. VI, nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis. Ergo temporalia petere orando non debemus.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod apostolus dicebat, II ad Cor. IV, non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur, quæ enim videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt a Deo in oratione petenda.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XXX, tribue tantum victui meo necessaria.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad probam, de orando Deum, hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quædam adminicula quibus adiuvamur ad tenden-

dum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deseruiunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad probam, sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult et non amplius. Quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconueniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo, cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur, orandum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundo. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, cum dixit, illud primo quærendum est, scilicet regnum Dei, significavit quia hoc, scilicet temporale bonum, posterius quærendum est, non tempore, sed dignitate, illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.

2. Ad secundum dicendum quod non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis ea elevat sursum.

4. Ad quartum dicendum quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare.

1. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et cetera huiusmodi. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit quod exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit audibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioan. XVI, si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis, Augustinus dicit, exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus. Unde non utcumque dictum est, dabit, sed, dabit vobis. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sunt mali, prohibemur orare, secundum illud Ierem. VII, tu ergo noli orare pro populo

hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. V, orate pro invicem, ut salvemini.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis, hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde chrysostomus dicit, super Matth., pro se orare necessitas cogit, pro altero autem, caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Cyprianus dicit, in libro de orat. Dominica, ideo non dicimus, pater meus, sed noster; nec, da mihi, sed, da nobis, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur. Unum enim orare pro omnibus voluit, quo modo in uno omnes ipse portavit.

2. Ad secundum dicendum quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat pie et perseveranter et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Ierem. XV, si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex caritate orat, secundum illud psalm., oratio mea in sinu meo convertetur, Glossa, id est, etsi non eis profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede.

3. Ad tertium dicendum quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro iustis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam, exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. VII, nemo potest corrigere quem Deus despexerit. Et ideo dicitur I Ioan. V, qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem. Sed sicut nulli, quando hic vivit, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus distinguere prædestinatos a reprobatis, ut Augustinus dicit, in libro de corr. Et gratia; ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum, triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius

exaudiuntur. Unde Rom. XV, super illud, adiuvetis me in orationibus vestris, dicit Glossa, bene rogat apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi, dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quod non impetrent, illud scilicet quod est impetrabile. Secundo, ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quæ confert iustis, quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per apostolum, II ad Cor. I. Tertio, ut maiores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare.

1. Quia, ut dicitur Rom. XV, quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos, dicitur enim in psalm., erubescant et conturbentur omnes inimici mei, erubescant et conturbentur valde velociter. Ergo et nos debemus orare contra inimicos, magis quam pro eis.

2. Præterea, vindicari de inimicis in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. VI, usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra? unde et de vindicta impiorum lætantur, secundum illud psalm., lætabitur iustus cum viderit vindictam. Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis et eius oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos, alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra supradicta. Ergo non debemus orare pro inimicis.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, orate pro persequentibus et calumniantibus vos.

RESPONDEO dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto nisi secundum præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

1. Ad primum ergo dicendum quod imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur quadrupliciter possunt intelligi. Uno modo, secundum quod prophetæ solent figura imprecantis futura prædicere, ut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte. Secundo, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo ad correctionem immittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccatum destruat. Quarto, conformando voluntatem suam divinæ iustitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in eodem libro Augustinus dicit, vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpassi sunt. Vel, sicut dicitur in libro de Quæst. Vet. Et novi test., postulant se vindicari non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra. Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam iustitiam.

3. Ad tertium dicendum quod licitum est impugnare inimicos ut compescantur a peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconuenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

1. Vanum enim est petere illud quod semper est. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I, sanctum nomen eius. Regnum etiam eius est sempiternum, secundum illud Psalmo, regnum tuum, Domine, regnum omnium sæculorum. Voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isaïæ XLVI, omnis voluntas mea fiet. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum eius adveniat, et quod eius voluntas fiat.

2. Præterea, prius est recedere a malo quam consequi bonum. Inconuenienter igitur videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est spiritus sanctus, et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconuenienter proponi petitiones, cum non respondeant donis spiritus sancti.

4. Præterea, secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. XI. Superfluum igitur fuit quod secundum mathæum septem petitiones ponuntur.

5. Præterea, in vanum videtur captare benevolentiam eius qui benevolentia sua nos præuenit. Sed Deus nos sua benevolentia præuenit, quia ipse prior dilexit nos, ut dicitur I Ioan. IV. Superflue ergo præmittitur petitionibus, pater noster, qui es in cælis, quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

RESPONDEO dicendum quod oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit, ad probam, si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus quam quod in ista oratione dominica positum est. Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solum recte orando petimus quæ recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter, uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, sanctificetur nomen tuum, per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur, adveniat regnum tuum, per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire. Ad finem autem prædictum ordinat nos aliquid dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo, directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, fiat voluntas tua, sicut in cælo, et in terra. Alio modo, instrumentaliter, et quasi coadiuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit Augustinus, ad probam; quia et eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus, unde et in evangelio mathæi scriptum est, supersubstantialem, idest præcipuum, ut Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos a beatitudine prohibent. Primo quidem, peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I ad Cor. VI, neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt. Et ad hoc pertinet quod dicitur, dimitte nobis debita no-

stra. Secundo, tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, et ne nos inducas in tentationem, per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio, pœnalitas præsens, quæ impedit sufficientiam vitæ. Et quantum ad hoc dicitur, libera nos a malo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, cum dicimus, sanctificetur nomen tuum, non hoc petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, adveniat regnum tuum, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet, sed, sicut Augustinus dicit, ad probam, desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo regnemus. Quod autem dicitur, fiat voluntas tua, recte intelligitur, obediatur præceptis tuis. Sicut in cælo et in terra, idest, sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura, aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit, in enchiridio.

2. Ad secundum dicendum quod, cum oratio sit interpretis desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens, si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum eius, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas eius, quia sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in enchirid., Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est. Ostendens enim tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam facit intelligi, quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut eius sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam matthæus in ultimo posuit, libera nos a malo, Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

5. Ad quintum dicendum quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quæ quidem præcipue excitatur in nobis considerando eius caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et ideo dicimus, pater noster; et eius excellentiam, qua potest, et ideo dicimus, qui es in cælis.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creaturæ.

1. Eiusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet filio et spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare, nam et filius dicit, Ioan. XIV, ego rogabo patrem; et de spiritu sancto dicit apostolus, spiritus postulat pro nobis.

2. Præterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad Angelos pertinet orare, unde in psalm. Dicitur, adorate eum, omnes Angeli eius. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, eiusdem est orare cuius est invocare Deum, quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum secundum illud psalm., qui dat iumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

SED CONTRA, oratio est actus rationis, ut supra habitum est. Sed rationalis creatura a ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius, bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod divinis personis convenit accipere per naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare, vel orare, secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

2. Ad secundum dicendum quod ratio et intellectus in nobis non sunt diversæ potentiæ, ut in primo habitum est, differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt Angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio esse proprium rationalis creaturæ.

3. Ad tertium dicendum quod pulli corvorum dicuntur Deum invocare, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orent pro nobis.

1. Actus enim alicuius magis est meritorius sibi quam aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant, quia iam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in Purgatorio, quia iam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in Purgatorio non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt a corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

SED CONTRA est quod dicitur II Mach. Ult., hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, ieremias, propheta Dei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, vigilantii error fuit quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio, præsertim cum martyres, ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequiverint. Sed hoc est omnino falsum. Quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvare possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in ærem. Unde et de Christo dicitur, Heb. VII, accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis. Et propter hoc Hieronymus,

contra vigilantium, dicit, si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos.

1. Ad primum ergo dicendum quod sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptione.

2. Ad secundum dicendum quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in Purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

4. Ad quartum dicendum quod Deus vult inferiora per omnia superiora iuvare. Et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare. Alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius implorantur; vel quia Deus vult eorum sanctitatem declarare.

5. Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III, ego sum Deus Abraham, etc.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis.

1. Oratio enim, sicut ex dictis patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra igitur vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est. Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in oratione non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. VI, tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso Ostio, ora patrem tuum in abscondito. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo non debet oratio esse vocalis.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est oratio, communis, et singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur. Quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est ut ministri ecclesiæ huiusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possit pervenire. Oratio vero singularis est quæ offertur a singulari persona cuiuscumque sive pro se sive pro aliis orantis. Et de huiusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primo quidem, ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum. Quia per exteriora signa, sive vocum sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis et secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit, ad probam, quod verbis et aliis signis ad augendum sanctum desiderium nos ipsos acrius excitamus. Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et huiusmodi signis utendum quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum. Quod præcipue contingit in illis quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista dicebat, tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea; et de Anna legitur, I Reg. I, quod loquebatur in corde suo. Secundo, adiungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum totum illud quod ex Deo habet, id est non solum mente, sed etiam corpore. Quod præcipue competit orationi secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osee ult., omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos laborum nostrorum. Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud psalm., lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea.

1. Ad primum ergo dicendum quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excite- tur in Deum.

2. Ad secundum dicendum quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis. Sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens excitant mentes, præcipue minus devotas.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., eo proposito Dominus vetat in conventu orare ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet quod aspiciant homines, vel clamando vel pectus percutiendo vel manus expandendo. Nec tamen, ut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, videri ab hominibus nefas est, sed ideo hæc agere ut ab hominibus videaris.

ARTICULUS 11

AD TERTIUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attendita.

1. Dicitur enim Ioan. IV, spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. Sed oratio non est in spiritu si non sit attendita. Ergo de necessitate orationis est quod sit attendita.

2. Præterea, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attendita, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attendita.

3. Præterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiat, videtur eum deridere Deum, sicut et si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quæ ipse proferret. Unde basilius dicit, est divinum auxilium implorandum non remisse, nec mente huc illuc evagante, eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed et magis Deum irritabit. Ergo de necessitate orationis esse videtur quod sit attendita.

SED CONTRA est quod etiam sancti viri quandoque orantes evagationem mentis patiuntur, secundum illud psalm., cor meum dereliquit me.

RESPONDEO dicendum quod quæstio hæc præcipue locum habet in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per quod melius pervenitur ad finem. Et sic attentio absolute orationi necessaria est. Alio modo dicitur aliquid necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri. Et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accedit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est nec impetrativa, illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat non intendit, ut Gregorius dicit. Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I Cor. XIV, si orem lingua, mens mea sine fructu est. Sciendum tamen quod est triplex attentio quæ orationi vocali potest adhiberi. Una quidem qua attenditur ad verba, ne quis in eis erret. Secunda qua attenditur ad sensum verborum. Tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur, quæ quidem est maxime necessaria. Et hanc etiam

possunt habere idiotæ. Et quandoque intantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de sancto victore.

1. Ad primum ergo dicendum quod in spiritu et veritate orat qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

2. Ad secundum dicendum quod mens humana, propter infirmitatem naturæ, diu in alto stare non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

3. Ad tertium dicendum quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit, in regula, Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore. Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde basilius dicit, si vero, debilitatus a peccato, fixe nequis orare, quantumcumque potes teipsum cohibeas, et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo.

ARTICULUS 12

AD QUARTUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna.

1. Dicitur enim Matth. VI, orantes nolite multum loqui. Sed oportet multum loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tanto est sanctius quanto magis ad unum restringitur, secundum illud psalm., unam petii a Domino, hanc requiram. Ergo et oratio tanto est Deo acceptior quanto est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quod homo transgreditur terminos a Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX, contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo. Sed a Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. VI. Ergo non licet ultra orationem protendere.

SED CONTRA, videtur quod continue sit orandum. Quia Dominus dicit, Luc. XVIII, oportet semper orare, et non deficere. Et I ad Thess. V, sine intermissione orate.

RESPONDEO dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum seipsam; alio modo, secundum causam suam. Causa autem orationis

est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus huius desiderii in omnibus quæ ex caritate facimus; omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. X. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit, ad probam, in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus. Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed, sicut Augustinus ibidem dicit, ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus; quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus; et ad hoc agendum nosipsos acrius excitemus. Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio tendenda. Unde Augustinus dicit, ad probam, dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparisonem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparisonem ad populi devotionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad probam, non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum. Et postea subdit, absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur.

2. Ad secundum dicendum quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

3. Ad tertium dicendum quod Dominus non instituit hanc orationem ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

4. Ad quartum dicendum quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est. Vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret. Vel

propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus; sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando quiescit.

ARTICULUS 13

AD QUINTUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oratio non sit meritoria.

1. Omne enim meritum procedit a gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. XI, pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se. Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur; sicut Paulus non est exauditus petens removeri a se stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipue fidei innitur, secundum illud lac. I, postulet autem in fide, nihil hæsitans. Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

SED CONTRA est quod super illud psalm., oratio mea in sinu meo convertetur, dicit Glossa, etsi eis non profuit, ego tamen non sum frustratus mea mercede. Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, oratio, præter effectum spiritualis consolationis quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi in quantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum æternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate mediante religione, cuius est actus oratio ut dictum est; concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria, sed hæc ad religionem pertinet, cuius est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet

ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet. Et chrysostomus dicit, nunquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant sua pietate instigat.

1. Ad primum ergo dicendum quod oratio quæ est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia.

2. Ad secundum dicendum quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur, meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem; sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud, sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amittit, puta si petat a Deo complementum alicuius peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium. Et tunc, licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huius vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile magis novit medicus quam ægrotus. Et propter hoc etiam Paulus non est exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad eius salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere, quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur, ut Augustinus dicit, super Ioan. Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit basilius, ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. Quia vero homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est; ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est. Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

3. Ad tertium dicendum quod oratio innitur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innitur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam

omnipotentiae divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICULUS 14

AD SEXTUMDECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo.

1. Dicitur enim Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non audit. Quod consonat ei quod dicitur Prov. XXVIII, qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis, oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. Præterea, iusti impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est. Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam caritate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud, habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes; et ita non pie orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, chrysostomus dicit, super Matth., pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictavit. Sed in oratione quam Christus dictavit dicitur, dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni, vel, si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset, Domine, propitius esto mihi peccatori. Et chrysostomus dicit, super Matth., omnis qui petit accipit, idest, sive iustus sit sive peccator.

RESPONDEO dicendum quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit in quantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, Deus enim quædam negat propitius quæ concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., illud verbum est cæci adhuc inuncti, idest nondum perfecte illuminati. Et ideo non est ra-

tum. Quamvis possit verificari si intelligatur de peccatore in quantum est peccator. Per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

2. Ad secundum dicendum quod peccator non potest pie orare quasi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Potest tamen eius oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens, sicut ille qui non habet habitum iustitiæ, potest aliquid iustum velle, ut ex supradictis patet. Et quamvis eius oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur iustitiæ, sed impetratio gratiæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, oratio dominica profertur ex persona communi totius ecclesiæ. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam, est enim verum quantum ad personam ecclesiæ. Extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis remittere. Et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. XXVIII, relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.

ARTICULUS 15

AD SEPTIMUMDECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones.

1. Obsecratio enim videtur esse quædam adiuratio. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., non oportet ut vir qui vult secundum evangelium vivere, adiuret alium, si enim iurare non licet, nec adiurare. Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars.

2. Præterea, oratio, secundum Damascenum, est petitio decentium a Deo. Inconvenienter ergo orationes contra postulationes dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia vero ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo gratiarum actiones post alia ponuntur.

IN CONTRARIUM EST auctoritas apostoli, I ad Tim. II.

RESPONDEO dicendum quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat. Quod significatur nomine orationis, quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundo, requiritur petitio, quæ significatur nomine postulationis, sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit iuvari a Deo, quod nominant supplicationem; sive solum factum narretur, secundum illud Ioan. XI, ecce, quem amas infirmatur, quod vocant in-

sinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX, propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam. Et ad hoc pertinet obsecratio, quæ est per sacra contestatio, sicut cum dicimus, per nativitatem tuam, libera nos, Domine. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio, quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I ad Tim. II, quod in Missa obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem, in quibus quædam sacra commemorantur; orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum; postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine. In pluribus etiam ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi. Sicut in collecta trinitatis, quod dicitur, omnipotens, sempiternus Deus, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur, qui dedisti famulis tuis etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur, præsta, quæsumus etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur, per Dominum nostrum etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem patrum dicitur quod obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus. Sed primum melius est.

1. Ad primum ergo dicendum quod obsecratio non est adiuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandum.

2. Ad secundum dicendum quod oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur. Sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

3. Ad tertium dicendum quod in diversis præterita præcedunt futura, sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem aliorum beneficiorum, sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo, cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur. Postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad eum a quo petimus. Orationem autem præcedit obsecratio, quia ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

QUÆSTIO 70

DEINDE considerandum est de exterioribus actibus latriæ. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quæ Dei sunt assu-

muntur. Circa primum quærentur tria. Primo, utrum adoratio sit actus latriæ. Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem. Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ sive religionis.

1. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo, legitur enim Gen. XVIII quod Abraham adoravit Angelos; et III Reg. I dicitur quod Nathan propheta, ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum, in X de Civ. Dei. Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis, quia super illud psalm., adorate Dominum in atrio sancto eius, dicit Glossa, de his atriis venit in atrium ubi maiestas adoratur. Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unius religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genua flectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

SED CONTRA est quod Matth. IV inducitur, Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.

RESPONDEO dicendum quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur est religionis actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad dulia, de qua post dicitur. Et quia ea quæ exterius aguntur signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera, ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? secundum reverentiam igitur quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David. Secundum autem re-

verentiam quæ Deo debetur, mardocheus noluit adorare Aman, timens ne honorem Dei transferret ad hominem, ut dicitur esther XIII. Et similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit Angelos; et etiam iosue, ut legitur iosue V. Quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona Angeli apparebat et loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est iohannes Angelum adorare, Apoc. Ult. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis æquetur, unde ibi subditur, conservus tuus sum et fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem, unde subditur, Deum adora.

2. Ad secundum dicendum quod sub maiestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

3. Ad tertium dicendum quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cuius figuram, cum legatur de Abraham, Gen. XVIII, quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur. Dicens, Domine, si inveni gratiam etc. Trina autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem.

1. Dicitur enim Ioan. IV, veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I ad Cor. XIV, orabo spiritu, orabo et mente. Ergo adoratio maxime importat spirituales actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

SED CONTRA est quod super illud Exod. XX, non adorabis ea, neque coles, dicit Glossa, nec affectu colas, nec specie adores.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in R IV libro, quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spirituales, quæ consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus ac-

tibus latriæ id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorē, ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

2. Ad secundum dicendum quod sicut oratio primordialiter quidem est in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est; ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis, sicut genu flectimus nostram infirmitatem significantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

3. Ad tertium dicendum quod etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum.

1. Dicitur enim Ioan. IV, venit hora quando neque in monte hoc, neque in ierosolymis adorabitis patrem. Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorē. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri testamento adoratur. Sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem, nam Ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI. Ergo, eadem ratione, etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

SED CONTRA est quod dicitur Isaïæ LVI, et inducitur Ioan. II, domus mea domus orationis vocabitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in adoratione principalior est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interior apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis tam secun-

dum ritum Iudæorum adorantium in ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali evangelii veritate, secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. I.

2. Ad secundum dicendum quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum, qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, propter loci consecrationem, ex qua spirituales devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex adoratione Salomonis, III Reg. VIII. Secundo, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa quæ ibi continentur. Tertio, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII, ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.

3. Ad tertium dicendum quod secundum quandam decentiam adoramus versus orientem. Primo quidem, propter divinæ maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu cæli, qui est ab oriente secundo, propter Paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. II, secundum litteram septuaginta, quasi quæramus ad Paradisum redire. Tertio, propter Christum, qui est lux mundi et oriens nominatur, Zach. VI; et qui ascendit super cælum cæli ad orientem; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit adventus filii hominis.

QUÆSTIO 71

DEINDE considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quæ Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quærentur quatuor. Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ. Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. Quarto, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ.

1. Ea enim quæ sunt iuris naturalis communia sunt apud omnes. Non autem hoc contingit circa sacrificia, nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de melchisedech dicitur, Gen. XIV; et quidam hæc, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de iure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt iuris naturalis omnes iusti servaverunt. Sed non legitur de Isaac quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur, Sap. X, quod sapientia eduxit eum a delicto suo. Ergo oblatio sacrificii non est de iure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit, in libro de doct. Christ., non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum. Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

SED CONTRA est quod in qualibet ætate, et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificii est de iure naturali.

RESPONDEO dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitæ subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem domini. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliqua in communi sunt de iure naturali quorum determinationes sunt de iure positivo, sicut quod malefactores puniantur habet lex naturalis, sed quod tali pœna vel tali puniantur est ex institutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturæ, et ideo in hoc omnes conveniunt. Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

2. Ad secundum dicendum quod Adam et Isaac, sicut et alii iusti, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris originale peccatum. Non tamen de

omnibus iustorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significavit Christum in quantum ipse oblatus est in sacrificium. Unde non oportebat ut significaret quasi sacrificium offerens.

3. Ad tertium dicendum quod significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum.

1. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II Petri I, unde et de eis in psalm. Dicitur, ego dixi, dii estis. Angeli etiam filii Dei nominantur, ut patet Iob I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quanto aliquis maior est, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli et sancti sunt multo maiores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multo maiorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes et munera offerentes, quam sit oblatio alicuius animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur Angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXII, qui immolat diis, occidetur, præter Domino soli.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud psalm., sacrificium Deo spiritus contribulatus, quia, sicut supra dictum est, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suæ creationis et sicut fini suæ beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in primo habitum est. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia, sicut etiam, orantes atque laudantes, ad eum dirigimus signi-

ficantes voces cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ maiestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomen divinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, sed per participationem. Et ideo nec æqualis honor eis debetur.

2. Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, Dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, non constituimus martyribus templa, sacerdotia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit, offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule. Sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis.

1. Dicit enim Augustinus, X de Civ. Dei, verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo. Sed omne opus bonum non est specialis actus alicuius determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis quæ fit per ieiunium, pertinet ad abstinentiam; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. XII, exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Dicit etiam apostolus, ad Heb. Ult., beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus, beneficentia autem et communio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

SED CONTRA est quod in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio leuitici.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alte-

rius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic igitur sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit. Propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem etiam ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

2. Ad secundum dicendum quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

3. Ad tertium dicendum quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI, non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, proprie loquendo, non sunt neque sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

1. Dicit enim apostolus, Rom. III, quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenebantur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium huiusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc sacerdotes dicuntur quod Deo sacrificium offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes.

SED CONTRA est quod sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est. Ad ea autem quæ sunt legis naturæ omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est. Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius. Quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subiectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis præcepta. Illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecensiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur, quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur, tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod sacerdotes offerunt sacrificia quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. Quædam vero sunt alia sacrificia quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supradictis patet.

QUÆSTIO 72

DEINDE considerandum est de oblationibus et primitiis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti. Secundo, quibus oblationes debeantur. Tertio, de quibus rebus fieri debeant. Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

1. Non enim homines tempore evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est. Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis, dicitur enim Exod. XXIII, tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis, et postea subditur, non apparebis in conspectu meo vacuus. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit, Matth. V, si offers munus tuum ad altare, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato eas offerendi. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere ecclesie, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud decretum sextæ synodi quod habetur I, qu. I, nullus qui sacramentum communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat, si vero exegerit, deponatur. Ergo non tenentur homines ex necessitate ad oblationes.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, omnis christianus procuret ad Missarum solemniam aliquid Deo offerre.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur. Ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium, unde dicitur Exod. XXIX, offeres totum arietem in incensum super altare, oblatio est Domino, odor suavissimus victimæ Dei; et Levit. II dicitur, anima cum obtulerit oblationem sacrificii Domino, similia erit eius oblatio. Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat, divino cultui de-

putandum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Huiusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV, ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas. Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem, ex præcedenti conventionione, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus ecclesie, ut certis temporibus certas oblationes faciat. Quod tamen habet rationem census. Secundo, propter præcedentem deputationem sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos vel cum relinquit in testamento ecclesie aliquam rem, mobilem vel immobilem, in posterum solvendam. Tertio modo, propter ecclesie necessitatem, puta si ministri ecclesie non haberent unde sustentarentur. Quarto modo, propter consuetudinem, tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei oblatae.

1. Ad primum ergo dicendum quod in nova lege homines non tenentur ad oblationem causa solemnitatum legalium, ut in exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui et antequam fiant, sicut in primo et tertio et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est ecclesie per modum deputationis oblatum.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui debitas oblationes non reddunt possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur.

1. Inter oblationes enim præcipue videmus esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur in Scripturis hostiæ dicuntur, secundum illud Heb. Ult., beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est causa clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit. Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea, laici de voluntate ecclesie emunt oblationes, ut panes et huiusmodi. Sed non nisi ut hæc in

suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

SED CONTRA est quod dicit canon Damasi Papæ, et habetur X, qu. I, oblationes quæ intra sanctam ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere. Quia in veteri testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israël, nisi tantummodo Aaron et filiis eius.

RESPONDEO dicendum quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. V. Et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo, et iterum ea quæ sunt populi, puta preces et sacrificia et oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundum illud apostoli, ad Heb. V, omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Et ideo oblationes quæ a populo Deo exhibentur ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum; partim vero in his quæ pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt cum altari participantur, ut dicitur I ad Cor. IX; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus ecclesiæ sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit, super Matth.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia in quantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictæ in usum pauperum cedunt non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

2. Ad secundum dicendum quod monachi sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem ecclesiæ. Alio modo, si sint ministri altaris. Et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio, si parochiæ sint eorum. Et tunc ex debito possunt accipere, tanquam ecclesiæ rectores.

3. Ad tertium dicendum quod oblationes, postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa et vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papæ. Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis sive per modum venditionis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.

1. Quia secundum iura humana, turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit, et ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII, non offeres mercedem prostibuli in domo Domini Dei tui. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis iuste venditi iuste possidetur. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

3. Præterea, Malach. I dicitur, si offeratur claudum et languidum, nonne malum est? sed claudum et languidum est animal iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. III, honora Dominum de tua substantia. Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest oblatio fieri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., si deprædareris aliquem invalidum et de spoliis eius dares alicui iudici si pro te iudicaret, tanta vis est iustitiæ ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus qualis non debes esse nec tu. Et ideo dicitur Eccli. XXXIV, immolantis ex iniquo oblatio est maculata. Unde patet quod de iniuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat. Sed in nova lege omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest, puta si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat Matth. XV; vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam. In nova autem lege propter scandalum, ne videatur ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

2. Ad secundum dicendum quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. Ult., si immundum animal est, redimet qui obtulerit. Sed canis nec offerebatur nec redimebatur, tum quia idololatræ canibus ute-

bantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

3. Ad tertium dicendum quod oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Unde dicitur Malach. I, si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est? sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo, ex contemptu. Unde ibidem subditur, vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis, mensa Domini contaminata est, et quod superponitur contemptibile est. Tertio modo, ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod voverat. Unde ibidem subditur, maledictus dolosus qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino. Et eadem causæ manent in lege nova. Quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur.

1. Quia Exod. XIII, data lege primogenitorum, subditur, erit quasi signum in manu tua, et ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito, unde dicitur Deut. XXVI, tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum, profiteor hodie coram Domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua iuravit patribus nostris ut daret eam nobis. Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in nova lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

SED CONTRA est quod dicitur XVI, qu. VII, oportet decimas et primitias, quas iure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere.

RESPONDEO dicendum quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI. Unde et ibidem subditur, suscipiens sacerdos cartallum, scilicet primitiarum, de manu eius qui defert primitias, et ponet ante altare Domini Dei tui; et postea mandatur ei quod dicat, idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi. Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terræ percipere,

et ideo se teneri ad aliquid de huiusmodi Deo exhibendum, secundum illud I Paral. Ult., quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos constituitur populo in his quæ sunt ad Deum, ideo primitiæ a populo oblatae in usum sacerdotum cedebant, unde dicitur Num. XVIII, locutus est Dominus ad Aaron, ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum. Pertinet autem ad ius naturale ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure divino determinatum, in nova autem lege definitur per determinationem ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ et indigentiam ministrorum ecclesiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod cæremonialia proprie erant in signum futuri, et ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali huiusmodi obligatio manet.

2. Ad secundum dicendum quod primitiæ offerebantur in veteri lege non solum propter beneficium terræ promissionis datæ a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI, offero primitias frugum terræ, quas Dominus Deus dedit mihi. Et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quod sicut speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud psalm., terram dedit filiis hominum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, ex maiorum traditione introductum est quod qui plurimum, Quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ, secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est, primitiæ dantur per modum oblationis, de cuius ratione est quod sint voluntariæ.

QUÆSTIO 73

DEINDE considerandum est de decimis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti. Secundo, de quibus rebus sint decimæ dandæ. Tertio, quibus debeant dari. Quarto, quibus competat eas dare.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.

1. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Levit. XXVII, omnes decimæ terræ, sive de frugibus sive de pomis arborum, Domini sunt; et infra, omnium decimarum ovis et bovis et capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino. Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia, quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat magis dari quam nona vel undecima. Ergo vel est præceptum iudiciale, vel cæremoniale. Sed sicut supra habitum est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia neque ad iudicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad solutionem decimarum.

2. Præterea, illa sola homines observare tenentur tempore gratiæ quæ a Christo per apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. Ult., docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis; et Paulus dicit, Act. XX, non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei. Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam quod Dominus de decimis dicit, Matth. XXIII, hæc oportuit facere, ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur; ut dicit Hilarius, super Matth., decimatio illa olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti. Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto, legitur enim Gen. XXVIII quod Iacob vovit votum dicens, si fuerit Deus mecum et custodierit me in via qua ambulo, etc., cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi. Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis, dicitur enim Num. XVIII, Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi. Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. XIV, decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus. Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus ibidem subditur, anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, et repones intra ianuas tuas, venietque Levites, qui aliam non habet

partem neque possessionem tecum, et peregrinus ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur. Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimæ non solvuntur omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri ecclesiæ dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, et habetur XVI, qu. I, decimæ ex debito requiruntur, et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt.

RESPONDEO dicendum quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, unde dicitur Malach. III, inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea. Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi, partim autem erat iudiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus et aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et apostolus hoc probat, I ad Cor. IX, per humanas consuetudines, dicens, quis militat suis stipendiis unquam? quis plantat vineam et de fructibus eius non edit? sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus non est de iure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quæ tota erat divinis ministeriis mancipata, possessiones non habebat, unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri unde quantum ad determinationem decimæ partis, erat iudiciale, sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem, quæ iudicialia præcepta dicuntur; licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I ad Cor. X, omnia in figuram contingebant illis; in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis persolvendis hic significat aliquid in futurum, qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod dena-

rius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numerum non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero, quæ erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed iudiciale, ut dictum est. Est autem hæc differentia inter cæremonialia et iudicialia legis præcepta, ut supra diximus, quod cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ, iudicialia vero, etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato, et ad eorum observantiam aliqui obligantur si statuatur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut præceptum iudiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. XXII, quod, si ab aliquo rege statuatur, tenentur eius subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate ecclesiæ tempore novæ legis instituta secundum quandam humanitatem, ut scilicet non minus populus novæ legis ministris novi testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novæ legis ad maiora obligetur, secundum illud Matth. V, nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum; et cum ministri novi testamenti sint maioris dignitatis quam ministri veteris testamenti, ut probat apostolus, II ad Cor. III. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex institutione ecclesiæ, quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in evangelio a Domino ubi dicit, Matth. X, dignus est operarius mercede sua; et etiam ab apostolo, ut patet I ad Cor. IX. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi ecclesiæ.

3. Ad tertium dicendum quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus, sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas melchisedech, sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV. Et similiter etiam Iacob decimas vovit se daturum, quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit, decimas offeram tibi.

4. Ad quartum dicendum quod secundæ decimæ,

quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Luc. XI, quod superest, date eleemosynam. Ipsæ etiam decimæ quæ ministris ecclesiæ dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

5. Ad quintum dicendum quod ministri ecclesiæ maiorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum quam temporalium colligendorum. Et ideo apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant, alioquin apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri ecclesiæ decimas ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt, in locis illis in quibus ecclesia non petit, nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiam si ab eis peterentur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare.

1. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimasolvere nullus tenetur.

2. Præterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est. Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, videntur magis pertinere ad divinum cultum quam decimæ, quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, Levit. Ult. Non mandatur solvi decima nisi de frugibus et pomis arborum, et animalibus quæ transeunt sub virga pastoris. Sed præter hæc sunt quædam alia minuta quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia huiusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potestolvere nisi id quod est in eius potestate. Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium remanent in eius potestate, quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quædam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quædam etiam aliis de-

bentur, sicut principibus debentur tributa et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. XXVIII, cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi. Sed omnia quæ homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

RESPONDEO dicendum quod de unaquaque re præcipue est iudicandum secundum eius radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus? super hoc enim debitum fundavit ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet sub carnalibus continentur. Et ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Iudæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus, quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II ad Tim. II, nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI qu. I, cap. Decimæ, de militia, de negotio et de artificio redde decimas.

2. Ad secundum dicendum quod aliqua male acquiruntur dupliciter. Uno modo, quia ipsa acquisitio est iniusta, puta quæ acquiruntur per rapinam aut usuram, quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare. Tamen si ager aliquis sit emptus de usura, de fructu eius tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quædam vero dicuntur male acquisita quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, de histrionatu, et aliis huiusmodi, quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare, sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ ordinantur in finem sunt iudicanda secundum quod competunt fi-

ni. Decimarum autem solutio est debita non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant, hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Et ideo lex vetus non determinavit ut de huiusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisei, quasi perfectam legis iustitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant. Nec de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod maiora, idest spiritualia præcepta, contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens, hæc oportuit facere, scilicet tempore legis, ut chrysostomus exponit. Quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de huiusmodi minutis non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriæ.

4. Ad quartum dicendum quod de his quæ furto vel rapina tolluntur ille a quo auferuntur decimasolvere non tenetur antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest ecclesia decimas exigere et ab emptore, quia habet rem ecclesiæ debitam; et a venditore, qui, quantum est de se, fraudavit ecclesiam. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ in quantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxie mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa et pretium operariorum quam solvantur decimæ, sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod decimæ non sint clericis dandæ.

1. Levitis enim in veteri testamento decimæ dabantur quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII. Sed clerici in novo testamento habent possessiones, et patrimoniales interdictum, et ecclesiasticas. Recipiunt insuper primitias, et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum igitur est quod eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia, in quibus et similibus casibus non videtur posse distinguere quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non

videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab ecclesia in feudum tenent. Religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ debentur.

SED CONTRA est quod dicitur Num. XVIII, filiis levi dedi omnes decimas Israël in possessionem, pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo. Sed filiis levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

RESPONDEO dicendum quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum ius accipiendi decimas; et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum. Et ideo eis solum competit hoc ius habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt. Unde possunt in usum quorumlibet cedere. Et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

1. Ad primum ergo dicendum quod in veteri lege, sicut dictum est, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimæ clericis dantur non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluum, sed ad hoc necessariæ sunt et possessiones ecclesiasticæ et oblationes et primitiæ, simul cum decimis.

2. Ad secundum dicendum quod decimæ personales debentur ecclesiæ in cuius parochia homo habitat. Decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad ecclesiam in cuius terminis prædia sita sunt. Tamen iura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta. Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique ecclesiæ decimas solvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis ecclesiæ in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

3. Ad tertium dicendum quod sicut res nomine decimæ acceptas potest ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris ecclesiæ reservato, sive pro necessitate ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ dicuntur in feudum per ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosiis laicis vel non habentibus curam animarum aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosiis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare.

1. Quia de iure communi ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio eius sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicuius parochialis ecclesiæ aliqua prædia propria. Vel etiam aliqua alia ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quod clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici. Qui tamen tenentur dare decimas ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Præterea, sicut Num. XVIII præcipitur quod Levitæ a populo decimas accipiant, ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo, qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

SED CONTRA est quod dicit decretalis paschalis Papæ, novum genus exactionis est ut clerici a clericis decimas exigant.

RESPONDEO dicendum quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patien- di, contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum, eundem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem in quantum sunt ministri altaris spiritualia populo seminantes, decimæ a fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum clerici sunt, idest in quantum possessiones habent ecclesiasticas, decimas solvere non tenentur. Ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque huiusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

1. Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali ecclesiæ sicut et alii, etiam si ipsi sint eiusdem ecclesiæ clerici, quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochiæ.

2. Ad secundum dicendum quod religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosiis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ra-

tio. Ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare, habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessionem eis a sede apostolica factas.

3. Ad tertium dicendum quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem Levitis, et quia sub sacerdotibus Levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi, loco primitiarum, solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc, eadem ratione, tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

4. Ad quartum dicendum quod decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUÆSTIO 74

DEINDE considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur. Et circa hoc quærentur duodecim. Primo, quid sit votum. Secundo, quid cadat sub voto. Tertio, de obligatione voti. Quarto, de utilitate votendi. Quinto, cuius virtutis sit actus. Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto. Septimo, de solemnitate voti. Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti. Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. Decimo, utrum votum sit dispensabile vel commutabile. Undecimo, utrum in solemnibus votis continentia possit dispensari. Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis.

1. Quia secundum quosdam, votum est conceptio boni propositi, animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum, dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit, Luc. IX, nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro aptus est regno Dei. Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi mittit manum ad aratrum. Ergo, si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo igitur bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. V, si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio. Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

RESPONDEO dicendum quod votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare, sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem, quia ut dicitur I Reg. XVI, homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est, vel ad alios contestandum, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic igitur ad votum tria ex necessitate requiruntur, primo quidem, deliberatio; secundo, propositum voluntatis; tertio, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo, ad quandam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundum illud psalm., reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea; et iterum testimonium aliorum. Unde magister dicit, XXXVIII dist. IV Lib. Sent., quod votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei fieri debet, quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

1. Ad primum ergo dicendum quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione nisi promissione deliberationem consequente.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ eius voluntati subduntur. Et pro tanto votum a voluntate accepit nomen quasi a primo movente.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui mittit manum ad aratrum iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod

promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen apponit manum ad arandum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono.

1. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem. Nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo et pompis eius, et fidem servare, ut dicit Glossa, super illud psalm., *vovete et reddite Domino Deo vestro*. Iacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. XXVIII, hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea, iephthe in catalogo sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur iudic. XI. Cum igitur occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis et ieiuniis, quæ vergunt in periculum personæ. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XXIII, si nolueris polliceri, absque peccato eris.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicuius quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio si aliquis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo, cum omne peccatum sit contra Deum; nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse vel non esse nullo modo cadit sub voto, stultum enim esset si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto in quantum voluntarie fit, non autem in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta neque sub necessitate finis, omnino est

voluntarium. Et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse maius bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Et ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de bono meliori.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis. Et similiter potest dici de voto Iacob. Quamvis etiam possit intelligi quod Iacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem, et alia huiusmodi quæ ibi subduntur.

2. Ad secundum dicendum quod quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis et alia quæ absolute possunt cadere sub voto. Quædam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundum se sunt peccata. Et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto iephthe, qui ut dicitur iudic. XI, votum vovit Domino, dicens, si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meæ mihi que occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino. Hoc enim poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolativum, sicut asinus vel homo, quod et accidit. Unde, ut Hieronymus dicit, in vovendo fuit stultus, quia discretionem non adhibuit, et in reddendo impius. Præmittitur tamen ibidem quod factus est super eum spiritus Domini, quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit; et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

3. Ad tertium dicendum quod maceratio proprii corporis, puta per vigiliis et ieiunia, non est Deo accepta nisi in quantum est opus virtutis, quod quidem est in quantum cum debita discretionem fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt huiusmodi sub voto cadere. Propter quod et apostolus, Rom. XII, postquam dixerat, exhibeat corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, addidit, rationabile obsequium vestrum. Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda. Ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non debet homo tale votum servare. Vota vero quæ sunt de rebus vanis et inutilibus sunt magis deridenda quam servanda.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem.

1. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad servandum, secundum institutionem legis humanæ, quod videtur esse institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque illud quod quis vovit fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare cuius monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cuius solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipue cum sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. V, quodcumque voveris, redde. Multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere.

RESPONDEO dicendum quod ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit, unde secundum Augustinum, fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione domini; tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda. Quia displicet Deo infidelis promissio.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio iuris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non eget, ei tamen maxime obligamur. Et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

2. Ad secundum dicendum quod si illud quod quis vovit ex quacumque causa impossibile reddatur, debet homo facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare debet dare operam quam potest ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio sua fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum quasi si-

bi magis congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam huius religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare si illi eum recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere. Sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando pœnitere.

3. Ad tertium dicendum quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur, unde dicitur Deut. XXIII, quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es. Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere. Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non tenetur statim solvere. Sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare, dicitur enim ibidem, cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requirit illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non expediat aliquid vovere.

1. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expedire homini quod aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis iniicere. Sed quicumque vovet se periculo iniicit, quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad armentarium et Paulinam, quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non peior. Modo autem, tanto, quod absit, miserius si fidem Deo fregeris, quanto beatius si persolveris. Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, apostolus dicit, I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., vovete et redite Domino Deo vestro.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur

aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter eius utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus non propter eius utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit, in prædicta epistola, benignus exactor est, non egenus, et qui non crescat ex redditibus, sed in se crescere faciat redditores. Et sicut id quod damus Deo non est ei utile, sed nobis, quia quod ei redditur reddenti additur, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in eius utilitatem, qui a nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus in eadem epistola dicit quod felix necessitas est quæ in meliora compellit.

2. Ad secundum dicendum quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc illud factum non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium. Sed si periculum imminet ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum imminet cadenti de equo. Alioquin oportet ab omnibus bonis cessare quæ per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. XI, qui observat ventum non seminat, et qui considerat nubes nunquam metet. Periculum autem vovendi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola, non te vovisse pœniteat. Immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.

3. Ad tertium dicendum quod Christo secundum se non competeat vovere. Tum quia Deus erat. Tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens. Quamvis per quandam similitudinem ex persona eius dicatur in psalm., secundum Glossam, vota mea reddam in conspectu timentium eum, loquitur autem pro corpore suo, quod est ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod votum non sit actus latriæ sive religionis.

1. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundum tullium, ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo offerre. Sed ille qui vovet nondum aliquid Deo offert, sed solum promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiæ XIX, colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent. Sed colere Deum est proprie religionis sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in manifestum est autem ex prædictis quod votum est quædam imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex prædictis quod votum est quædam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam eius quod promittitur in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriæ seu religionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod cadit sub voto quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut ieiunare, continentiam servare; quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione iam dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti, quandoque etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

3. Ad tertium dicendum quod votum soli Deo fit, sed promissio potest etiam fieri homini, et ipsa promissio boni quæ fit homini potest cadere sub voto, in quantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum in-

telligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis vel prælatis, ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto.

1. Dicit enim prosper, in II de vita contempl., sic abstinere vel ieiunare debemus ut non nos necessitati ieiunandi subdamus, ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. Sed ille qui vovet ieiunium subdit se necessitati ieiunandi. Ergo melius esset si ieiunaret sine voto.

2. Præterea, apostolus dicit, II Cor. IX, unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus. Sed quidam ea quæ vovent ex tristitia faciunt, et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V Metaphys. Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est. Sed non magis potest firmari voluntas ad aliquid faciendum quam cum actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quam sine voto.

SED CONTRA est quod super illud psalm., vovete et redite, dicit Glossa, vovere voluntati consulitur. Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquid melius opus ex voto quam sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet et vovendo et faciendo.

RESPONDEO dicendum quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto. Primo quidem, quia vovere, sicut dictum est, est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur a caritate. Et ideo actus aliarum virtutum Moralium, puta ieiunare, quod est actus abstinentiæ, et continere, quod est actus castitatis, sunt meliora et magis meritoria si fiant ex voto, quia sic iam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur; quam fovet et servat continentia pie-

tatis. Secundo, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subiicit quam ille qui solum facit. Subiicit enim se Deo non solum quantum ad actum sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetero, non potest aliud facere, sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus, in libro de similitud. Et inde est quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est. Tertio, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum, in II Ethic., sicut etiam peccare mente obstinata aggravat peccatum, et dicitur peccatum in spiritum sanctum, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat et devotionem excludit. Unde signanter dicit, ne iam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. Necessitas autem voti est per immutabilitatem voluntatis, unde et voluntatem confirmat et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad armentarium et Paulinam, non te vovisse pœniteat, immo gaude iam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Si tamen ipsum opus, secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret sine voto, quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est ieiunare.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui facit aliquid sine voto habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit, non autem manet voluntas eius omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam.

1. Votum enim, ut dictum est, promissio Deo facta est. Ea vero quæ exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicuius rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid huiusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis vel in promissione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel professione certæ regulæ, et huiusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum huiusmodi vota sunt solemnita.

SED CONTRA est quod solum huiusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt iam contractum; quod est effectus voti solemnitis, ut infra dicetur in tertia huius operis parte.

RESPONDEO dicendum quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem, sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta. Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quæ ex institutione apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Et huius ratio est quia solemnitates non consueverunt adhiberi nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei, non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque coniugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. VI, invocabunt nomen meum super filios Israël, et ego benedicam eis. Et ideo votum solemne habet fortioorem obligationem apud Deum quam votum simplex; et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

2. Ad secundum dicendum quod particularibus ac-

tibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est. Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale ieiunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subiicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

3. Ad tertium dicendum quod vota ex hoc quod fiunt in publico possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiam si coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

1. Minus enim vinculum superatur a maiori. Sed obligatio qua quis subiicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subiecti non impediuntur a vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subiectus potestati alterius.

3. Præterea, maius est facere quam promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate prælatorum possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quod multo magis possunt huiusmodi vovendo Deo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quod de iure possunt vovere.

SED CONTRA est quod Num. XXX mandatur quod, si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate, aliquid voverit, non tenetur rea voti nisi pater eius consenserit. Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliæ personæ alterius potestati subiectæ possunt se voto obligare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subiectus alicui, quantum ad id in quo est subiectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius.

Et ideo non potest se per votum firmiter obligare, in his in quibus alteri subiicitur, sine consensu sui superioris.

1. Ad primum ergo dicendum quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est. Est autem contra virtutem ut id quod est alterius homo offerat Deo, ut supra dictum est. Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione si ille ad cuius potestatem pertinet non contradicat.

2. Ad secundum dicendum quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suæ potestatis quantum ad dispensationem domesticam. Unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate Domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio Domini sui abstraheretur.

3. Ad tertium dicendum quod religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ. Et ideo etiam si aliquis ad horam aliquid facere possit quando ad alia non occupatur a prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu prælati. Sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi de consensu viri.

4. Ad quartum dicendum quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subiecti non sit firmum sine consensu eorum quibus subiiciuntur, non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitentur.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum.

1. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere, ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur XX, qu. II, cap. Puella.

Ergo videtur quod puer vel puella, ante quatuordecim annos, non possit rite vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annis probationis conceditur, secundum regulam beati benedicti et secundum statutum innocentii IV, ad hoc quod probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

SED CONTRA, illud quod non est rite factum non est validum, etiam si a nullo revocetur. Sed votum puellæ, etiam ante annos pubertatis emissum, validum est si infra annum a parentibus non revocetur, puella. Ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, duplex est votum, scilicet simplex, et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quæ fit per ministerium ecclesiæ; ideo solemnizatio voti sub dispensatione ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere. Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est. Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen, propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quæ subiacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum quod si puer vel puella, ante pubertatis annos, nondum habeat usum rationis, nullo modo potest se ad aliquid voto obligare. Si vero ante annos pubertatis attigerit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare, sed votum eius potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemnii religionis, propter ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis, possunt iam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemnii, absque voluntate parentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum habent conditionem implicitam,

scilicet si non revocentur a superiori, ex qua licita redduntur, et valida si conditio extat, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de voto solemnium quod fit per professionem.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in voto dispensari non possit.

1. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. XXVII, animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo nec peius bono. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, et præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ; et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex supra dictis patet; et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

SED CONTRA, maioris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi voluntate quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius personæ. Sed in lege, quæ habet roborem ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

RESPONDEO dicendum quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicuius legis. Quia, ut supra dictum est, lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum, sed quia contingit huiusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege, nam dispensatio videtur importare commensuratam quandam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quæ sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se et in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, quod est contra rationem eius quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod vo-

tum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti. Si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare. Utrumque tamen in potestate ecclesiæ consistit.

1. Ad primum ergo dicendum quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum, et hæc erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo posset aliquis rem quam vovit, iam consecratam, puta calicem vel domum, commutare in melius vel in peius. Animal autem quod non poterat sanctificari quia non erat immolatum, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota si consecratio non interveniat.

2. Ad secundum dicendum quod sicut ex iure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum, sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto iuris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

3. Ad tertium dicendum quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum est malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in voto solemnium continentiam possit fieri dispensatio.

1. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est. Sed votum continentiam, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni, nam bonum commune est divinius quam bonum unius; potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis, puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quod in solemnium voto continentiam possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quam castitas. Sed si quis voveat aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo

multo magis potest dispensari in voto continentiae, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiae observatum potest vergere in periculum personae, ita etiam observatio voti continentiae. Sed in voto abstinentiae, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam, pari ratione, in voto continentiae potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiae, ita etiam et votum paupertatis et obedientiae. Sed in voto paupertatis et obedientiae potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemnibus votis continentiae possit dispensari.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXVI, omnis ponderatio non est digna animae continentis.

2. PRÆTEREA, extra, de statu monach., in fine illius decretalis, cum ad monasterium, dicitur, abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo est annexa regulæ monachali ut contra eam nec summus pontifex possit indulgere.

RESPONDEO dicendum quod in solemnibus votis continentiae tria possunt considerari, primo quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo, perpetuitas voti, cum scilicet aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiae; tertio, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemniter est indispensabile ratione ipsius continentiae, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cuius rationem quidam assignant quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo, secundum puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant, et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiae, si respiciatur absolute ad ipsam continentiae dignitatem. Præsertim cum apostolus, I ad Cor. VII, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod mulier innupta cogitat quæ Dei sunt, finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem huius assignant ex perpetuitate et universalitate huius voti. Dicunt enim quod votum continentiae non potest prætermitti nisi per id quod omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentiae contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiae a talibus, et tamen in huiusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod in voto solemnibus continentiae possit dispensari propter aliquam com-

munem utilitatem seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expresse dicit quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est, et habetur Levit. Ult., illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis ecclesiae prælatus ut id quod est sanctificatum sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis, puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus hoc potest facere aliquis prælatus, ut homo Deo consecratus, quandiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum ecclesiae quod ille qui votum solemniter emisit desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos non sit sacerdos, licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione, Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem non sit religiosus, licet quidam iuristæ ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur, quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae; quod non potest contingere si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto ecclesiae. Unde videtur quod per ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiae essentialiter statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus; quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris et proles et familiæ, et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. VII, quod qui est cum uxore sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est. Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per ecclesiam dispensari, et rationem assignat decretalis, quia castitas est annexa regulæ monachali.

1. Ad primum ergo dicendum quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo et vivunt Deo. Unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

2. Ad secundum dicendum quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis vel temporalis abstinentiae. Sed quod in voto continentiae per professionem solemnizato non pos-

sit dispensari, hoc non est in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad latrariam pertinere per professionem religionis.

3. Ad tertium dicendum quod cibus directe ordinatur ad conservationem personæ, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei. Unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

4. Ad quartum dicendum quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiæ, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum ecclesiæ. Similiter etiam non absolvitur a voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat, sicut et abbas monasterii, qui tamen non est a voto obedientiæ absolutus.

5. Auctoritas vero ecclesiastici quæ in contrarium obiicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Unde signanter dicitur, animæ continentis, non, carnis continentis.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas.

1. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicuius superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in sæculo factis, etiam a voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet peiorem eventum, ut dictum est. Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicuius prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertineret ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

SED CONTRA, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, etiam in dispensatione voti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prælatus autem in ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, quæ in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II ad Cor. II, nam et ego propter vos donavi in persona Christi. Et signanter dicit, propter vos, quia omnis dispensatio petita a prælato debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat; vel ad utilitatem ecclesiæ, quæ est eius corpus.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum, sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur. Et ideo decretalis dicit quod reus fracti voti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat. Nec tamen in religionem ingrediens tenetur implere vota vel ieiuniorum vel orationum vel aliorum huiusmodi, quæ existens in sæculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dixerunt quod prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est quod in votis subditorum, puta servi vel filii, intelligitur conditio, si placuerit patri vel Domino, vel, si non renitentur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quodcumque sibi a prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur. Quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est Dominus sed dispensator, sit in ædificationem data, et non in destructionem, ut patet II ad Cor. X; sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet diiudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret a culpa, puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstan-

te. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prælati dispensantis vel commutantis. Non tamen iudicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

3. Ad tertium dicendum quod quia summus pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælati committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et ieiuniorum et aliorum huiusmodi. Vota vero maiora, puta continentiae et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo pontifici.

QUÆSTIO 75

DEINDE considerandum est de actibus exterioribus triæ quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter, uno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adiurationis, ad alios inducendum; tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum est. Circa quod quærentur decem. Primo, quid sit iuramentum. Secundo, utrum sit licitum. Tertio, qui sint comites iuramenti. Quarto, cuius virtutis sit actus. Quinto, utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sexto, utrum liceat iurare per creaturam. Septimo, utrum iuramentum sit obligatorium. Octavo, quæ sit maior obligatio, utrum iuramenti vel voti. Nono, utrum in iuramento possit dispensari. Decimo, quibus et quando liceat iurare.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iurare non sit testem Deum invocare.

1. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo iurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem

sacræ Scripturæ iuraret. Hoc autem est falsum. Ergo est primum.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum iurat aliquid Deo reddit, dicitur enim Matth. V, reddes Domino iuramenta tua; et Augustinus dicit quod iurare est ius veritatis Deo reddere. Ergo iurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium iudicis, et aliud testis, ut ex supradictis patet. Sed quandoque iurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud psalm., si reddidi retribuendis mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis. Ergo iurare non est testem Deum invocare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de periurio, quid est, per Deum, nisi, testis est Deus?

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, iuramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari. Et ideo ea quæ de his dicuntur solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo. Primo quidem, propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud psalm., os eorum locutum est mendacium. Secundo, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur iurare, quia quasi pro iure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita, et hoc dicitur iuramentum assertorium. Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur iuramentum promissorium. Ad ea vero quæ sunt necessaria et per rationem investiganda non inducitur iuramentum, derisibile enim videretur si quis in disputatione alicuius scientiæ vellet propositum per iuramentum probare.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliud est testimonio Dei uti iam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit, et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in iuramento.

2. Ad secundum dicendum quod dicitur aliquis reddere iuramenta Deo ex hoc quod implet illud quod iurat.

Vel quia in hoc ipso quod invocat Deum testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

3. Ad tertium dicendum quod alicuius testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter. Uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem; vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta. Alio modo, per pœnam mentientis, et tunc simul est iudex et testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cum aliquis dicit, est mihi Deus testis; vel, coram Deo loquor; vel, per Deum, quod idem est, ut dicit Augustinus. Alius modus iurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinens, ad pœnam obligat nisi sit verum quod dicitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit licitum iurare.

1. Nihil enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matth. V, ego dico vobis, non iurare omnino, et Jac. V dicitur, ante omnia, fratres mei, nolite iurare. Ergo iuramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est a malo videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. VII, non potest arbor mala fructus bonos facere. Sed iuramentum est a malo, dicitur enim Matth. V, sit autem sermo vester, est, est; non, non. Quod autem his abundantius est a malo est. Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundum illud Deut. VI, non tentabis Dominum Deum tuum. Sed ille qui iurat videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, Dominum Deum tuum timebis, et per nomen eius iurabis.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum quod tamen cedit in malum eius qui non utitur eo convenienter, sicut sumere eucharistiam est bonum, et tamen qui indigne sumit sibi iudicium manducat et bibit, ut dicitur I ad Cor. XI. Sic ergo in proposito dicendum est quod iuramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine. Ex origine quidem, quia iuramentum est introduc-

tum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem. Ex fine autem, quia iuramentum inducitur ad iustificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Heb. VI. Sed iuramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, id est sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum qui eum ex levi causa testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum periurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jac. III, si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. Unde et Eccli. XXIII dicitur, iurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus, super Matth., dicit, considera quod salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per cælum et terram. Hanc enim per elementa iurandi pessimam consuetudinem habere Iudæi noscuntur. Se ista responsio non sufficit, quia Iacobus addit, neque per aliud quodcumque iuramentum. Et ideo dicendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de mendacio, quod apostolus, in epistolis suis iurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est, dico vobis non iurare omnino, ne scilicet iurando ad facilitatem iurandi veniatur, ex facilitate iurandi ad consuetudinem, a consuetudine in periurium decidatur. Et ideo non invenitur iurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, si iurare cogaris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit, quod amplius est malum est; tu enim non malum facis qui bene uteris iuratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuadeas, sed, a malo est illius cuius infirmitate iurare cogaris.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui iurat non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et præterea non exponit se alicui periculo si Deus testimonium adhibere noluerit in presenti. Adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, ut dicitur I ad Cor. IV. Et illud testimonium nulli iuranti deficiet, vel pro eo vel contra eum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites iuramenti iustitia, iudicium et veritas.

1. Ea enim quorum unum includitur in altero non sunt connumeranda tanquam diversa. Sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas pars iustitiæ est, secundum tullium; iudicium autem est actus iustitiæ, ut supra habitum est. Ergo inconvenienter numerantur tres comites iuramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad iuramentum, scilicet devotio, et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur tres comites iuramenti.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano inquirenda sunt, nihil enim debet fieri contra iustitiam aut veritatem, aut sine iudicio, secundum illud I ad Tim. V, nihil facias sine præiudicio, idest sine præcedenti iudicio. Ergo hæc tria non magis debent associari iuramento quam aliis humanis actibus.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. IV, iurabis, vivit Dominus, in veritate, in iudicio et in iustitia, quod exponens Hieronymus dicit, animadvertendum est quod iusiurandum hos habet comites, scilicet veritatem, iudicium et iustitiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iuramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur iuramento. Ad bonum autem usum iuramenti duo requiruntur. Primo quidem, quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discrete iuret. Et quantum ad hoc, requiritur iudicium, scilicet discretionis ex parte iurantis. Secundo, quantum ad id quod per iuramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum. Et quantum ad hoc, requiritur veritas, per quam aliquis iuramento confirmat quod verum est; et iustitia, per quam confirmat quod licitum est. Iudicio autem caret iuramentum incautum; veritate autem iuramentum mendax; iustitia autem iuramentum iniquum sive illicitum.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicium non sumitur hic pro executione iustitiæ, sed pro iudicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars iustitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

2. Ad secundum dicendum quod et devotio et fides, et omnia huiusmodi quæ exiguntur ad debitum modum iurandi, intelliguntur in iudicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua iuratur, ut dictum est. Quamvis posset dici quod iustitia pertinet ad causam pro qua iuratur.

3. Ad tertium dicendum quod in iuramento est magnum periculum, tum propter Dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur; tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cuius verba iuramento confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios humanos actus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod iuramentum non sit actus religionis sive latriæ.

1. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra et divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut apostolus dicit, ad Heb. VI. Ergo iurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut tullius dicit. Sed ille qui iurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo iurare non est actus religionis.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo iurare non est actus religionis.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius iurabis. Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo iurare est actus latriæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, ille qui iurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum iurat, profitetur Deum potiozem, utpote cuius veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic aliquo modo Deo reverentiam exhibet. Unde et apostolus dicit, ad Heb. VI, quod homines per maiores se iurant. Et Hieronymus dicit, super Matth., quod qui iurat, aut veneratur aut diligit eum per quem iurat. Philosophus etiam dicit, in I Metaphys., quod iuramentum est honorabilissimum. Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem sive latriam. Unde manifestum est quod iuramentum est actus religionis sive latriæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod in iuramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo iuramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, profitetur eum maiorem, quod pertinet ad Dei reverentiam. Et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

3. Ad tertium dicendum quod omnia quæ facimus debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere ut ex hoc utilitas proximis proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et nostram utilitatem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iuramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum.

1. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est. Ergo, pari ratione, facere vel dicere aliquid cum iuramento est laudabilius. Et sic iuramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit, super Matth., quod qui iurat, veneratur aut diligit eum per quem iurat. Sed venerari aut diligere Deum est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et iuramentum.

3. Præterea, iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quod homo suum dictum confirmet, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tanquam bonum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXIII, vir multum iurans replebitur iniquitate. Et Augustinus dicit, in libro de mendacio, quod præceptum Domini de prohibitione iuramenti ad hoc positum est ut, quantum in te est, non affectes, non, quasi pro bono, cum aliqua delectatione appetas iusiurandum.

RESPONDEO dicendum quod id quod non quæritur nisi ad subveniendum alicui defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria, sicut patet de medicina, quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredet. Et ideo iuramentum est habendum non inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, qui intelligit non in bonis, idest per se appetendis, sed in necessariis iurationem habendam, refrenat se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat.

1. Ad primum ergo dicendum quod alia ratio est de voto, et de iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in iuramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus species sortiuntur.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui iurat utitur quidem veneratione aut dilectione eius per quem iurat, non autem ordinat iuramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem iurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsentis vitæ.

3. Ad tertium dicendum quod sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto maius nocumentum inducit si non debite sumatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum nisi debite inducatur. Quia, ut dicitur Eccli. XXIII, si frustraverit, idest deceperit fratrem, delictum illius supra ipsum erit; et si dissimulaverit, quasi per simulationem iurando falsum, delinquit dupliciter (quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas); et si in vanum iuraverit, idest sine debita causa et necessitate, non iustificabitur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat per creaturas iurare.

1. Dicitur enim Matth. V, ego dico vobis, non iurare omnino, neque per cælum, neque per terram, neque per ierosolimam, neque per caput tuum, quod exponens Hieronymus dicit, considera quod hic salvator non per Deum iurare prohibuerit, sed per cælum et terram, etc.

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed iuranti per creaturas adhibetur pœna, dicitur enim XXII, qu. I, clericum per creaturam iurantem acerrime obiurgandum, si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit. Ergo illicitum est per creaturas iurare.

3. Præterea, iuramentum est actus latriæ, sicut dictum est. Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet Rom. I. Ergo non licet iurare per aliquam creaturam.

SED CONTRA est quod ioseph iuravit per salutem Pharaonis, ut legitur Gen. XLII. Ex consuetudine etiam iuratur per evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est iuramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet Dei testimonium invocatur. Et hoc iuramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra habitum est. Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur, secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquæ creaturæ non secundum se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur; sicut iuramus per evangelium, idest per Deum, cuius veritas in evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius autem modus iurandi est per execrationem. Et in hoc iuramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum iudicium exerceatur. Et sic solet

homo iurare per caput suum, vel per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut et apostolus iuravit, II ad Cor. I, dicens, ego testem Deum invoco in animam meam. Quod autem ioseph per salutem Pharaonis iuravit, utroque modo potest intelligi, vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ iustitiæ, ad cuius executionem principes terræ constituuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus prohibuit iurare per creaturas ita quod eis adhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quod Iudæi, per Angelos, et cetera huiusmodi, iurantes, creaturas venerabantur Dei honore. Et eadem ratione punitur secundum canones clericus per creaturam iurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti capitulo dicitur, si quis per capillum Dei vel caput iuraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod cultus latriæ adhibetur ei cuius testimonium iurando invocatur. Et ideo præcipitur Exod. XXIII, per nomen externorum deorum non iurabitis. Non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in iuramento assumuntur secundum modos prædictos.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iuramentum non habeat vim obligandi.

1. Inducitur enim iuramentum ad confirmandum veritatem eius quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit etiam si non eveniat quod dicit, sicut Paulus, quamvis non iverit Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II Cor. I. Ergo videtur quod iuramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in prædicamentis. Sed iuramentum est actus virtutis, ut dictum est. Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis servaret id quod iuravit, sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum, vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub iuramento aliquid promittat. Sed tales a iuramenti nexibus sunt per Romanos pontifices absoluti, ut habetur extra, de iureiurando, cap. Verum in ea quaestione etc. Ergo iuramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit iurans, et

quod intendit ille cui iuramentum præstat. Ergo iuramentum non potest semper esse obligatorium.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, reddes Domino iuramenta tua.

RESPONDEO dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere iuramentum assertorium, quod est de præsentis vel de præterito; neque etiam iuramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis iuramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui iurat. Sicut autem iuramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsentis, debet habere veritatem, ita etiam et iuramentum de his quæ sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque iuramentum habet quandam obligationem, diversimode tamen. Quia in iuramento quod est de præterito vel præsentis, obligatio est non respectu rei quæ iam fuit vel est, sed respectu ipsius actus iurandi, ut scilicet iuret id quod iam verum est vel fuit. Sed in iuramento quod præstat de his quæ sunt fienda a nobis, obligatio cadit e converso super rem quam aliquis iuramento firmavit. Tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod iuravit, alioquin deest veritas iuramento. Si autem est talis res quæ in eius potestate non fuit, deest iuramento discretionis iudicium, nisi forte quod erat ei possibile quando iuravit, ei reddatur impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis iuravit se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum VI vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod iuravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus. Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc iuramento deest iustitia. Et ideo iuramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum, secundum enim utrumque horum vergit in deteriore exitum. Sic ergo dicendum est quod quicumque iurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur, si tamen alii duo comites adsint, scilicet iudicium et iustitia.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi quod aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed iuramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si iuramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod iuravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriore exitum vergat, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod iuramentum potest vergere in deteriore exitum dupliciter. Uno mo-

do, quia ab ipso principio habet peiorem exitum. Vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis iurat se adulterium patraturum. Sive quia est maioris boni impeditivum, puta cum aliquis iurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim iuramentum a principio est illicitum, differenter tamen. Quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum, et peccat iurando, et peccat iuramentum servando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem iurando, in quantum ponit obicem spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator, non tamen peccat iuramentum servando, sed multo melius facit si non servet. Alio modo vergit in deteriore exitum propter aliquid quod de novo emergerat, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in iuramento Herodis, qui iuravit puellæ saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim iuramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret, sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit, in I de officiis, est contra officium nunquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem iohannis præstavit ne promissum negaret.

3. Ad tertium dicendum quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit. Et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit hoc meretur, ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen eius promissit. Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere quam iuramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante si contrarium iuravit, quia tale iuramentum vergeret in deteriore exitum, esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem pontifices ab huiusmodi iuramentis homines absolverunt non quasi decernentes huiusmodi iuramenta non esse obligatoria, sed quasi huiusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

4. Ad quartum dicendum quod quando non est eadem iurantis intentio et eius cui iurat, si hoc provenit ex dolo iurantis, debet iuramentum servari secundum sanum intellectum eius cui iuramentum præstatur. Unde Isidorus dicit, quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit sicut ille cui iuratur intelligit. Et quod hoc intelligatur de dolo iuramento, patet per id quod subditur, dupliciter reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. Si autem iurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem iurantis. Unde Gregorius dicit, XXVI Moral., humanæ aures talia verba nostra iudi-

cant qualia foris sonant, divina vero iudicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod maior sit obligatio iuramenti quam voti.

1. Votum enim est simplex promissio. Sed iuramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo maior est obligatio iuramenti quam voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur iuramento. Ergo iuramentum est fortius quam votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est. Obligatio autem iuramenti causatur ex divina veritate, cuius testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio iuramenti sit fortior quam obligatio voti.

SED CONTRA, per votum obligatur aliquis Deo, per iuramentum obligatur interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quam homini. Ergo maior est obligatio voti quam iuramenti.

RESPONDEO dicendum quod utraque obligatio, scilicet voti et iuramenti, causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus. Obligatio autem iuramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur, videtur enim infidelitas subiecti ad Dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam iuramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod votum est promissio non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

2. Ad secundum dicendum quod iuramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmitus, sed ut per duas res immobiles maior firmitas adhibeatur.

3. Ad tertium dicendum quod deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte voventis est. Habet tamen maiorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus possit dispensare in iuramento.

1. Sicut enim veritas requiritur ad iuramentum assertorium, quod est de præterito vel præsentis, ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præteritis vel præsentibus iuret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare quod non faciat aliquis esse verum id quod cum iuramento in futurum promisit.

2. Præterea, iuramentum promissorium inducitur ad utilitatem eius cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra divinam reverentiam. Ergo multo minus per aliquem potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut supra habitum est. Ergo, pari ratione, in iuramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra iura. Non ergo videtur quod in iuramento possit dispensari.

SED CONTRA est quod votum est maioris obligationis quam iuramentum, ut supra dictum est. Sed in voto potest dispensari. Ergo in iuramento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se, vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel noxium, repugnat his quæ debent attendi in iuramento, nam si sit inhonestum, repugnat iustitiæ; si sit noxium, repugnat iudicio. Et ideo, pari ratione, etiam in iuramento dispensari potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod dispensatio quæ fit in iuramento non se extendit ad hoc quod aliquid contra iuramentum fiat, hoc enim est impossibile, cum observatio iuramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio iuramenti ut id quod sub iuramento cadebat, sub iuramento non cadat, quasi non existens debita materia iuramenti, sicut et de voto supra diximus. Materia autem iuramenti assertorii, quod est de præterito vel præsentis, in quadam necessitate iam transiit, et immutabilis facta est, et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum iuramenti; unde talis dispensatio directe esset contra præceptum divinum. Sed materia iuramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia iuramenti. Et ideo dispensari potest in iuramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam iuramenti, et non contrariatur præcepto divino de iuramenti observatione.

2. Ad secundum dicendum quod homo potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter. Uno mo-

do, quasi pertinens ad utilitatem ipsius, puta si sub iuramento promittat se servitutum ei, vel pecuniam daturum. Et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est, intelligitur enim iam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum eius voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, puta si aliquis iuramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo, nisi forte sit interposita conditio, scilicet, si illi videbitur cui promittit, vel aliquid aliud tale.

3. Ad tertium dicendum quod quandoque illud quod cadit sub iuramento promissorio est manifeste repugnans iustitiæ, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis iurat se facturum homicidium; vel quia est maioris boni impeditivum, sicut cum aliquis iurat se non intraturum religionem. Et tale iuramentum dispensatione non indiget, sed in primo casu tenetur aliquis tale iuramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est. Quandoque vero aliquid sub iuramento promittitur de quo dubium est utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu. Et in hoc potest quilibet episcopus dispensare quandoque vero sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile. Et in tali iuramento non videtur habere locum dispensatio, sed commutatio, si aliquid melius faciendum occurrat ad communem utilitatem, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis ecclesiæ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet, in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a sibi subditis factum est circa ea quæ eius potestati subduntur; sicut pater potest irritare iuramentum puellæ et vir uxoris, ut dicitur Num. XXX, sicut et supra de voto dictum est.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iuramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

1. Iuramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per apostolum, ad Heb. VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quod iuramentum non impediatur propter aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, maius est iurare per Deum quam per evangelia, unde chrysostomus dicit, si aliqua causa fue-

rit, modicum videtur facere qui iurat per Deum, qui autem iurat per evangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas. Sed cuiuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore, in communi locutione consueverunt iurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis iurare per evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur a iuramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt periuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur iurare vel propter dignitatem, sicut clerici; aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vivens in hoc mundo est tantæ dignitatis sicut Angeli, dicitur enim Matth. XI quod qui minor est in regno cælorum maior est illo, scilicet iohanne baptista adhuc in mundo vivente. Sed Angelo convenit iurare, dicitur enim Apoc. X quod Angelus iuravit per viventem in sæcula sæculorum. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a iuramento.

SED CONTRA est quod habetur II, qu. V, presbyter, vice iuramenti, per sanctam consecrationem interrogetur. Et XXII, qu. V, dicitur, nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta evangelia iurare præsumat.

RESPONDEO dicendum quod in iuramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur. Et quantum ad hoc, debetur iuramento maxima reverentia. Et propter hoc a iuramento excluduntur et pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad iurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita iuramentum præstare, et iterum periuri, qui ad iuramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam iuramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut iuramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII, qu. V, honestum est ut qui in sanctis audet iurare, hoc ieiunus faciat, cum omni honestate et timore Dei. Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum iuramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ, ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit. Et ideo personis magnæ dignitatis non convenit iurare. Propter quod dicitur II, qu. V, cap. Si quis presbyter, quod sacerdotes ex levi causa iurare non debent. Tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate, licitum est eis iurare, et præcipue pro spiritualibus negotiis. Pro quibus etiam iuramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum, non autem tunc sunt iuramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter eorum defectum, et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non egeat.

2. Ad secundum dicendum quod iuramentum, secundum se consideratum, tanto sanctius est et magis obligat quanto maius est id per quod iuratur, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Et secundum hoc, maius est iurare per Deum quam per evangelia. Sed potest esse e converso propter modum iurandi, utpote si iuramentum quod fit per evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; iuramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectus. Et hoc modo aliqui impediuntur a iuramento quia sunt maioris auctoritatis quam quod eos iurare deceat, aliqui vero quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum iuramento stetur.

4. Ad quartum dicendum quod iuramentum Angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit eius simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis iurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem eius quod dicitur, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI.

QUÆSTIO 76

DEINDE considerandum est de assumptione divini nominis per modum adiurationis. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum liceat adiurare homines. Secundo, utrum liceat adiurare Dæmones. Tertio, utrum liceat adiurare irracionales creaturas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat hominem adiurare.

1. Dicit enim Origenes, super Matth., æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum evangelium vivere, adiuret alterum. Si enim iurare non licet, quantum ad evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adiurare alterum licet. Propterea manifestum est quoniam princeps sacerdotum Iesum illicite adiuravit per Deum vivum.

2. Præterea, quicumque adiurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adiurare.

3. Præterea, adiurare est aliquem ad iurandum inducere. Sed inducere aliquem ad iurandum est superiorum, qui inferioribus iuramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adiurare.

SED CONTRA est quod etiam Deum obsecramus per aliqua sacra eum obtestantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordia Dei, ut patet Rom. XII, quod videtur ad quandam adiurationem pertinere. Ergo licitum est alios adiurare.

RESPONDEO dicendum quod ille qui iurat iuramento promissorio, per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supradictis patet. Cum igitur utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adiuratio. In hoc tamen differt, quod homo est suorum actuum Dominus, non autem est Dominus eorum quæ sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti iuramenti compellere. Si igitur aliquis per invocationem divini nominis, vel cuiuscumque rei sacræ, alicui non sibi subdito adiurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando, talis adiuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores suos inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.

1. Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi iurando, sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Iesum Christum adiurare.

2. Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de adiuratione quæ necessitatem imponit.

3. Ad tertium dicendum quod adiurare non est aliquem ad iurandum inducere, sed per quandam similitudinem iuramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adiuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum. Nam adiurando hominis voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cuius voluntas est immutabilis; sed quod a Deo per æternam eius voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex eius bonitate.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod non liceat Dæmones adiurare.

1. Dicit enim Origenes, super Matth., non est secundum potestatem datam a salvatore adiurare Dæmonia, Iudaicum enim est hoc. Non autem debemus Iudæorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data. Ergo non est licitum Dæmones adiurare.

2. Præterea, multi nigromanticis incantationibus Dæmones per aliquid divinum invocant, quod est adiurare. Si igitur licitum est Dæmones adiurare, licitum est nigromanticis incantationibus uti. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum Dæmonibus societatem facere, secundum illud I Cor. X, nolo vos socios fieri Dæmoniorum. Ergo non licet Dæmones adiurare.

SED CONTRA est quod dicitur Marc. Ult., in nomine meo Dæmonia eiicient. Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adiurare. Ergo licitum est Dæmones adiurare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, duplex est adiurandi modus, unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicuius sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet Dæmones adiurare, quia ille modus adiurandi videtur ad quandam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad Dæmones uti. Secundo autem adiurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu huius vitæ nobis adversarii constituuntur, non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum Angelorum; quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., spiritus desertor regitur per spiritum iustum. Possumus ergo Dæmones, adiurando, per virtutem divini nominis tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant vel spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem datam a Christo, secundum illud Luc. X, ecce, dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit. Non tamen licitum est eos adiurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam, nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus Dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Iacobo quod per Dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

1. Ad primum ergo dicendum quod Origenes loquitur de adiuratione quæ non fit protestative per modum

compulsionis, sed magis per modum cuiusdam benevolæ deprecationis.

2. Ad secundum dicendum quod nigromantici utuntur adiurationibus et invocationibus Dæmonum ad aliquid ab eis adipiscendum vel addiscendum, et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde chrysostomus dicit, Marc. I, exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit, obmutesce, et exi de homine, salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus Dæmonibus, quantumcumque denuntient veritatem.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium Dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando Dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat adiurare irrationalem creaturam.

1. Adiuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adiurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adiuratio ad quem pertinet iuratio. Sed iuratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adiuratione uti.

3. Præterea, duplex est adiurationis modus, ut ex supradictis patet. Unus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem est adiuratio per modum compulsionis, qua etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus; quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius de quo dicitur, Matth. VIII, quia venti et mare obediunt ei. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adiuratione ad irrationales creaturas.

SED CONTRA est quod simon et ludas leguntur adiurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

RESPONDEO dicendum quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est eius quod agitur et movetur, et eius quod agit et movet, sicut motus sagittæ est etiam quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cuius dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui, permissione divina, utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adiuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelli-

gi dupliciter. Uno modo, ut adiuratio referatur ad ipsam creaturam irrationalem secundum se. Et sic vanum esset irrationalem creaturam adiurare. Alio modo, ut referatur ad eum a quo irrationalis creatura agitur et movetur. Et sic dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationabilibus creaturis, et talis est modus adiurandi in ecclesiæ exorcismis, per quos Dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem Dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 77

DEINDE considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quærentur duo. Primo, utrum Deus sit ore laudandus. Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit ore laudandus.

1. Dicit enim Philosophus, in I Ethic., optimorum non est laus, sed maius aliquid et melius. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude. Unde et Eccli. XLIII dicitur quod Deus maior est omni laude.

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente mente magis quam ore, unde Dominus, Matth. XV, contra quosdam inducit illud Isaïæ, populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. Ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur ut ad meliora provocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur, unde dicitur Prov. XXVII, quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium. Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est; tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

SED CONTRA est quod dicitur in psalm., labiis exultationis laudabit os meum.

RESPONDEO dicendum quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus. Et ideo laude oris ad hominem utimur ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios, apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud psalm., sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei. Et in quantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isaiæ XLVIII, laude mea infrenabo te, ne intereas. Proficit etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum. Unde dicitur in psalm., semper laus eius in ore meo, et postea subditur, audiant mansueti, et lætentur. Magnificate Dominum mecum.

1. Ad primum ergo dicendum quod de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad eius essentiam. Et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, maior est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparisonem reverentia et patriæ honor. Unde in Psalterio Hieronymi dicitur, tibi silet laus, Deus, quantum ad primum; et, tibi reddetur votum, quantum ad secundum. Alio modo, secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur. Et secundum hoc debetur Deo laus. Unde dicitur Isaiæ LXIII, miserationum Domini recordabor, laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus. Et Dionysius dicit, I cap. De div. Nom., omnem sanctum theologorum hymnum, idest divinam laudem, invenies ad bonos thearchiæ, idest divinitatis, processus manifestative et laudative Dei nominationes dividendum.

2. Ad secundum dicendum quod laus oris inutilis est laudanti si sit sine laude cordis, quod loquitur Deo laudem dum magna eius operum recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod cantus non sint assumendi ad laudem divinam.

1. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, docentes et commonentes vosmetipsos in Psalmis et hymnis et canticis spiritualibus. Sed nihil assumere debemus in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus, super illud ad Ephes. V, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, dicit, audiant hæc adolescentuli quibus in ecclesia est psallendi officium, Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragœdiarum modum guttur et fauces medicamine liniendæ sunt, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. XIX, laudem dicite Deo nostro, omnes servi eius et qui timetis illum, pusilli et magni. Sed maiores qui sunt in ecclesia non decet cantare, dicit enim Gregorius, et habetur in decretis, dist. Xcii, cap. In sancta Romana ecclesia, præsentis decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud psalm., confitemini Domino in cithara; in Psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum. Sed instrumenta musica, sicut citharas et Psalteria, non assumit ecclesia in divinas laudes, ne videatur iudaizare. Ergo, pari ratione, nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt divinis laudibus adhibendi.

SED CONTRA est quod beatus Ambrosius in ecclesia mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert, in IX Confess.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per Philosophum, in VIII polit., et per Boëtium, in

prologo musicæ. Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit, in X Confess., adducor cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmorum animus in affectum pietatis assurgat. Et de seipso dicit, in IX Confess., flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.

1. Ad primum ergo dicendum quod cantica spiritalia possunt dici non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

2. Ad secundum dicendum quod Hieronymus non vituperat simpliciter cantum, sed reprehendit eos qui in ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit, in X Confess., cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem.

3. Ad tertium dicendum quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a maioribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit, consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VIII polit., neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam et si quid tale alterum est, sed quæcumque faciunt auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas. Tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

5. Ad quintum dicendum quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quæ dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit, in X Confess., omnes affectus spiritus nostri pro sua diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. Et eadem est ratio de audientibus, in quibus, etsi aliquando non intelligant quæ cantantur, intelligunt

tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO 78

DEINDE considerandum est de vitiis religioni oppositis. Et primo, de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ ad cultum divinum pertinent. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, et de partibus eius; deinde de irreligiositate et partibus eius. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. Secundo, utrum habeat plures partes seu species.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium.

1. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis, dicitur enim superstitio esse religio supra modum servata, ut patet in Glossa ad Coloss. II, super illud, quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., supersticiosos ait cicero appellatos qui totos dies precabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites fierent. Sed hoc etiam fieri potest secundum veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quandam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia sicut supra dictum est, secundum eam non contingit æquale Deo reddere eius quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis. Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum

dum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Unde in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium non quia ad maius aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus, transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia huiusmodi; ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis, sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. XVI, filii huius sæculi prudentiores filiis lucis sunt. Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

2. Ad secundum dicendum quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum, nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt, nomen enim lapidis imponitur a læsione pedis, non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitutionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

3. Ad tertium dicendum quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam. Potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sint diversæ superstitutionis species.

1. Quia secundum Philosophum, in I Topic., si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed religio, cui superstitio opponitur, non habet diversas species, sed omnes eius actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est. Non ergo species superstitutionis, quæ opponitur religioni, potest attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, Coloss. II, super illud, quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, dicit Glossa, idest, in

simulata religione. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitutionis.

SED CONTRA est quod Augustinus, in II de doct. Christ., diversas species superstitutionis assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium religionis consistit in hoc quod transcenditur virtutis medium secundum aliquas circumstantias. Ut autem supra dictum est, non quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta vel diversos fines, secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est. Diversificatur ergo superstitutionis species, primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitutionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitutionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ Dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et hæc tria tangit Augustinus, in II de doct. Christ., dicens superstitiosum esse quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit, vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum Dæmonibus placita atque fœderata, quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit, ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, etc., quod pertinet ad tertium.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

2. Ad secundum dicendum quod divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitutionem inquantum dependent ex aliquibus operationibus Dæmonum. Et sic pertinent ad quædam pacta cum ipsis inita.

3. Ad tertium dicendum quod simulata religio ibi dicitur quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hoc ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO 79

DEINDE considerandum est de speciebus superstitionis. Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo, de superstitione idololatriæ; tertio, de superstitione divinationum; quarto, de superstitione observationum. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum in cultu Dei veri possit esse aliquid perniciosum. Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum.

1. Dicitur enim iel II, omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur a iustis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam, iusti, absque peccato mortali, colebant Deum qualitercumque eis placebat, unde et Iacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Gen. XXVIII. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in ecclesia sustinetur. Sustinet autem ecclesia diversos ritus colendi Deum, unde Gregorius scribit Augustino episcopo anglorum, proponenti quod sunt diversæ ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione, mihi, inquit, placeat ut, sive in Romanis sive in Galliarum sive in qualibet ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in epistola ad hieron., et habetur in Glossa, Galat. II, quod legalia observata post veritatem evangelii divulgatam, sunt mortifera. Et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. Est autem mendacium cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supradictis patet. Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatæ, a qua discordat significatio cultus. Et hoc modo, tempore novæ legis, peractis iam Christi my-

steriis, perniciosum est uti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria significabantur futura, sicut etiam perniciosum esset si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis, et hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicuius quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab ecclesia constitutum et in ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit. Et propter hoc etiam Glossa dicit, Coloss. II, quod superstitio est quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem quæ salvat.

2. Ad secundum dicendum quod ante tempus legis, iusti per interiorum instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur. Postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

3. Ad tertium dicendum quod diversæ consuetudines ecclesiæ in cultu divino in nullo veritati repugnant. Et ideo sunt servandæ; et eas præterire illicitum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum.

1. Dicitur enim Eccli. XLIII, glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo esse potest.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultus interioris quo Deus colitur fide, spe et caritate; ut Augustinus dicit, in enchirid. Sed in fide, spe et caritate non potest esse aliquid superfluum. Ergo etiam neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus. Sed omnia bona nostra a Deo accepimus. Ergo si totum quidquid possumus facimus ad Dei reverentiam, nihil erit superfluum in divino cultu.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de doct. Christ., quod bonus verusque christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat. Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et secundum hoc non potest esse superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subiiciat mente et corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subiiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod quantum est de se non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ moderate refrenantur; aut etiam si sit præter Dei et ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem (quæ secundum Augustinum, pro lege habenda est) totum hoc reputandum est superfluum et supersticiosum, quia, in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus, in libro de vera relig., inducit quod dicitur Luc. XVII, regnum Dei intra vos est, contra supersticiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertineat ad Dei gloriam. Per quod excluditur superstitionis superfluitas.
2. Ad secundum dicendum quod per fidem, spem et caritatem anima subiicitur Deo. Unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.
3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO 72

DEINDE considerandum est de idololatria. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum idololatria sit species superstitionis. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit gravissimum peccatum. Quarto, de causa huius peccati. Utrum autem cum idololatriis sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod idololatria non recte ponatur species superstitionis.

1. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est. Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet, sicut enim appetitus falsæ beatitudinis univoce dicitur cum appetitu veræ beatitudinis, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, id quod nihil est non potest esse alicuius generis species. Sed idololatria nihil esse videtur. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, scimus quia nihil est idolum in mundo, et infra, X, quid ergo? dico quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? quasi dicat, non. Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus, sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis, unde Rom. I quidam vituperantur de hoc quod coluerunt et servierunt potius creaturis quam creatori. Ergo inconvenienter huiusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari latria creaturæ.

SED CONTRA est quod Act. XVII dicitur quod Paulus cum Athenis expectaret, incitabatur spiritus eius in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem, et postea dixit, viri Athenienses, per omnia quasi supersticiosos vos iudico. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. Quod quidem præcipue fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, ut supra habitum est, cum de religione ageretur. Et ideo, cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, supersticiosum est. Huiusmodi autem cultus divinus, sicut creaturis sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos et alia huiusmodi; ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant quæ virtute Dæmonum aliquos certos effectus habebant, unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis; et quod per consequens divinus cultus eis deberetur.

Et hæc fuit opinio Hermetis trimegisti; ut Augustinus dicit, in VIII de Civ. Dei. Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit apostolus, ad Rom. I. Nam quantum ad primum, dicit, mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum. Quantum autem ad secundum, subdit, coluerunt et servierunt potius creaturæ quam creatori. Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut iovem, mercurium, et alios huiusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum, cælo, æri, aquæ, et omnibus huiusmodi. Et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut varro dicebat, et narrat Augustinus, VII de Civ. Dei. Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas cælestium corporum; et sub his Dæmones, quos dicebant esse ærea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel Dæmonum societatem assumi credebant. Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei. Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundum figmenta pœtarum repræsentabatur in theatris. Aliam vero opinionem, de imaginibus, dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit, in II de doct. Christ., superstiosum est quidquid institutum ab hominibus est ad faciendam et colendam idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstiosum est quædam infidelitatis protestatio per exteriorum cultum. Quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

2. Ad secundum dicendum quod nomen latriæ dupliciter accipi potest. Uno modo potest significare huma-

num actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc, non variatur significatio huius nominis latria, cuiusque exhibeatur, quia illud cui exhibetur non cadet, secundum hoc, in eius definitione. Et secundum hoc latria univoce dicitur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam, sicut solutio tributi univoce dicitur sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni. Et sic, cum sit virtus, de ratione eius est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria æquivoce dicitur de latria veræ religionis, et de idololatria, sicut prudentia æquivoce dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

3. Ad tertium dicendum quod apostolus intelligit nihil esse in mundo quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quod idolis immolatum non est aliquid, quia per huiusmodi immolationem carnes immolatiæ neque aliquam sanctificationem consequerentur, ut gentiles putabant; neque aliquam immunditiam, ut putabant Iudæi.

4. Ad quartum dicendum quod ex communi consuetudine qua creaturas quascumque colebant gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatriæ ad significandum quemcumque cultum creaturæ, et etiam si sine imaginibus fieret.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum.

1. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum, nam et in tabernaculo erant imagines cherubin, ut legitur Exod. XXV; et in ecclesia quædam imagines ponuntur quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed Angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo, si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum huiusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. IV, Deum oportet adorare in spiritu et veritate. Et Augustinus dicit, in enchirid., quod Deus colitur fide, spe et caritate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præiudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

SED CONTRA est quod Exod. XX dicitur, non adorabis ea, scilicet exterius, neque coles, scilicet interius, ut Glossa exponit et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, est debitum et per se bonum, eo quod superiori cuilibet naturæ divinam reverentiam exhibendam putant, quasi Deo propinquiore. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur, sed aliquid speciale debetur summo Deo, qui singulari ratione omnes excellit, et hic est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia, quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces cui res ipsas in corde quas significamus offerimus, ita, sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus quam ei cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Alii vero æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut opportunum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus, in VI de Civ. Dei, introducit Senecam dicentem, sic, inquit, adorabimus ut meminerimus huiusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Et in libro de vera relig. Augustinus dicit non esse religionem a philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici asserentes non esse perniciosum si quis, persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem servat in mente. Sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium si quis verbis asserat contrarium eius quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciofa falsitas si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI de Civ. Dei, quod eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat sic ageret ut cum populo veraciter agere existimaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in ecclesia imagines instituuntur ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quandam significationem, ut per huiusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fi-

des de excellentia Angelorum et sanctorum. Secus autem est de imagine Christi, cui, ratione deitatis, latria debetur, ut dicitur in tertio.

2. Ad secundum et tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatum.

1. Pessimum enim optimo opponitur, ut dicitur in VIII Ethic. Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et caritate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis est contra Deum. Sed directius videtur aliquis contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

3. Præterea, minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur Rom. I. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit, XX contra Faust., neque vos, scilicet Manichæos, Paganos dicimus, aut schisma Paganorum, sed habere cum eis quandam similitudinem, eo quod multos colatis deos. Verum vos esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quam idololatria.

5. Præterea, super illud Gal. IV, quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa? dicit Glossa Hieronymi, legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pæne par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant. Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

SED CONTRA est quod Levit. XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa, omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime.

RESPONDEO dicendum quod gravitas alicuius peccati potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius peccati. Et sic peccatum idololatriæ est gravissimum. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicæ per-

turbat ordinem; ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquis honorem divinum creaturæ impendat, quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte peccantis, sicut dicitur esse gravius peccatum eius qui peccat scienter quam eius qui peccat ignoranter. Et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatrias ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse maiora propter maiorem contemptum peccantis.

1. Ad primum ergo dicendum quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adiicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominii singularitas. Et fidem opere impugnat idololatria.

3. Ad tertium dicendum quod quia de ratione pænæ est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriæ, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pænæ peccati idololatriæ, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem pervertitatem patiatur.

4. Ad quartum dicendum quod hæresis Manichæorum, etiam quantum ad genus peccati, gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

5. Ad quintum dicendum quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pæne æqualis, quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis.

1. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis, quin potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, et quod non sit mortuus cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Si-

militer etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia non potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. VII. Neque etiam ex parte culpæ, quia, ut dicitur Sap. XIV, infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinventata, vel a Nemrod, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui beli adorari fecit. Apud Græcos autem, ut Isidorus refert, Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit. Iudæi vero dicunt quod Ismæel primus simulacra de luto fecit. Cessavit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, neque potuit primum, nisi illis, scilicet Dæmonibus, docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur, unde magicæ artes, earumque artifices extiterunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XIV, supervacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinvenit in orbe terrarum.

RESPONDEO dicendum quod idololatriæ est duplex causa. Una quidem dispositiva. Et hæc fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sap. XIV, acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem; et illum qui tunc, quasi homo, mortuus fuerat, tanquam Deum colere cœpit. Et ibidem etiam subditur quod homines, aut affectui aut regibus deservientes, incommunicabile nomen, scilicet divinitatis, lignis et lapidibus imposuerunt. Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosphus dicit, in pætria sua. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur Sap. XIII, si quis artifex faber de silva lignum rectum secuierit; et per scientiam suæ artis figureret illum et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis et nuptiis, votum faciens, inquirat. Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur Sap. XIII, neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex. Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum ærem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos pu-

taverunt. Alia autem causa idololatriæ fuit consummativa, ex parte Dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt in idolis, dando responsa et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia faciendo. Unde et in psalm. Dicitur, omnes dii gentium Dæmonia.

1. Ad primum ergo dicendum quod causa dispositiva idololatriæ fuit, ex parte hominis, naturæ defectus vel per ignorantiam intellectus vel per deordinationem affectus, ut dictum est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo, per modum causæ; vel occasionem præbendo, per modum initii; vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum, sicut occisiones hominum et mutilationes membrorum, et alia huiusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

2. Ad secundum dicendum quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigeat cognitio unius Dei in mente hominum. In sexta autem ætate idololatria est exclusa per doctrinam et virtutem Christi, qui de diabolo triumphavit.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

QUÆSTIO 78

DEINDE considerandum est de superstitione divinativa. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum divinatio sit peccatum. Secundo, utrum sit species superstitionis. Tertio, de speciebus divinationis. Quarto, de divinatione quæ fit per Dæmones. Quinto, de divinatione quæ fit per astra. Sexto, de divinatione quæ fit per somnia. Septimo, de divinatione quæ fit per auguria et alias huiusmodi observationes. Octavo, de divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod divinatio non sit peccatum.

1. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non est peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., quis audeat dicere disciplinam esse malum? et iterum,

nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum, in libro de memoria. Videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinatur nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, non sit qui Pythones consulat, neque divinos. Et in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, qui divinationes expetunt, sub regulis quinquennii iaceant, secundum gradus pœnitentiæ definitos.

RESPONDEO dicendum quod in nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt, uno quidem modo, in suis causis; alio modo, in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus. Et huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci possunt et prænuntiari ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt. Et per huiusmodi causas possunt prænosci futuri effectus, non quidem per certitudinem, sed per quandam coniecturam, sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiari possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet, quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum. Et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænosci non possunt nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt præsentis, sicut cum homo videt socratem currere vel ambulare. Sed considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt quasi præsentia, ut in primo habitum est, unde dicitur Isaiaë XLI, annuntiate quæ futura sunt in futurum, et sciemus quoniam dii estis vos. Si quis ergo huiusmodi futura prænoscere aut prænuntiari quocumque modo præsumperit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui divini dicuntur, unde dicit Isidorus, in libro etymol., divini dicti quasi Deo pleni, divinitate enim se plenos simulant, et astutia qua-

dam fraudulentiae hominibus futura coniectant. Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessario eveniunt vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt. Neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat, tunc enim non ipse divinat, idest, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit, super michæam, quod divinatio semper in malam partem accipitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicuius divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod artes quædam sunt ad præcognoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quod ad divinationem non pertinet. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces et vanæ, ex deceptione Dæmonum introductæ; ut dicit Augustinus, in XXI de Civ. Dei.

3. Ad tertium dicendum quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis.

1. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis; ut Augustinus dicit, in libro de vera relig. Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitionis est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitionis religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, in periarchon, est quædam operatio Dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se Dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videntur. Hæc autem omnia operatione Dæmonum fieri non dubito. Sed sicut Augustinus dicit, in II de doct. Christ., quidquid procedit ex societate Dæmonum et hominum

superstitiosum est. Ergo divinatio est species superstitionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, superstitionis importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi. Alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut dictum est supra de iuramento. Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium Dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium Dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione Dæmonum provenit, vel quia expresse Dæmones invocantur ad futura manifestanda; vel quia Dæmones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; de qua vanitate in psalm. Dicitur, non respexit in vanitates et insanias falsas. Vana autem inquisitio futurorum est quando aliquis futurum prænoscere tentat unde prænosci non potest. Unde manifestum est quod divinatio species superstitionis est.

1. Ad primum ergo dicendum quod divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum. Sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi divinatio pertinet ad cultum Dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum Dæmonibus.

3. Ad tertium dicendum quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine, et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem eventuum futurorum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentes, unde dicitur Isaïæ VIII, et cum dixerint ad vos, quærite a Pythonibus et a divinis, qui strident incantationibus suis, subdit, quasi responsionem, numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis? fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species.

1. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur esse plures peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto Dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt diversæ species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est. Sed omnis divinatio ordinatur ad

unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati, sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto vel nutu, est eadem peccati species. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

SED CONTRA EST quod Isidorus, in libro etymol., enumerat diversas species divinationis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo Dæmonum consilio et auxilio. Quod quidem vel expresse imploratur, vel præter petitionem hominis, se occulte Dæmon ingerit ad prænuntiandum quædam futura quæ hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos de quibus in primo dictum est. Dæmones autem expresse invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura. Et hæc species vocatur præstigium, ex eo quod oculi hominum præstringuntur. Quandoque autem per somnia. Et hæc vocatur divinatio somniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem. Et hæc species vocatur nigromantia, quia, ut Isidorus dicit, in libro etymol., nigrum Græce mortuus, mantia divinatio nuncupatur, quia quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere. Quandoque vero futura prænuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet. Et hæc est divinatio per Pythones, et ut Isidorus dicit, Pythones a Python Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi. Quandoque vero futura prænuntiant per aliquas figuras vel signa quæ in rebus inanimatis apparent. Quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno vel ferro aut lapide polito, vocatur geomantia; si autem in aqua, hydromantia; si autem in ære, æromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris Dæmonum, vocatur aruspicium. Divinatio autem quæ fit absque expressa Dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est cum ad prænoscentium futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertinet ad astrologos; qui et geneatici dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium; sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus; hoc pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur a garritu avium, sicut auspicium ab inspectione avium, quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim huiusmodi præcipue considera-

ri solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum alia intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænoscere, hoc vocatur omen. Et sic ut maximus valerius dicit, ominum observatio aliquo contractu religioni innexa est. Quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur quæ fecit, ut, Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamavit, signifer, statue signum, hic optime manebimus; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species. Nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta chiromantia vocatur, quasi divinatio manus, chiros enim Græce dicitur manus. Divinatio vero ex quibusdam figuris in spatula alicuius animalis apparentibus, spatulimantia vocatur. Ad secundum autem divinationis genus quæ est sine expressa Dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum, sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem geomantiæ); sive per considerationem figurarum quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aquam proiecto; sive ex quibusdam cedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quis quam accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis maiorem vel minorem accipiat; vel etiam ex taxillorum projectione, quis plura puncta proiciat; vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat. Quæ omnia sortium nomen habent. Sic igitur patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam Dæmonum invocationem, quod pertinet ad nigromanticos. Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures. Tertium est dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad sortes. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

1. Ad primum ergo dicendum quod in omnibus prædictis est eadem ratio generalis peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim gravius est Dæmones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se Dæmones ingerant.

2. Ad secundum dicendum quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria obiecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

3. Ad tertium dicendum quod res quas divinantes attendunt considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimentur quod iam sciunt, sicut accidit in detractioe, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod

diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes Dæmonum non sit illicita.

1. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I Pet. II, qui peccatum non fecit. Sed Dominus a Dæmone interrogavit, quod tibi nomen est? qui respondit, legio, multi enim sumus, ut habetur Marc. V. Ergo videtur quod liceat a Dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicite interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur I Reg. XXVIII. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem a Dæmonibus non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta quæ per Dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem Dæmonum non est illicita.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, non inveniat in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat.

RESPONDEO dicendum quod omnis divinatio quæ fit per invocationes Dæmonum est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum Dæmone initum per ipsam Dæmonis invocationem. Et hoc est omnino illicitum. Unde contra quosdam dicitur Isaiæ XXVIII, dixistis, percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum. Et adhuc gravius esset si sacrificium vel reverentia Dæmoni invocato exhiberetur. Secunda ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiam si aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur, et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius, exponens id quod habetur Luc. IV, increpavit illum, dicens, obmutesce, dicit, quamvis vera fateretur Dæmon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget. Ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videantur, nefas enim est ut, cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruiamur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut beda dicit, Luc. VIII, non velut inscius Dominus inquit, sed ut, confessa peste quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret. Aliud autem est quærere aliquid a Dæmone spon-

te occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando virtute divina potest compelli ad vera dicendum, et aliud est Dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendum ab ipso.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad simplicianum, non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse ut, non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus regis, divina eum sententia percussurus. Vel, non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma et illusio imaginaria, diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

3. Ad tertium dicendum quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per Dæmonum invocationem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod divinatio quæ fit per astra non sit illicita.

1. Licitum enim est ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo divinatio quæ fit per astra non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum, in principio Metaphys. Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita in quantum innititur pacto cum Dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quod huiusmodi divinatio non sit illicita.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in IV Confess., illos planetarios quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum esset eis sacrificium, et nullæ preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen christiana et vera pietas expellit et damnat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, divinationi quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere quæ per ea præcognosci non possunt. Est igitur

considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit prænosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt prænosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent quod stellæ significant potius quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus eius cuius est signum, sicut fumus significat ignem, a quo causatur, vel procedit ab eadem causa, et sic, dum significat causam, per consequens significat effectum, sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa eius est causa serenitatis. Non autem potest dici quod dispositiones cælestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum. Nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quæ sit corporalis. Possunt autem reduci in unam causam communem quæ est providentia divina, sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus et situs cælestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper eodem modo proveniant; hæc autem secundum rationem contingentiam, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cælestium corporum. Primo quidem, omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis sive in rebus naturalibus. Quia, ut probatur in VI Metaphys., ens per accidens non habet causam, et præcipue naturalem, cuiusmodi est virtus cælestium corporum. Quia quod per accidens fit neque est ens proprie neque unum, sicut quod, lapide cadente, fiat terræmotus, vel quod, homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; hæc enim, et huiusmodi, non sunt unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem, subtrahuntur causalitati cælestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim, sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum, in I de Anima. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora cælestia directe imprimant in intellectum et voluntatem, hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu; quod Aristoteles, in libro de Anima, imponit his qui dicebant quod talis voluntas est in hominibus qualem in die inducit pater virorum deorumque, scilicet sol vel cælum. Unde corpora cælestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt

in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in I de Anima et in I Ethic., nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem cælestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio Dæmonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cælestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

1. Et secundum hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur, et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem cælestium corporum, pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo, propter Dæmones se immiscentes. Unde Augustinus dicit, in II super Gen. Ad Litt., fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, quibus quædam vera de temporalibus rebus nosse permittitur. Unde concludit, quapropter bono christiano sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio Dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia non sit illicita.

1. Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur a Deo, dicitur enim Iob XXXIII, per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina. Ergo uti divinatione quæ est per somnia non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri legun-

tur somnia interpretari, sicut ioseph interpretatur somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. XL, et somnium Pharaonis, ut legitur Gen. XLI; et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, non inveniantur in te qui observet somnia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, divinatio quæ innititur falsæ opinioni est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicuius, sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus. Secundum hoc plurimum præcognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum; et an possit esse causa futurorum eventuum; vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasie in dormiendo circa quæ eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus, et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive. Et propter hæc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab ære continenti vel ex impressione cælestis corporis, ut sic dormienti aliquæ phantasie appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII, si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Quandoque vero operatione Dæmonum aliquæ phantasie dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura reve-

lant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad præcognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina; vel ex causa naturali, intrinseca sive extrinseca, quantum se potest virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione Dæmonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod divinatio quæ est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita.

1. Si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de ioseph legitur quod auguriis intendebat, legitur enim Gen. XLIV quod dispensator ioseph dixit, scyphus quem furati estis ipse est in quo bibit Dominus meus, et in quo augurari solet; et ipse postea dixit fratribus suis, an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia? ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros temporum eventus naturaliter cognoscunt, secundum illud Ierem. VIII, milvus in cælo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui. Sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo. Ergo uti cognitione avium ad prænosendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet Heb. XI. Sed Gedeon usus fuit omine ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cuiusdam somnii, ut legitur iudic. VII. Et similiter eliezer, servus Abrahamæ, ut legitur Gen. XXIV. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, non inveniantur in te qui observet auguria.

RESPONDEO dicendum quod motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones huiusmodi in rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum, unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit inquantum sunt effectus aliquarum causarum quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur in modum naturæ, non enim habent dominium sui actus. Hic autem instinctus ex duplici causa potest procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cum

enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cuius omnes potentiae sunt actus corporalium organorum, subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter caelestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum caelestium et æris continentis, ex qua proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut huiusmodi operationes non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus caelestium corporum, ut supra dictum est. Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliquantulum possunt ad huiusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per caelestia corpora cognitionem quandam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria, sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia huiusmodi. Alio modo instinctus huiusmodi causantur ex causa spirituali. Scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit eliam, et in cete qui absorbit et eiecit ionam. Vel etiam ex Dæmonibus, qui utuntur huiusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandas animas vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum. Huiusmodi, præterquam de ominibus. Quia verba humana, quæ disponuntur tamen secundum divinam providentiam; et quandoque secundum Dæmonum operationem. Sic igitur dicendum quod omnis huiusmodi divinatio, si extendatur ultra id ad quod potest pertinere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod ioseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, ioco dixit, non serio, referens forte hoc ad id quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator eius locutus est.

2. Ad secundum dicendum quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent. Et ad hæc præcognoscenda considerare earum voces et motus non est illicitum, puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito esse futuram.

3. Ad tertium dicendum quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia. Et similiter eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

1. Quia super illud psalm., in manibus tuis sortes meæ, dicit Glossa Augustini, sors non est aliquid mali, sed res, in humana dubitatione, divinam indicans voluntatem.

2. Præterea, ea quæ a sanctis in Scripturis observata leguntur non videntur esse illicita. Sed sancti viri, tam in veteri quam in novo testamento, inveniuntur sortibus uti esse. Legitur enim iosue VII, quod iosue, ex præcepto Domini, iudicio sortium punivit Achar, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum ionatham mel comedis, ut habetur I Reg. XIV. Ionas etiam, a facie Domini fugiens, sorte deprehensus, est in mare deiectus, ut legitur ionæ I. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Luc. I. Matthias etiam est sorte ab apostolis in apostolatam electus, ut legitur Act. I. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum quæ monomachia dicitur, idest singularis concertatio, et iudicia ignis et aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, cum per huiusmodi aliqua exquirantur occulta. Sed huiusmodi non videntur esse illicita, quia et David legitur cum Philisthæo singulare iniisse certamen, ut legitur I Reg. XVII. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

SED CONTRA est quod in decretis, XXVI, qu. V, dicitur, sortes quibus cuncta vos vestris discriminatis provinciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia decernimus. Quamobrem volumus omnino illas damnari, et ultra inter christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, anathematis interdicto prohibemus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sortes proprie dicuntur cum aliquid fit ut, eius eventu considerato, aliquid occultum innotescat. Et si quidem quærat iudicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor seu dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur sors divisoria. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur sors consultoria. Si vero quærat quid sit futurum, vocatur sors divinatoria. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur quasi huiusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens Dæmonum ingestione. Ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisiaria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere,

velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quis quam partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex Dæmonibus, sicut legitur Ezech. XXI, quod rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, commiscens sagittas, interrogavit idola, exta consuluit. Et tales sortes sunt illicitæ, et secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Prov. XVI. Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur. Et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primo quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit, super Lucam, qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. Secundo, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia sortibus utatur. Unde, super actus Apost., dicit beda, si qui, necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fuis, egisse. Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit, ad inquisitiones Ianuarii, his qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad Dæmonia consulenda concurrant, tamen ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia et ad vitæ huius vanitatem divina oracula velle convertere. Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut beda dicit, super actus Apost., matthias, ante Pentecosten ordinatus, sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo spiritus sancti in ecclesia effusa, septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat, licitum est, cum debita reverentia, sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit, in epistola ad honoratum, si inter Dei ministros sit disceptatio qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur ecclesia, si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant et qui fugiant sorte legendi sunt. Et in I de doct. Christ. Dicit, si tibi abundaret aliquid, quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitate superaret; nihil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset.

1. Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

2. Ad tertium dicendum quod iudicium ferri canden-

tis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicuius peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus, in quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde huiusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad iudicandum occulta, quæ divino iudicio reservantur; tum etiam quia huiusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, qu. V, in decreto stephani Papæ, dicitur, ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones, et quod sanctorum patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare. Occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

QUÆSTIO 80

DEINDE considerandum est de superstitionibus observantiarum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, de observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria. Secundo, de observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda. Tertio, de observantiis quæ ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum.

1. Dupliciter enim est aliquid illicitum, uno modo, secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam ieiunia et orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti huiusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, Dan. I legitur quod pueris abstinentibus dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Sed observantiæ artis notoriæ sunt secun-

dum aliqua ieiunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum a Dæmonibus inquirere de futuris quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est. Sed veritates scientiarum Dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate et semper, quæ subiacent humanæ cognitioni, et multo magis Dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit. Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiam si per Dæmones sortiatur effectum.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XVIII, non invenitur in te qui quærat a mortuis veritatem, quæ quidem inquisitio innitur auxilio Dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum Dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

RESPONDEO dicendum quod ars notoria et illicita est, et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, et prolatione quorundam ignotorum verborum, et aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis. Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia ad pacta quædam significationum cum Dæmonibus placita atque fœderata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit, in II de doct. Christ. Est etiam huiusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per huiusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adveniendi vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a Dæmonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III Reg. III, et II Paral. I. Dominus etiam discipulis suis dicit, Luc. XXI, ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium spiritus sancti, secundum illud I ad Cor. XII, alii quidem datur per spiritum sermo scientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem spiritum; et postea subditur, hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. Ad Dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima huius operis parte. Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectus. Et ideo nullus unquam per Dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, Porphyrium fateri

quod theurgicis teletis, in operationibus Dæmonum, intellectuali animæ nihil purgationis accidit quod eam facit idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vera sunt, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen Dæmones, verbis hominibus colloquentes, exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non quæritur per artem notoriam.

1. Ad primum ergo dicendum quod acquirere scientiam bonum est, sed acquirere eam modo indebito non est bonum. Et hunc finem intendit ars notoria.

2. Ad secundum dicendum quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiæ consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud psalm., super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi.

3. Ad tertium dicendum quod exquirere cognitionem futurorum a Dæmonibus non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito locum habet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, sint licitæ.

1. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia quæ Augustinus enumerat, XXI de Civ. Dei. Ergo videtur quod uti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cælestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas, speciem consequentes, ex impressione cælestium corporum. Ergo etiam corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus cælestibus ad aliquos effectus causando. Ergo uti eis, et aliis huiusmodi, non est illicitum.

3. Præterea, Dæmones etiam multipliciter possunt corpora transmutare, ut dicit Augustinus, III de Trin. Sed eorum virtus a Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de doct. Christ., quod ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia quæ medicorum quoque medicina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque insignandis.

RESPONDEO dicendum quod in his quæ fiunt ad aliquos effectus corporales inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare. Sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod non adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum Dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, illiciuntur Dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis, quæ cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

1. Ad primum ergo dicendum quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum neque illicitum. Si vero adiungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque variæ observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

2. Ad secundum dicendum quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cælestium corporum, et ideo ex eorundem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis, et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in I Physic., non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione cælestium corporum nullam virtutem sortiuntur in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei, herbis et lapidibus et animantibus, et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis quibusdam etiam observatis in cæli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis, quasi effectus magicarum artium ex virtute cælestium corporum provenirent. Sed sic ut Augustinus ibidem subdit, totum hoc ad Dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione Dæmonum habent effectum. Cuius signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur, non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressæ invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum Dæmonibus inita, sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum seu characterum signa.

3. Ad tertium dicendum quod ad dominium pertinet divinæ maiestatis, cui Dæmones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super Dæmones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit, sed est ei contra Dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini Dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod observationes quæ ordinantur ad præcognoscenda aliqua fortuna vel infortunia, non sunt illicita.

1. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam a medicis observantur. Ergo observare huiusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora vel loca, vel verba audita, vel occurus hominum seu animalium, aut distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequendum signa. Unde ea quæ antiquis patribus contigerunt signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per apostolum, I ad Cor. X. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem non est illicitum. Ergo observare huiusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de doct. Christ., quod ad pacta cum Dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum, puta si membrum aliquod salierit; si iunctim ambulantis amicus lapis aut canis aut puer medius intervenerit; limen calcare cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum si quis, dum se calceat, sternutaverit; redire domum si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere superstitionem mali futuri quam præsens damnum dolere.

RESPONDEO dicendum quod homines omnes huiusmodi observationes attendunt non ut quasdam causas, sed ut quædam signa futurorum eventuum bonorum vel malorum. Non autem observantur sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante Dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum huiusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes huiusmodi obser-

vantias esse superstitiosas et illicitas. Et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, et quidam dies Fausti vel inFausti (quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies), nisi quod huiusmodi observationes sunt sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quæ licite a medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, sicut si servus timeat flagella videns Domini iram. Et simile etiam esse posset si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in primo libro. Sic autem non est in huiusmodi observationibus.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, casu accidit. Sed postmodum, cum homines incipiunt huiusmodi observantiis suum animum implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem Dæmonum, ut his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et sese magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, ut Augustinus dicit, II de doct. Christ.

3. Ad tertium dicendum quod in populo Iudæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signis divinitus datis. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum.

1. Non enim divina verba minoris sunt efficaciam cum scribuntur quam cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos, sicut, pater noster, ave maria, vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud marci ult., in nomine meo Dæmonia eiicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent. Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis vel cuiuscumque nocuenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quædam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia, unde dicitur in psalm., sicut aspi-

dis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam sanctorum reliquiæ, unde Augustinus dicit quod non minus est verbum Dei quam corpus Christi. Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare, ad suam protectionem. Ergo, pari ratione, licet homini verbo vel scripto verba sacra Scripturæ ad suam tutelam assumere.

SED CONTRA est quod chrysostomus dicit, super Matth., quidam aliquam partem evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie evangelium in ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? cui ergo in auribus posita evangelia nihil prosunt, quomodo eum possunt circa collum suspensa salvare? deinde, ubi est virtus evangelii? in figuris litterarum, an in intellectu sensuum? si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus incantationibus vel Scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur. Quia si est aliquid ad invocationes Dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde chrysostomus dicit, super Matth., quod, Pharissæorum magnificentium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt et scribunt et alligant, quæ non intelligentibus metuenda videntur. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat. Quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis deinde, secundo, cavendum est ne cum verbis sacris contineantur ibi aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate quæ ad divinam reverentiam non pertinet. Quia hoc iudicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum. Unde in decretis dicitur, XXVI, qu. V, cap. Non liceat christianis etc., nec in collectionibus herbarum quæ medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum creator omnium et Deus honoretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur ad solam Dei reverentiam, a qua expectatur effectus, licitum erit, si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, erit illicitum.

2. Ad secundum dicendum quod etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales præcanta-

tiones habent illicitas observantias, et per Dæmones sortiuntur effectum, et præcipue in serpentibus, quia serpens fuit primum Dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa, ibidem, notandum quia non laudatur a Scriptura undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo iudice qui rogantem viduam vix audivit.

3. Ad tertium dicendum quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum. Quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum, si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

4. Ad quartum dicendum quod chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad intellectum verborum.

QUÆSTIO 81

DEINDE considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam contrarietatem ad religionem habent, unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum sive irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo, de his quæ pertinent ad irreverentiam rerum sacrarum. Circa primum, considerandum occurrit et de tentatione qua Deus tentatur; et de periurio, quo nomen Dei irreverenter assumitur. Circa primum quærentur quatuor. Primo, in quo consistit Dei tentatio. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.

1. Sicut enim tentatur Deus ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a Dæmone. Sed non quodcumque homo tentatur, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo neque etiam per hoc Deus tentatur quod expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius potestatis divinæ. Si igitur in factis huiusmodi

consisteret divina tentatio quicumque miracula faciunt Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, prætermisissis humanis subsidiis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius, super illud Luc. IX, nihil tuleritis in via etc., qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur, hoc est, ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideique totus inhærens putet, quo minus ista requiret, magis posse suppetere. Et beata Agatha dixit, medicinam carnalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo Dominum Iesum Christum, qui solo sermone restaurat universa. Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo tentatio non consistit in huiusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod Christus, qui palam docendo et arguendo et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen, fugiendo et latendo, hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat quando habet quod faciat ut quod cavere oportet evadat. Ex quo videtur in hoc tentationem Dei consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

RESPONDEO dicendum quod tentare proprie est experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis. Verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel possit aut velit illud implere. Factis autem, cum per ea quæ facimus exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo, aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur; sicut Samson, iudic. XIV, proposuit Philisthæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo, insidiose et occulte, sicut Pharisei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. XXII. Rursus, quandoque quidem expresse, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo. Quandoque vero interpretative, quando scilicet, etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum sumendum. Sic igitur homo Deum tentat quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione aliquis expresse Deum tentat quando ea intentione aliquid a Deo postulat ut exploret Dei scientiam, potestatem vel voluntatem. Factis autem expresse aliquis Deum tentat quando per ea quæ facit intendit experimentum sumere divinæ potestatis, seu pietatis aut sapientiæ. Sed quasi interpretative Deum tentat qui, etsi non intendat experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit ad nihil aliud utile nisi ad probandum Dei potestatem vel bonitatem, seu cognitionem. Sicut, cum ali-

quis equum currere facit ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere, sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate, et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare, dicitur enim II Paralip. XX, cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te. Quando vero hoc agitur absque necessitate et utilitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. VI, non tentabis Dominum Deum tuum, dicit Glossa, Deum tentat qui, habens quid faciat, sine ratione se committit periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo etiam quandoque factis tentatur utrum possit vel sciat vel velit huiusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

2. Ad secundum dicendum quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectum.

3. Ad tertium dicendum quod prædicatores regni Dei ex magna utilitate et necessitate subsidia temporalia præmittunt, ut verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia deserent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit, XXII contra Faustum, quod Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere nolisset, cum sic fugere potuisset. Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

1. Deus enim non præcipit aliquod peccatum. Præcipit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare, dicitur enim Malach. III, inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea, et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli. Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia eius, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, seu etiam voluntatis, dicitur enim in psalm., gustate, et videte quoniam suavis est Dominus; et Rom. XII, ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta. Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz quia Domino dicenti, pe te tibi signum a Domino Deo tuo, respondit, non petam, et non tentabo Dominum, dictum est enim ei, numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo? ut dicitur Isaiæ VII. De Abraham autem legitur Gen. XV, quod dixit ad Dominum, unde scire possum quod possessurus sim eam, scilicet terram repromissam a Deo? similiter etiam Gedeon signum a Domino petiit de victoria repromissa, ut legitur iudic. VI. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

SED CONTRA est quod prohibetur lege Dei. Dicitur enim Deut. VI, non tentabis Dominum Deum tuum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit, vel eius qui tentat, sicut cum quis experimentum de re aliqua sumit ut eius qualitatem cognoscat; sive aliorum, sicut cum quis experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum, cum subsit iusta necessitas seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt a Domino ut in nomine Iesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. IV, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod solutio decimarum præcepta erat in lege, ut supra habitum est. Unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti; et utilitatem quæ ibi dicitur, ut sit cibus in domo Dei. Unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibi subditur, et probate me, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas ut probarent si Deus non aperiret eis cataractas cæli, sed consecutive, quia scilicet, si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinæ bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. De div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et

hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem.

3. Ad tertium dicendum quod Deus volebat signum dare regi Achaz non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum. Tum quia ex mandato Dei petiisset. Tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham vero signum petiit ex instinctu divino. Et ideo non peccavit. Gedeon vero signum ex debilitate fidei petiisse videtur, et ideo a peccato non excusatur, sicut Glossa ibidem dicit. Sicut et zacharias peccavit dicens, Luc. I, ad Angelum, unde hoc sciam? unde et propter incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo. Uno modo, ad explorandum divinam potestatem, aut veritatem dicti eius. Et hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quod instruatur quid sit circa aliquod factum placitum Deo. Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis.

1. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, sicut dictum est sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

2. Præterea, Eccli. XVIII dicitur, ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum, ubi dicit interlinearis qui, scilicet tentans Deum, orat quod docuit, sed non facit quod iussit. Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud psalm., et tentaverunt Deum in cordibus suis, dicit Glossa quod tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia. Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

SED CONTRA est quod, sicut ex prædicta Glossa habetur, tentare Deum est inordinate postulare. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quod tentare aliquem ad irreverentiam eius pertinet, nullus enim præsumit tentare eum de cuius excellentia certus est.

Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent, cuiusmodi est tentare Deum. Et ideo est irreligiositatis species.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui ante orationem suam animam non præparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias se ad devotionem non disponendo, non facit quod in se est ut exaudiatur a Deo. Et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis huiusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretionem provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet ut homo præsumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent, dicitur enim I Pet. V, humiliamini sub potenti manu Dei; et II ad Tim. II, sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo. Unde etiam huiusmodi tentatio irreligiositatis species est.

3. Ad tertium dicendum quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines. Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio.

1. Maior enim pœna pro maiori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Iudæis peccatum tentationis Dei quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones, quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis tria millia hominum, ut legitur exodi XXII; pro peccato autem tentationis universaliter omnes in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud psalm., tentaverunt me patres vestri; et postea sequitur, quibus iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam. Ergo tentare Deum est gravius peccatum quam superstitio.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cuius species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quam superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

3. Præterea, maius peccatum esse videtur irreverenter se habere ad parentes quam reverentiam parentibus

debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, sicut dicitur Malach. I. Ergo maius peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

SED CONTRA est quod super illud Deut. XVII, cum reperti fuerint apud te etc., dicit Glossa, lex errorem et idololatriam maxime detestatur, maximum enim scelus est honorem creatoris impendere creaturæ.

RESPONDEO dicendum quod in peccatis quæ religioni adversantur tanto aliquid gravius est quanto magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est quam qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam quam qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet. Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est. Et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur, dicitur enim Exod. XXXII, ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.

2. Ad secundum dicendum quod superstitio habet similitudinem cum religione quantum ad materiale actum, quem exhibet sicut religio. Sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quam tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod de ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis, et ideo idem est contra divinam reverentiam aliquid agere, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆSTIO 82

DEINDE considerandum est de periurio. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum falsitas requiratur ad periurium. Secundo, utrum periurium semper sit peccatum. Tertio, utrum semper sit peccatum mortale. Quarto, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod falsitas eius quod iuramento confirmatur non requiratur ad periurium.

1. Ut enim supra dictum est, sicut veritas debet comitari iuramentum, ita etiam iudicium et iustitia. Sicut ergo incurritur periurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indiscrete iurat; et per defectum iustitiæ, puta cum aliquis iurat aliquid illicitum.

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur potius esse videtur eo quod confirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusionem. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse periurium si aliquis iuret per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod iuramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, homines falsum iurant vel cum fallunt, vel cum falluntur. Et ponit tria exempla. Quorum primum est, fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat. Secundum est, da alium, scit falsum esse, et iurat. Tertium est, fac alium, putat esse falsum, et iurat tanquam sit verum, quod forte verum est, de quo postea subdit quod periurus est. Ergo aliquis veritatem iurans potest esse periurus. Non ergo falsitas ad periurium requiritur.

SED CONTRA est quod periurium definitur esse mendacium iuramento firmatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem iuramenti est confirmatio dicti humani. Cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquid dictum, quod ostenditur firmiter esse verum; quod quidem non potest contingere de eo quod est falsum. Unde falsitas directe evacuat finem iuramenti. Et propter hoc a falsitate præcipue specificatur perversitas iuramenti, quæ periurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurii.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, Ierem. IV, quodcumque illorum trium defuerit, periurium est. Non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et principaliter periurium est quando deest veritas, ratione iam dicta. Secundario autem, quando deest iustitia, quicumque enim iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium, quia cum indiscrete iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

2. Ad secundum dicendum quod principia in syllogismis sunt potiora tanquam habentia rationem activi

principii, ut dicitur in II Physic. Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo, licet sit perversum iuramentum quando aliquis verum iurat per falsos deos, tamen ab illa perversitate iuramenti periurium nominatur quæ tollit iuramenti finem, falsum iurando.

3. Ad tertium dicendum quod actus morales procedunt a voluntate, cuius obiectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem, relatum ad voluntatem, materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiat ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio periurii, propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quam id quod est materiale, non ita est periurus ille qui falsum iurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum iurat quod putat esse falsum. Dicit enim ibi Augustinus, interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne periurium sit peccatum.

1. Quicumque enim non implet quod iuramento firmavit, periurus esse videtur. Sed quandoque aliquis iurat se facturum aliquid illicitum, puta adulterium vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato periurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis periurando facit quod melius est, sicut cum aliquis iuravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne periurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui iurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere periurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat si eius non impleat voluntatem, puta cum præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum.

4. Præterea, iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat, sicut cum aliqua civitas iurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives qui illud non iuraverunt; vel cum aliquis canonicus iurat statuta alicuius ecclesiæ se servaturum, et

postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quod ille qui transgreditur iuramentum non peccet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de verbis Apost. Iacobi, de periurio loquens, videtis quam ista detestanda sit belua, et de rebus humanis exterminanda.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quod aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo periurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui iurat se facturum aliquid illicitum, iurando incurrit periurium propter defectum iustitiæ. Sed si non impleat quod iuravit, in hoc periurium non incurrit, quia hoc non erat tale quid quod sub iuramento cadere posset.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui iurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid huiusmodi, iurando periurium incurrit propter defectum iudicii. Et ideo quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium, contrarium enim eius quod facit sub iuramento cadere non poterat.

3. Ad tertium dicendum quod cum aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio, si scilicet id quod ei mandatur sit licitum et honestum, et portabile sive moderatum.

4. Ad quartum dicendum quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam iuravit. Tenetur tamen ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui iurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura tenetur tamen ea servare ex ipsa VI statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim extra, de iureiurando, in ea quaestione quæ ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur, qui tales a iuramenti nexibus absolventur. Ceterum ut agatur consul-

tius, et auferatur materia deierandi, non eis ita expresse dicatur ut iuramenta non servent, sed si non ea attende- rint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut chrysostomus dicit, maius est iurare per Deum quam per evangelium. Sed non semper mortaliter peccat ille qui per Deum iurat aliquod falsum, puta si ex ioco, vel ex lapsu linguæ, aliquis tali iuramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per evangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundum iura propter periurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, qu. I, cap. Infames. Non autem videtur quod propter quodlibet periurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

SED CONTRA, omne peccatum quod contrariatur præcepto divino est peccatum mortale. Sed periurium contrariatur præcepto divino, dicitur enim Levit. XIX, non periurabis in nomine meo. Ergo est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, secundum doctrinam Philosophi, propter quod unumquodque, illud magis. Videmus autem quod ea quæ, si de se sint peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Periurium autem de sui ratione importat contemptum Dei, ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quod periurium ex suo genere est peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, coactio non aufert iuramento promissorio vim obligandi respectu eius quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus iuravit, nihilominus periurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi pontificis ab obligatione iuramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quod non sunt tales puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui iocose periurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget. Et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum iurat, si quidem advertat se iurare et falsum esse quod iurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu. Si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem iurandi, et ideo a crimine periurii excusatur. Est autem gravius peccatum si quis solemniter iuret per evan-

gelium quam si per Deum in communi sermone iuret, tum propter scandalum; tum propter maiorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde positus, gravius est si quis per Deum iurans periuret quam si periuret iurans per evangelium.

3. Ad tertium dicendum quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso iure. Unde non sequitur, si ille qui iurat falsum iuramento assertorio non est infamis ipso iure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in causa accusationis, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso iure qui frangit iuramentum promissorium solemniter factum, quia in eius potestate remanet, postquam iuravit, ut det suo iuramento veritatem, quod non contingit in iuramento assertorio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod peccet ille qui iniungit iuramentum ei qui periurat.

1. Aut enim scit eum verum iurare, aut falsum. Si scit eum verum iurare, pro nihilo ei iuramentum iniungit si autem credit eum falsum iurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat aliquis alicui iniungere iuramentum.

2. Præterea, iuramentum minus est accipere ab aliquo quam iuramentum iniungere alicui. Sed recipere iuramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et præcipue si periuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere iuramentum ab eo qui periurat.

3. Præterea, dicitur Levit. V, si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam, ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem iurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere iuramentum.

SED CONTRA, sicut peccat ille qui falsum iurat, ita ille qui per falsos deos iurat. Sed licet uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Ergo licet iuramentum exigere ab eo qui falsum iurat.

RESPONDEO dicendum quod circa eum qui exigit ab alio iuramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit iuramentum pro seipso propria sponte, aut exigit iuramentum pro alio ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit iuramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit, in sermone de periuriis. Si enim nescit eum iuraturum falsum, et ideo dicit, iura mihi, ut fides ei sit, non est peccatum, tamen est humana tentatio, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat

alium esse verum dicturum. Et hoc est illud malum de quo Dominus dicit, Matth. V, quod amplius est, a malo est. Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium eius quod iurat, et cogit eum iurare, homicida est. Ille enim de suo periurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. Si autem aliquis exigat iuramentum tanquam persona publica, secundum quod exigat ordo iuris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse iuramentum exigat, sive sciat eum falsum iurare sive verum, quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius instantiam exigat.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando pro aliquis exigat iuramentum. Et tamen non semper scit eum iurare verum, vel falsum, sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum iuraturum, et tunc ad maiorem certitudinem exigat iuramentum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Publicolam, quamvis dictum sit ne iuremus, nunquam me in Scripturis sanctis legisse memini ne ab aliquo iurationem accipiamus. Unde ille qui iurationem recipit non peccat, nisi forte quando propria sponte ad iurandum cogit eum quem scit falsum iuraturum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in prædicta auctoritate cui sit indicandum periurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse periuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestare. Et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum periurii occultum, et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod licet uti malo propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet eius qui paratus est per falsos deos iurare, iuramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos iuret. Alia tamen ratio esse videtur in eo qui per verum Deum falsum iurat. Quia in tali iuramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in iuramento illius qui verum per falsos deos iurat, ut Augustinus dicit, ad Publicolam. Unde in iuramento eius qui falsum per verum Deum iurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.

QUÆSTIO 83

DEINDE considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus quibus rebus sacris irreverentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia. Circa primum quærentur quatuor. Primo, quid sit sacrilegium.

Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de speciebus sacrilegii. Quarto, de pœna sacrilegii.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio.

1. Dicitur enim XVII, qu. IV, committunt sacrilegium qui de principis iudicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit. Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, ibidem subditur quod si quis permiserit Iudæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur. Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicuius sacri.

3. Præterea, maior est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacræ a Deo sanctitatem obtinent. Non ergo possunt per hominem violari. Et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., quod sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit, idest furatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, et sic ei quædam reverentia debetur quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad iniuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum, in I Ethic., bonum commune gentis est quoddam divinum. Et ideo antiquitus rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap. VI, cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis. Et sic, per quandam nominis extensionem, illud quod pertinet ad reverentiam principis, scilicet disputare de eius iudicio, an oporteat ipsum sequi, secundum quandam similitudinem sacrilegium dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I ad cor. VI, sed abluti estis, sed sanctificati estis. Et ideo I Pet. II dicitur, vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. Et ita id quod fit in iniuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut au-

tem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I Ethic.; ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa non violetur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacrilegium non sit speciale peccatum.

1. Dicitur enim XVII, qu. IV, committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. Sed hoc fit per omne peccatum, nam peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut Augustinus dicit, XXII contra Faustum. Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacram violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de iniustitia speciali Philosphus dicit, in V Ethic. Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque coniungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

SED CONTRA est quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum, quia species cuiuslibet rei præcipue attenditur secundum formalem rationem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum. Et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit, in IV Lib., purpura, regale indumentum facta, honoratur et glorificatur, et si quis hanc perforaverit, morte damnatur, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

1. Ad primum ergo dicendum quod illi dicuntur in divinæ legis sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemii. Qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum, ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

3. Ad tertium dicendum quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem nisi quia res sacra violatur, puta si aliquis iudex rapiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras.

1. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint eiusdem speciei, et tamen specie differant. Sed homicidium et furtum et illicitus concubitus sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii. Et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committit esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

SED CONTRA est quod actus et habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res sacra est obiectum sacrilegii. Ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur, et tanto sacrilegium est gravius quanto res sacra in quam peccatur maiorem obtinet sanc-

titatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum exhibet Deo, dicitur enim II machab. V, non propter locum gentem, sed propter gentem Dominus locum elegit. Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam sacrarum rerum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum præcipuum est eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem, secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem; et ipsæ imagines sacræ, et sanctorum reliquiæ, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur vel dehonorentur. Deinde ea quæ pertinent ad ornatum ecclesiæ et ministrorum. Deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

1. Ad primum ergo dicendum quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed formalis.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo secundum aliquid esse unius speciei, et secundum aliud diversarum, sicut socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii, puta si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

3. Ad tertium dicendum quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem et quasi per accidens est sacrilegium, unde Hieronymus dicit quod nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt vel blasphemia. Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directe contra eius sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur; et eadem ratio est in aliis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria.

1. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum I, non consurget duplex tribulatio. Sed pœna sacrilegii est excommunicatio, maior quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea, apostolus dicit, I ad Thess. II, non fuimus aliquando in occasione avaritiæ. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis pœna esse conveniens sacrilegii.

SED CONTRA est quod dicitur XVII, qu. IV, si quis contumax vel superbus fugitivum servum de atrio ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat. Et ibidem postea dicitur, quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras argenti examinati purissimi componat.

RESPONDEO dicendum quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primo quidem, æqualitas, ad hoc quod pœna sit iusta, ut scilicet in quo quis peccat, per hoc torqueatur, ut dicitur Sap. XI. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris iniuriam infert est excommunicatio, per quam a sacris arcetur. Secundo autem consideratur utilitas, nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines a peccando desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod ei sacra interdiciuntur, de quibus non curat. Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis pœna; secundum vero ecclesiæ sententiam, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pecuniaria pœna, ut saltem pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ecclesia corporalem mortem non infligit, sed loco eius infligit excommunicationem.

2. Ad secundum dicendum quod necesse est duas pœnas adhiberi quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit, supra pœnam excommunicationis, adhibere aliquam temporalem pœnam, ad cœrcendum homines qui spiritualia contemnunt.

3. Ad tertium dicendum quod si pecunia exigatur sine rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum cor-

rectionem, habet manifestam utilitatem. Et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

QUÆSTIO 84

DEINDE considerandum est de simonia. Et circa hoc quærentur sex. Primo, quid sit simonia. Secundo, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. Tertio, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Quarto, utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. Sexto, de pœna simoniaci.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi et vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

1. Simonia enim est hæresis quædam, dicitur enim I. qu. I, tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti spiritus impugnatorum, impia hæresis quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei patris et filii, spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim Dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive quid aliud eorum quæ possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet. Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiose peccare est ex malitia peccare, quod est peccare in spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil magis est spirituale quam regnum cælorum. Sed licet emere regnum cælorum, dicit enim Gregorius, in quadam homilia, regnum cælorum tantum valet quantum habes. Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ a simone mago acceptum est, de quo legitur Act. VIII, quod obtulit apostolis pecuniam ad spirituales potestates emendam, ut, scilicet, quibuscumque manus imponeret, reciperent spiritum sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio,

transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum est spirituale. Superflue igitur additur, vel spirituali annexum.

7. Præterea, Papa, secundum quosdam, non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in registro, altare et decimas et spiritum sanctum emere vel vendere simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus aliquis est malus ex genere ex eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terrene pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Prov. III, pretiosior est cunctis opibus, et omnia quæ desiderantur huic non valent comparari. Et ideo Petrus, in ipsa sui radice simonis pravitatem condemnans, dixit, pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possidere. Secundo, quia illud potest esse debita venditionis materia cuius venditor est Dominus, ut patet in auctoritate supra inducta. Prælati autem ecclesiæ non est Dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV. Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita Dei voluntate proveniunt. Unde et Dominus dicit, Matth. X, gratis accepistis, gratis date. Et ideo aliquis, vendendo vel emendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis. Propter quod, peccat peccato irreligiositatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen interdum aliquis non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo, simonia hæresis dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum spiritus sancti, quodammodo se protestatur esse Dominum spiritualis doni; quod est hæreticum. Sciendum tamen quod simon magus, præter hoc quod ab apostolis spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus, in libro etymol. Et secundum hoc, inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augustini de hæresibus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, iustitia et omnes partes eius, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Ad-

ditur autem studiosa, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et vitium. Non autem omnis qui peccat electione peccat peccato in spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum quæ homines solent retrahere a peccando, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod regnum cælorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito. Quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis. Tum quia non sunt condignæ passionis huius temporis, nec aliqua nostra dona vel opera, ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis, ut dicitur Rom. VIII. Tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono vel actu vel passione, sed in interiori affectu.

4. Ad quartum dicendum quod simon magus ad hoc emere voluit spirituales potestates ut eam postea venderet, dicitur enim I, qu. III, quod simon magus donum spiritus sancti emere voluit ut ex venditione signorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur simoni mago in intentione, in actu vero, illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi, discipulum elisæi, de quo legitur IV Reg. V, quod accepit pecuniam a leproso mundato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum simoniaci, sed etiam Giezitæ.

5. Ad quintum dicendum quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest, auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut iura determinant. Potest tamen prælatus, ex officio suo. Permutationes huiusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

6. Ad sextum dicendum quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus vero vivit ex unione animæ; ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia huiusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Unde I, qu. III, dicitur, cap. Si quis obiecerit, quod spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.

7. Ad septimum dicendum quod Papa potest incurere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo, peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res ecclesiæ sint eius ut principalis dispensatoris, non tamen sunt eius ut Domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus alicuius ecclesiæ, non careret vitio simoniæ. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis ecclesiæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

1. Baptismus enim est ianua sacramentorum, ut in III parte dicitur. Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, puta quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est eucharistia, quæ in Missa consecratur. Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multo magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum poenitentiae est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramenta emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum illud quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit quod habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat. Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, et ordinibus clericorum, pro chrismate vel oleo sancto et aliis huiusmodi aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramenta pecunia vendere.

SED CONTRA est quod dicitur I, qu. I, qui per pecuniam quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt spiritualis gratiæ causa, quæ pretio aestimari non potest, et eius rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per ecclesiæ ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt, et qui altari deserviunt, cum altario participantur? sic igitur dicendum est quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præiudicat iuri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia aestimari, ut Philosophus dicit,

in IV Ethic. Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta ministrant, secundum ordinationem ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum, non enim accipitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene præsumunt presbyteri etc., dicit Glossa Augustini, accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino.

1. Ad primum ergo dicendum quod in casu necessitatis potest quilibet baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri in tali casu licite posset eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quæ est pure elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari. Quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere, suppletur enim ei ex baptismo flaminis quod ex sacramento deest.

2. Ad secundum dicendum quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis eucharistiæ aut Missæ cantandæ, hoc enim esset simoniacum, sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur quasi pretium absolutionis, hoc enim esset simoniacum, sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, consuetudo non præiudicat iuri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifeste simonia, et præcipue si ab invito exigantur. Si vero accipiantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbatam, non est simonia, si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam; et præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundum illud apostoli, I ad Thess. Ult., ab omni specie mala abstinete vos.

5. Ad quintum dicendum quod antequam alicui acquiratur ius in episcopatu, vel quacumque dignitate seu præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam. Sed postquam iam ius alicui acquisitum est, licet per pecuniam iniusta impedimenta removere.

6. Ad sextum dicendum quod quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in III parte huius operis dicitur. Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio in quantum est naturæ officium, licitum est, in quantum vero est ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum iura prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

1. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet I Reg. IX, et III Reg. XIV. Ergo videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. XVI, facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum apostolum, I ad Cor. IX. Celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, et processiones facientibus, aliquid datur, et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere, sicut advocato licet vendere iustum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo, pari ratione, videtur quod liceat prælato accipere aliquid pro usu spiritualis suæ potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo huiusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

SED CONTRA est quod dicitur I, qu. I, quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus, vel quibuslibet præmiis, venundari penitus debet. Sed omnia huiusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venundari.

RESPONDEO dicendum quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia quia spirituales conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia quia ex spirituali procedunt gratia et ad eam disponunt. Quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a popu-

lo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I ad Cor. IX, quis militat suis stipendiis unquam? quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? et ideo vendere quod spirituale est in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est, sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis; et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quæ sunt exhibenda, hæc enim haberent quandam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statuta et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus, exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super michæam, munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudopropheta retorquebant ad quæstum.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui dant eleemosynas pauperibus ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere, sed per gratuitam beneficentiam pauperum animas provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex caritate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud I ad Tim. V, qui bene præsumt presbyteri etc., dicit Glossa, necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est præbere, non tamen venale est evangelium, ut pro his prædicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii, sive pro vivis sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem huiusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio si in aliqua ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicuius nisi solveret certam pecuniæ quantitatem, quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda vero habet speciem gratuitæ recompensationis.

3. Ad tertium dicendum quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione, et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus ecclesiasticis. Et ideo si aliquid acciperet pro

usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc, non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; neque etiam pro hoc quod suas vices committant; neque etiam pro hoc quod suos subditos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procuraciones quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, non suscipit tamen hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere. Et ideo licite potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam veritatem vendere, unde graviter peccaret. Sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus ecclesiis ad docendum clericos ecclesiæ et alios pauperes, pro quo ab ecclesia beneficium recipiunt, a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant vel prætermittant.

4. Ad quartum dicendum quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium. Licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc monasterii non sufficiant opes. Similiter etiam licitum est si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur; sicut etiam licitum est e converso aliquem provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I, qu. II, cap. Quam pio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa.

1. Omnia enim temporalia videntur esse spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit. Quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed ea licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa videntur ius sepulturæ, ius patronatus, et ius primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti, ante legem, sacerdotis officio fungebantur), et etiam ius accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab ephron speluncam duplicem in sepulturam. Ut habetur Gen. XXIII. Iacob autem emit ab esau ius primogenituræ, ut habetur Gen. XXV. Ius etiam patronatus cum re vendita transit, in feudum conceditur. Decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt. Prælati interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

SED CONTRA est quod dicit paschalis Papa, et habetur I, qu. III, cap. Si quis obiecerit, quisquis eorum vendidit alterum sine quo nec alterum provenit, neutrum inventum derelinquit. Nullus ergo emat ecclesiam vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse spiritualibus annexum dupliciter. Uno modo, sicut ex spiritualibus dependens, sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde huiusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc, ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subiici. Quædam autem sunt annexa spiritualibus inquantum ad spiritualia ordinantur, sicut ius patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum. Unde huiusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

2. Ad secundum dicendum quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini. Et ideo eorum consecratio vendi non potest, tamen, pro necessitate ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest; dummodo, præmissa oratione, prius confringantur; quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde si ex eadem materia similia vasa iterum reintegrarentur, indigerent iterum consecrari.

3. Ad tertium dicendum quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum. Et ideo licebat Abraham terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam ecclesiam. Quia tamen etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si ephron

pro iure sepulturæ pretium intendit accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet etiam nunc terram ubi quondam fuit ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis, sicut et de materia vasorum sacrorum dictum est. Vel excusatur Abraham quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine eius offensa non posset. Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex divina electione, secundum illud Malach. I, Iacob dilexi, esau odio habui. Et ideo esau peccavit primogenita vendens, Iacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed transit cum villa quæ venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est. Circa collationem vero beneficiorum, sciendum est quod si episcopus, antequam alicui beneficium offerat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi et in pios usus expendendum, non est illicitum. Si vero ab eo cui beneficium offert requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliud munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua.

1. Dicit enim Gregorius, in registro, ecclesiasticis utilitatibus deservientes ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere. Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio et venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, illud quod solum ad preces alicuius fit, gratis fieri videtur, et ita non videtur habere locum simonia, quæ in emptione et venditione consistit. Sed munus a lingua intelligitur si quis ad preces alicuius ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quæ videtur ad munus

linguæ pertinere. Nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

SED CONTRA EST quod urbanus Papa dicit, quisquis res ecclesiasticas, non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra, munere linguæ vel obsequii vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nomine pecuniæ intelligitur cuiuscumque pretium pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur quæ potest pretio pecuniæ æstimari, unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia, data vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam vel quamlibet rem exteriorem, quod pertinet ad munus a manu, ita etiam contrahitur per munus a lingua, vel ab obsequio.

1. Ad primum ergo dicendum quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum, puta ad ecclesiæ utilitatem vel ministrorum eius auxilium, ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera. Unde non intelligitur esse munus ab obsequio. Et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum, puta quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum vel patrimonii sui, vel ad aliquid huiusmodi, esset munus ab obsequio, et simoniacum.

2. Ad secundum dicendum quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur, unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

3. Ad tertium dicendum quod munus a lingua dicitur vel ipsa laus pertinet ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendat, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit. Unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Potest tamen esse simonia in intentione, si

non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si vero aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

4. Ad quartum dicendum quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.

1. Simonia enim committitur ex eo quod alicuius muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia quæ semel adepta, non possunt amitti, sicut omnes characteres, qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines, et videtur quod debeat ei obedire quandiu ab ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem si eam simoniace acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet. Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem eius quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet portare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes, puta quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachatum amittere quem simoniace acquisivit.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est iudicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel

voluntate, unde et per voluntatem definitur, ut supra dictum est. Ergo non semper debet aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

7. Præterea, multo maius est promoveri ad maiora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci, ex dispensatione, promoventur ad maiora. Ergo non semper debent susceptis privari.

SED CONTRA est quod dicitur I, qu. I, cap. Si quis episcopus, qui ordinatus est, nihil ex ordinatione vel promotione quæ est per negotiationem facta, proficiat, sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit.

RESPONDEO dicendum quod nullus potest licite retinere illud quod contra voluntatem Domini acquisivit, puta si aliquis dispensator de rebus Domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem Domini sui, ille qui acciperet licite retinere non posset. Dominus autem, cuius ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. X, gratis accepistis, gratis date. Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequuntur, ea licite retinere non possunt. Insuper autem simoniaci, tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici; et excommunicatione, si sint laici; ut habetur I, qu. I, cap. Si quis episcopus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui simoniace accipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis, propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem, contra principalis Domini voluntatem. Et ideo est ipso iure suspensus, et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione; sive sit peccatum eius publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius iniuste detineat. Si vero sit simoniacus quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso iure suspensus et quoad se et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso iure quoad se tantum, non autem quoad alios.

2. Ad secundum dicendum quod nec propter præceptum eius, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinem ab episcopo quem scit simoniace promotum. Et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicunt quod, si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur. Quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso iure suspensus et quoad se

et quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet sibi communicare recipiendo ab eo, quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest recipere ab eo ordinem, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis iniustæ, puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis; sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia; et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt deductis expensis factis causa fructuum, exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem ecclesiæ) si vero, eo nec volente nec sciente, per alios alicuius promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium quod est consecutus, cum fructibus extantibus (non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit), nisi forte inimicus eius fraudulenter pecuniam daret pro alicuius promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit. Tunc enim non tenetur ad abrenuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

4. Ad quartum dicendum quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepti, debent restitui ecclesiæ in cuius iniuriam data sunt, non obstante quod prælatus, vel aliquis de collegio illius ecclesiæ, fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere. Ita tamen quod, quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si vero prælatus et totum collegium sunt in culpa, debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri ecclesiæ erogari.

5. Ad quintum dicendum quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenunciare. Et si eis scientibus commissa est simonia post Concilium generale, sine spe restitutionis de suo monasterio repelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco eiusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis eiusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero ipsi ignorantibus, sive ante Concilium sive post, sint simonia-

ce recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum, sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

7. Ad septimum dicendum quod dispensare cum eo qui est scienter beneficiatus, solus Papa potest. In aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit. Et tunc dispensationem consequatur vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut, post pœnitentiam, in alia ecclesia in suo ordine remaneat; vel maiorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem ecclesia etiam maiores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QUÆSTIO 85

DEINDE, post religionem, considerandum est de pietate. Cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. Circa pietatem ergo quærentur quatuor. Primo, ad quos pietas se extendat. Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur. Tertio, utrum pietas sit specialis virtus. Quarto, utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliorum hominum dicit enim Augustinus, in X de Civ.

1. Dei, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci eusebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparisonem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit, in I Moral., pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum, in I de doct. Christ. Ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguinitatem et concivium communicationem, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic., et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa, II ad Tim. III, super illud. Habentes quidem speciem pietatis.

Ergo non solum ad consanguineos et concives pietas se extendit.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in sua rhetorica, pietas est per quam sanguine iunctis, patriæque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus.

RESPONDEO dicendum quod homo efficitur diversimode de aliis debitor secundum diversam eorum excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundo gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. In cultu autem patriæ intelligitur cultus concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos principaliter pietas se extendit.

1. Ad primum ergo dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Unde dicitur Malach. I, si ego pater, ubi honor meus? et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur. Quod ideo arbitrator evenisse quia hæc fieri præcipue mandat Deus, eaque sibi vel pro sacrificiis placere testatur. Ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur.

3. Ad tertium dicendum quod communicatio consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri esse quam aliæ communicationes. Et ideo ad hoc nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem.

1. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi, honora patrem tuum et matrem tuam. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis debet homo thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum apostolum, II ad Cor. XII, filii non debent thesaurizare parentibus. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solum se extendit ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

SED CONTRA est quod Dominus, Matth. XV, redarguit Pharisæos quod impediabant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

RESPONDEO dicendum quod parentibus aliquid debetur dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem in quantum est pater. Qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, puta, si sit infirmus, quod visitetur, et eius curationi intendatur; et si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis huiusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo tullius dicit quod pietas exhibet et officium et cultum. Ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem; quia, ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, dicimur colere homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus.

1. Ad primum ergo dicendum quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur, Matth. XV. Et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam maiori.

2. Ad secundum dicendum quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc, non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare, quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

3. Ad tertium dicendum quod cultus et officium, ut tullius dicit, debetur omnibus sanguine iunctis et patriæ benevolis, non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus, aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta.

1. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus a caritate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet Deo cultum, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ videtur idem esse cum iustitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo pietas non est virtus specialis.

SED CONTRA est quod ponitur a tullio pars iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod virtus aliqua est specialis ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam rationem specialem. Cum autem ad rationem iustitiæ pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est conaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quædam protestatio caritatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

2. Ad secundum dicendum quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio, quæ cultum Deo exhibet, a pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum per quandam superexcellentiā et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit, in libro de div. Nom. Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur pater noster.

3. Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriæ secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.

1. Dicit enim Dominus, Luc. XIV, si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem et uxorem, fratres, filios et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. Unde et in laudem Iacobi et ioannis, Matth. IV, dicitur quod, relictis retibus et patre, secuti sunt Christum. Et in laudem Levitarum dicitur,

Deut. XXXIII, qui dixit patri suo et matri suæ, nescio vos; et fratribus suis, ignoro illos; et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum. Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam eos odiendo, necesse est quod prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, Matth. VIII et Luc. IX dicitur quod Dominus dicenti sibi, permittite mihi primum ire et sepelire patrem meum, respondit, sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei, quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere. Secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter inobedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

SED CONTRA est quod Dominus, Matth. XV, redarguit Pharisæos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

RESPONDEO dicendum quod religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundum Philosophum, in prædicamentis, bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediunt, ut propter unam alterius actus excludatur. Cuiuslibet enim virtutis actus, ut ex supra dictis patet, debitis circumstantiis limitatur, quas si prætereat, iam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo intendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum, sed sicut Ambrosius dicit, super Luc., necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur. Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Heliodorum, per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, ad vexillum crucis evola. Summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem. Et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius, ex-

ponens illud verbum Domini, dicit quod parentes quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatrias, secundum mandatum Domini, non pepercunt, ut habetur Exod. XXXII. Iacobus autem et iohannes laudantur ex hoc quod secuti sunt Dominum dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis sequentibus Christum.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut chrysostomus dicit, per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus et mæroribus, et aliis quæ hinc expectantur. Post sepulturam enim necesse erat et testamenta scrutari, et hæreditatis divisionem, et alia huiusmodi. Et præcipue quia alii erant qui complere poterant huius funeris sepulturam. Vel, sicut Cyrillus exponit, super Lucam, discipulus ille non petiit quod patrem iam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliret. Quod Dominus non concessit, quia erant alii qui eius curam habere poterant, linea parentelæ adstricti.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus, sicut et alia misericordiæ opera quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur secundum illud Matth. XXV, quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint; nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus; vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

4. Ad quartum dicendum quod aliud est dicendum de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui est iam in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum. Quamvis dicant quidam quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare. Quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. Ille vero qui iam est in religione professus, reputatur iam quasi mortuus mundo. Un-

de non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis implicare. Tenetur tamen, salva sui prælati obedientia et suæ religionis statu, pium studium adhibere qualiter eius parentibus subveniatur.

QUÆSTIO 86

DEINDE considerandum est de observantia, et partibus eius. Per quæ de oppositis vitiis erit manifestum. Circa observantiam autem quærentur tria. Primo, utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. Secundo, quid observantia exhibeat. Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta.

1. Virtutes enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum observantiæ non distinguitur ab obiecto pietatis. Dicit enim tullius, in sua rhetorica, quod observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellent in scientia et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud Rom. XIII, reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, etc. Ea vero ad quæ per legem compellimur, pertinent ad iustitiam legalem, seu etiam ad iustitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

SED CONTRA est quod tullius dividit observantiam aliis iustitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, necesse est ut eo modo per quendam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut et excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii,

quæ universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ patres appellantur, propter similitudinem curæ, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta, etc. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut supra dictum est quod religio per quandam supereminentiam pietas dicitur, et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur; ita etiam pietas per quandam excellentiam potest dici observantia, et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis ex hoc quod est in dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiam habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos. Unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam et virtutem, et omnia alia huiusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quancumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod ad iustitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos, et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutem adiunctam hoc pertinet, non autem ad iustitiam specialem, quæ est principalis virtus. Iustitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod ad observantiam non pertinet exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.

1. Quia ut Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, colere dicimus illas personas quas in quodam honore habemus, et sic idem videtur esse cultus quod honor. Inconvenienter igitur determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad iustitiam pertinet reddere debitum. Unde et ad observantiam, quæ ponitur iustitiæ pars. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. XIII, reddite omnibus debita, et cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem. Debemus etiam eis reverentiam et subiectionem, secundum illud Heb. XIII, obedite præpositis vestris, et subiaceate eis. Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

SED CONTRA est quod tullius dicit, quod observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur.

RESPONDEO dicendum quod ad eos qui sunt in dignitate constituti pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut navata gubernat navem ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status, cum quadam potestate in subditos; secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ, debetur eis honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicuius. Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

1. Ad primum ergo dicendum quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.

3. Ad tertium dicendum quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad cæcendum. Officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad impe-

rium præidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas.

1. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem, nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur a principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quam pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui seipsos pro bono communi periculis mortis exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine coniunctis.

3. Præterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosus, post Deum. Sed virtuosus exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est. Ergo observantia est præcipua post religionem.

SED CONTRA est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

RESPONDEO dicendum quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis ei servit in administratione reipublicæ. Et hoc iam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam. Et hoc proprie pertinet ad observantiam secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personæ parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine iuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ, magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc, pietas ob-

servantiæ præeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

1. Ad primum ergo dicendum quod princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

2. Ad secundum dicendum quod ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur secundum se consideratæ, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosus, secundum se considerati, sint magis digni honore quam personæ parentum, tamen filii magis obligantur, propter beneficia suscepta et coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

QUÆSTIO 87

DEINDE considerandum est de partibus observantiæ. Et primo, de dulia, quæ exhibet honorem, et cetera ad hoc pertinentia, personis superioribus; secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale. Secundo, utrum honor debeat solis superioribus. Tertio, utrum dulia, cuius est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta. Quarto, utrum per species distinguatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod honor non importet aliquid corporale.

1. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho, in I Ethic. Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale, revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est. Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundum Philosophum, in IV Ethic., honor est præmium virtutis. Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

SED CONTRA est quod Hieronymus, exponens illud I ad Tim. V, qui bene præsent presbyteri duplici honore etc., dicit, honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur. Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

RESPONDEO dicendum quod honor testificationem quandam importat de excellentia alicuius, unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærent, ut per Philosophum patet, in I et VIII Ethic. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit. Et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis huiusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in exenniorum vel munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis huiusmodi. Et secundum hoc, honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

1. Ad primum ergo dicendum quod reverentia non est idem quod honor, sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium, sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus maius honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro ut manifestetur, secundum illud Matth. V, neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt, et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

3. Ad tertium dicendum quod laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis. Et secundum hoc, laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius absolute, sed per laudem testificamur de bonitate alicuius in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem; honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine; ut patet per

Philosophum, in I Ethic. Gloria autem est effectus honoris et laudis. Quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicuius, clarescit eius bonitas in notitia plurimorum. Et hoc importat nomen gloriæ, nam gloria dicitur quasi clara. Unde Rom. I, dicit quædam Glossa Ambrosii quod gloria est clara cum laude notitia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus.

1. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. XI, qui minor est in regno cælorum, est maior iohanne baptista. Sed Angelus prohibuit iohannem volentem se honorare, ut patet Apoc. Ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosus. Ergo eis non debetur honor. Sicut nec Dæmonibus, qui tamen superiores sunt nobis ordine naturæ.

3. Præterea, apostolus dicit, Rom. XII, honore invicem prævenientes. Et I Pet. II, omnes honorate. Sed hoc non esset servandum si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie superioribus.

4. Præterea, Tobia I dicitur quod tobias habebat decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege. Legitur etiam esther VI, quod Assuerus honoravit mardocheum, et coram eo fecit clamari, hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. Ergo honor exhibetur etiam inferioribus. Et ita non videtur quod honor proprie superioribus debeatur.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I Ethic., quod honor debetur optimis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, honor nihil est aliud quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicuius. Potest autem alicuius excellentia considerari non solum per comparisonem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honoratur, sed etiam secundum se, vel per comparisonem ad aliquos alios. Et secundum hoc, honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis; vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelus prohibuit iohannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo. Vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius iohannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adæquatus, secundum spem gloriæ filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo adorari tanquam superior.

2. Ad secundum dicendum quod si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri. Et in eis etiam honoratur tota communitas, cui præsumt. Dæmones autem sunt irrevocabiler mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

3. Ad tertium dicendum quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud Philipp. II in humilitate superiores invicem arbitantes. Et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

4. Ad quartum dicendum quod privatæ personæ interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum. Et secundum hoc honorati sunt tobias et mardocheus a regibus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta.

1. Quia super illud psalm., Domine Deus meus, in te speravi, dicit Glossa, Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia, Deus per creationem, cui debetur latria. Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta a latria.

2. Præterea, secundum Philosophum, in VIII Ethic., amari simile est ei quod est honorari. Sed eadem est virtus caritatis qua amatur Deus, et qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, et in rem cuius est imago. Sed per dulam honoratur homo in quantum est ad Dei imaginem, dicitur enim Sap. II, de impiis quod non iudicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. Ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X de Civ. Dei, quod alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcepit apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet Græce dulia dicitur, alia vero latria, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum.

RESPONDEO dicendum quod, secundum ea quæ supra dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo, et homini, sicut alia ratione Dominum esse competit Deo, et homini. Nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius

et cuiuslibet creaturæ, quæ totaliter eius subiicitur potestati, homo autem participat quandam similitudinem divini domini, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam servitatem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quæ exhibet debitam servitatem divino dominio. Et est quædam observantiæ species. Quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes, per duliã autem proprie sumptam servi suos dominos venerantur; dulia enim Græce servitus dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est Dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit, attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur; duliã vero secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

2. Ad secundum dicendum quod ratio diligendi proximum Deus est, non enim diligimus per caritatem in proximo nisi Deum, et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus, et proximus. Sunt tamen aliæ amicitie, differentes a caritate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter, cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

3. Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam inquantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliæ respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui inquantum est ad imaginem, redundat quodammodo in Deum, alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad eius imaginem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod dulia habeat diversas species.

1. Per duliã enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum, in IX Ethic.

Cum ergo diversa ratio obiecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremo, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliã, exhibetur enim creaturis quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatæ virgini inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cuius honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi, præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis, et aliis huiusmodi.

SED CONTRA est quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

RESPONDEO dicendum quod dulia potest accipi dupliciter. Uno modo, communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini, ratione cuiuscumque excellentiæ. Et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque huiusmodi virtutem quæ homini reverentiam exhibet. Et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest accipi stricte, prout secundum eam servus reverentiam exhibet Domino, nam dulia servitus dicitur, ut dictum est. Et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam tullius ponit, eo quod alia ratione servus reveretur Dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

2. Ad secundum dicendum quod hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ. Maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

3. Ad tertium dicendum quod creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subiectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subiecta. Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit, in IV libro.

QUÆSTIO 88

DEINDE considerandum est de obedientia. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum homo debeat homini obedire. Secundo, utrum obedientia sit specialis virtus. Tertio, de comparatione eius ad alias virtutes. Quarto, utrum Deo sit in omnibus obediendum. Quinto, utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire. Sexto, utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus homo non teneatur alii obedire.

1. Non enim est aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oportet quod haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia, quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta. Sed illud quod homo ex debito facit non est gratuitum. Si ergo homo ex debito teneretur aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderet minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

SED CONTRA est quod præcipitur ad Heb. Ult., obedite præpositis vestris, et subiaccete eis.

RESPONDEO dicendum quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex VI auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideo, sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subditi moti superiori, ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non

cogitur necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.

2. Ad secundum dicendum quod divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid potest iudicari gratuitum dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius operis, quia scilicet ad id homo non obligatur. Alio modo, ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritorium præcipue secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur eius meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus.

1. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum, dicit enim Ambrosius quod peccatum est inobedientia legis divinæ. Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub caritate. Similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti; quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis quanto minus habet de suo. Sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur quanto magis habet de suo, eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II Ethic. Ergo obedientia non est specialis virtus.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundum obiecta. Obiectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis sub se multas virtutes speciales comprehendens.

SED CONTRA est quod obedientia a quibusdam ponitur pars iustitiæ, ut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum quod ad omnia opera bona quæ specialem laudis rationem habent, specialis virtus determinatur, hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est, et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. Boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur eius præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et eius speciale obiectum est præceptum tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris, quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, et tanto videtur obedientia promptior quanto præceptum expressum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali obiecto concurrere, sicut miles, defendendo castrum regis, implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus iustitiæ debitum servitium Domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti, quam attendit obedientia, concurrat cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut supra habitum est. Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus et inobedientia speciale peccatum. Secundum hoc ad obedientiam requiretur quod impleat aliquis actum iustitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum, et ad inobedientiam requiretur quod actualiter contemnat præceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed præceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud Tit. III, dicto obedire. Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiæ, et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem eius superfluum non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus sicut etiam supra de religione dictum est. Potest etiam dici quod sicut in iustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum

autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit, in V Ethic.; ita etiam obedientia medium est inter superfluum quod attenditur ex parte eius qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, diminutum autem ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundum hoc, obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut supra de iustitia dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiæ est præceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter propriam voluntatem. Sed quando illud quod præcipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est, secundum se consideratum, propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis; tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit, in libro Moral., quod obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est nulla vel minor, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum, in adversis autem vel difficilibus est maior, quia propria voluntas in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum illud quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia, aliquid de suo habens, non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

4. Ad quartum dicendum quod reverentia directe respicit personam excellentem, et ideo secundum diversam rationem excellentiæ, diversas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis, et ideo est unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur eius præcepto, consequens est quod obedientia omnis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum.

1. Dicitur enim I Reg. XV, melior est obedientia quam victimæ. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex su-

pra dictis patet. Ergo obedientia est potissima inter virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit, ult. Moral., quod obedientia sola virtus est quæ virtutes ceteras menti inserit, insertasque custodit. Sed causa est potior effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Nunquam per obedientiam malum fieri, aliquando autem debet per obedientiam bonum quod agitur intermitteri. Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

SED CONTRA est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore iustitiæ. Ergo caritas est potior virtus quam obedientia.

RESPONDEO dicendum quod sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuosi actus consistit e contrario in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, maior est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales, tanto aliqua potior est quanto maius aliquid contemnit ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum quæ homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ, inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemunt. Unde Gregorius dicit, in ult. Moral., quod obedientia victimis iure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod sint ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hæc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine caritate, quæ sine obedientia esse non potest. Dicitur enim I Ioan. II, quod qui dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est, qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est. Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle.

1. Ad primum ergo dicendum quod obedientia pro-

cedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia. Inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate. Inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc, laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre. Et etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo quam animalia pingua Amalecitarum in sacrificium offerre, contra Dei mandatum.

2. Ad secundum dicendum quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo quidem, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, tamen potest aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationem præcepti. Unde si aliqua virtus sit cuius obiectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundo, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere, etiam tempore, omnem actum virtuosum. Et secundum hoc, neque tempore neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est bonum. Quoddam ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid huiusmodi. Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate. Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquid bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, qui ab uno quolibet bono subiectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus penitus repulsa ieiunet. Et sic per obedientiam et alia bona potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum.

1. Dicitur enim Matth. IX, quod Dominus cæcis curatis præcepit dicens, videte ne quis sciat. Illi autem, exeuntes, diffamaverunt eum per totam terram illam. Nec tamen ex hoc inculpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem, sicut quod præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII, et Iudæis ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod. XI, quæ sunt contra iustitiam; et Osee quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformatur voluntatem suam voluntati divinæ etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est. Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

SED CONTRA EST quod dicitur Exod. XXIV, omnia quæ locutus est Dominus faciemus, et erimus obedientes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus cæcis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare, sed, sicut Gregorius dicit, XIX Moral., servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderarent; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.

2. Ad secundum dicendum quod sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia hæc est natura uniuscuiusque rei quod in ea Deus operatur, ut habetur in Glossa Rom. XI, operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam Deus nihil potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ quod Dei voluntati conformetur et eius sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra iustitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ. Similiter nec fuit contra iustitiam quod mandavit Iudæ-

is ut res Ægyptiorum acciperent, quia eius sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum ad Osee factum ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt.

3. Ad tertium dicendum quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod subditi tenentur suis superioribus in omnibus obedire.

1. Dicit enim apostolus, ad Coloss. III, filii, obedite parentibus per omnia. Et postea subdit, servi, obedite per omnia dominis carnalibus. Ergo, eadem ratione, alii subditi debent suis prælatis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud Deut. V, ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius. Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei. Unde et apostolus dicit, Gal. IV, sicut Angelum Dei accepistis me, sicut Christum Iesum; et I ad Thess. II, cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei. Ergo sicut Deo debet homo in omnibus obedire, ita etiam et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

SED CONTRA EST quod dicitur Act. V, obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis est obediendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate iustitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquæ impedit. Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiicitur ac-

tioni caloris quantum ad calefieri, non autem quantum ad exsiccare sive consumi. Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter præceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur Rom. XIII, super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt, dicit Glossa, si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? rursus, si quid ipse proconsul iubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca, in III de benefic., errat si quis existimat servitum in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris. Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda. In quibus tamen etiam, secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et proli generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum; servus Domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod apostolus dixit, per omnia, intelligendum est quantum ad illa quæ pertinent ad ius patriæ vel dominativæ potestatis.

2. Ad secundum dicendum quod Deo subiicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora et exteriora, et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subiiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate. Et quantum ad illa, medii sunt inter Deum et subditos. Quantum ad alia vero, immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

3. Ad tertium dicendum quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur. Et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere. Et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire vulerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ; quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo po-

test triplex obedientia distingui, una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

1. Quia super illud Matth. XVII, ergo liberi sunt filii, dicit Glossa, si in quolibet regno filii illius regis qui regno illi præferunt sunt liberi, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Ioan. I, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea, Rom. VII dicitur, mortificati estis legi per corpus Christi, et loquitur de lege divina veteris testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines potestatibus sæcularibus subduntur, quam lex divina veteris testamenti. Ergo multo magis homines, per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subiectionis qua sæcularibus principibus adstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit, IV de Civ. Dei, remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? cum igitur dominia sæcularia principum plerumque cum iniustitia exercentur, vel ab aliqua iniusta usurpatione principum sumpserint, videtur quod non sit principibus sæcularibus obediendum a christianis.

SED CONTRA est quod dicitur Tit. III, admone illos principibus et potestatibus subditos esse; et I Pet. II, subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti; sive ducibus, tanquam ab eo Missis.

RESPONDEO dicendum quod fides Christi est iustitiæ principium et causa, secundum illud Rom. III, iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Et ideo per fidem Christi non tollitur ordo iustitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, servitus qua homo homini subiicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem, in statu huius vitæ, per gratiam Christi liberamur a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet per apostolum, Rom. VII, qui dicit de seipso quod men-

te servit legi Dei, carne autem legi peccati. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa, super illud I ad Tim. VI, quicumque sunt sub iugo servi, etc.

2. Ad secundum dicendum quod lex vetus fuit figura novi testamenti, et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subiicitur homini. Et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

3. Ad tertium dicendum quod principibus sæcularibus intantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiæ requirit. Et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO 89

DEINDE considerandum est de inobedientia. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum, quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod Rom. I, et II ad Tim. III, inter alia peccata mortalia computatur, parentibus non obedientes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est spiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius man-

datis obediatur, sicut supra dictum est. Et ideo inobedientem esse divinis præceptis peccatum mortale est, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud Rom. XIII, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Contrariatur in super dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum enim veniale non est inobedientia, quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum sicut quando aliquis præceptum contemnit. Quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

2. Ad secundum dicendum quod inanis gloria appetit manifestationem alicuius excellentiæ, et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere quod homo præceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

3. Ad tertium dicendum quod nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot præcepta aliquis prælatus ingerat quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo prælati abstinere debent a multitudine præceptorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum.

1. Dicitur enim I Reg. XV, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere. Sed idolatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est. Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est. Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia est peccatum in spiritum sanctum. Et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, apostolus dicit, Rom. V, quod per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

SED CONTRA est quod gravius est contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo, ex parte præcipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati. Cuius signum est quod præceptum inferioris prætermittitur si sit præcepto superioris contrarium unde consequens est quod quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit gravior. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini. Secundo, ex parte præceptorum. Non enim præcipientis æqualiter vult impleri omnia quæ mandat, magis enim unusquisque vult finem, et id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei, manifestum est quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia gravior. Quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo, ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod maius bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur quod est magis de intentione præcipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientiæ gradus diversis peccatorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei (et hoc dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit) si tamen in aliquo potiori præceptum Dei contemneret, adhuc gravius peccatum esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipientis, quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid huiusmodi, gravius est, etiam semota per intellectum inobedientia a peccato, quam peccatum in quo contemnitur solum Dei præceptum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei sicut et idololatria, licet idololatria magis.

2. Ad secundum dicendum quod non omnis inobe-

dientia est peccatum in spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in spiritum sanctum, alioquin cuiuslibet boni contemptus esset peccatum in spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo a peccato impediri. Sed illorum bonorum contemptus facit peccatum in spiritum sanctum quæ directe ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

3. Ad tertium dicendum quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QUAESTIO 87

DEINDE considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitude. Circa gratiam autem quærentur sex. Primo, utrum gratia sit virtus specialis ab aliis distincta. Secundo, quis tenetur ad maiores gratiarum actiones Deo, utrum innocens vel pœnitens. Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias humanis beneficiis reddendas. Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda. Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta.

1. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis, honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Sed gratiæ redduntur ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quod pertinet ad gratitudinem, est actus iustitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum, in VIII et IX Ethic. Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia sive gratitudo, ad quam

pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod tullius ponit gratiam specialem iustitiæ partem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quod semper in maiori illud quod minus est continetur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundario autem, in patre, quod est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium. Tertio autem, in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quarto autem, in aliquo benefactore a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo vel patri vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum a quo aliquod particulare beneficium recepimus; inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus; et pietatem, qua colimus parentes; et observantiam, qua colimus personas dignitate præcellentes; est gratia sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat. Et distinguitur a præmissis virtutibus, sicut quælibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est etiam quædam excellens gratia seu gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est inter ea quæ ad religionem pertinent.

2. Ad secundum dicendum quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutativam quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ sive gratitudinis pertinet retributio quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit, in libro de beneficiis.

3. Ad tertium dicendum quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impeditivum, et quidquid est virtuosum est amicitiae provocativum. Et secundum hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum specialiter ad virtutem gratitudinis pertineat.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod magis tenetur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

1. Quanto enim aliquis maius donum percepit a Deo, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius est donum innocentiae quam iustitiæ restitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit, in II Confess., quis hominum, suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua donans peccata conversis ad te? et postea subdit, et ideo tantundem, immo amplius te diligit, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præterea, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente. Dicit enim Augustinus, ibidem, gratiæ tuæ deputo, et misericordiæ tuæ, quod peccata mea tanquam glaciem solvisti. Gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala, quid enim non facere potui? et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci. Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. VII, cui plus dimittitur, plus diligit. Ergo, eadem ratione, plus tenetur ad gratiarum actiones.

RESPONDEO dicendum quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis. Unde ubi est maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis maior gratia. Uno modo, ex quantitate dati. Et hoc modo, innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones, quia maius donum ei datur a Deo et magis continuatum, ceteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici maior gratia quia magis datur gratis. Et secundum hoc, magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo; cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti sit, absolute consideratum, maius; tamen donum quod datur pœnitenti est maius in comparatione ad ipsum, sicut etiam parvum donum pauperi datum ei est maius quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit, in III Ethic., de voluntario et involuntario.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

1. Potest enim aliquis sibi ipsi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. XIV, qui sibi nequam est, cui alii bonus erit? sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, Domini est. Sed quandoque contingit servum in Dominum beneficium esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit est in statu magnæ felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio. Quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quod ei honeste recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accipit beneficium pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non semper est beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Thess. Ult., in omnibus gratias agite.

RESPONDEO dicendum quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit, I cap. De div. Nom., quod Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa, semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscipit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre supra dictum est, benefactori quidem, in quantum huiusmodi, debetur honor et reverentia, eo

quod habet rationem principii, sed per accidens debetur ei subventio vel sustentatio, si indigeat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Seneca dicit, in V de benefic., sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis, ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua. Unde in his quæ sunt ad seipsum non habet locum gratitudo et ingratitude, non enim potest homo sibi aliquid denegare nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de iustitia Philosophus dicit, in V Ethic., in quantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis sicut diversæ personæ.

2. Ad secundum dicendum quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non omnino debet recipiens a gratiarum actione cessare. Minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est, quia, ut Seneca dicit, in II de benefic., multum celeritas fecit, multum abstulit mora.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Seneca dicit, in VI de benefic., multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori suo pabulum prospicit. Si me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum et iniustus nisi gaudeo hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Seneca dicit, in III de benefic., quandiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est, ubi plus quam a servo necesse, beneficium est. Ubi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

5. Ad quintum dicendum quod etiam pauper ingratus non est si faciat quod possit, sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam et recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit, in II de benefic., qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit. Quam grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus, quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur. Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris. Unde Philosophus dicit, in VIII Ethic., quod superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. Et Seneca dicit, in VI de benefic., multa sunt per quæ quidquid debemus reddere et felicibus possumus, fidele consilium, assidua conversatio, sermo communis et sine adu-

latione iucundus. Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius seu miseriam qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur. Quia, ut Seneca dicit, in VI de benefic., si hoc ei optares cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes. Si autem ille qui beneficium dedit in peius mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducat, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc alter est effectus quam prius erat, et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi praestiti beneficii. Ut patet per Philosophum, in IX Ethic.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio beneficii praecipue pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis, si tamen postea, per eius incuriam, in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit, in VII de benefic., reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare.

1. Illa enim quae debemus sine certo termino, tenemur restituere ad statim. Sed non est aliquis terminus praescriptus recompensationi beneficiorum, quae tamen cadit sub debito, ut dictum est. Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Praeterea, quanto aliquod bonum fit ex maiori animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod homo statim beneficium reddat.

3. Praeterea, Seneca dicit, in II de benefic., quod proprium benefactoris est libenter et cito facere. Sed recompensatio debet beneficium adaequare. Ergo debet statim recompensare.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in IV de benefic., qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.

RESPONDEO dicendum quod sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum; ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, statim recompensatio fieri debet. Unde Seneca dicit, in II de benefic., vis reddere beneficium? benigne accipe. Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem, non convenien-

ti tempore, statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio. Ut enim Seneca dicit, IV de benefic., qui nimis cito cupit solvere, invitus debet, et qui invitus debet, ingratus est.

1. Ad primum ergo dicendum quod debitum legale est statim solvendum, alioquin non esset conservata iustitiae aequalitas, si unus retineret rem alterius absque eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis. Et ideo debet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

2. Ad secundum dicendum quod fervor voluntatis non est virtuosus nisi sit ratione ordinatus. Et ideo si aliquis ex fervore animi praecipit debitum tempus, non erit laudandum.

3. Ad tertium dicendum quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda. Et tunc non est amplius tardandum cum opportunum tempus advenerit. Et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum.

1. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Praeterea, gratia, quae beneficia recompensat, est pars iustitiae. Sed iustitia respicit aequalitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus beneficiantis.

3. Praeterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus recognoscit interiorum affectum. Ergo non potest fieri gratiae recompensatio secundum affectum.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in I de beneficiis, nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice; qui exiguum tribuit, sed libenter.

RESPONDEO dicendum quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad iustitiam, ad gratiam, et ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et in aliis huiusmodi. Et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiae, secundum quod habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam. Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem quam quis est ex beneficio consecutus. In amicitia autem honesti debet in re-

compensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis, quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII Ethic. Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit, in I de benefic., beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.

2. Ad secundum dicendum quod gratia est pars iustitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus iustitiæ, ut supra dictum est. Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

3. Ad tertium dicendum quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt, sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficentis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudent et prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio.

1. Quibusdam enim, sicut parentibus, nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid maius.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat tenebitur aliquid maius recompensare, et sic procederet in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia infinitum aufert naturam boni, ut dicitur in II Metaphys. Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, iustitia in æqualitate consistit. Sed maius est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid maius accepto beneficio sit vitiosum, et iustitiæ oppositum.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere. Quod quidem fit dum aliquid maius retribuitur.

Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem beneficentis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit ad hoc obligatur, ex debito honestatis, ut similiter gratis aliquid impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut, pro suo posse, aliquid maius retribuat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus benefici quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius a parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit. Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuētis, sic potest filius aliquid maius patri retribuire, ut Seneca dicit, in III de benefic. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

2. Ad secundum dicendum quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur, quæ, quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud Rom. XIII, nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. Et ideo non est inconueniens si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

3. Ad tertium dicendum quod sicut in iustitia quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum, ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO 88

DEINDE considerandum est de ingratitude. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum ingratitude semper sit peccatum. Secundo, utrum ingratitude sit peccatum speciale. Tertio, utrum omnis ingratitude sit peccatum mortale. Quarto, utrum ingrato sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ingratitude non semper sit peccatum.

ARTICULUS 2

1. Dicit enim Seneca, in III de benefic., quod ingratus est qui non reddit beneficium. Sed quandoque non posset aliquis recompensare beneficium nisi peccando, puta si aliquis auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat. Oblivio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat, in III de benefic., quod ingratus omnium est qui oblitus est. Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud apostoli, Rom. XIII, nemini quidquam debeatis. Sed qui invitus debet ingratus est, ut Seneca dicit, in IV de benefic. Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

SED CONTRA est quod II ad Tim. III, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem, si sit deceptus, dum credidit adiuvere ad bonum, adiuvit ad peccandum. Sed tunc non debetur recompensatio talis ut adiuvetur ad peccandum, quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum, quod contrariatur gratitudini.

2. Ad secundum dicendum quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, quæ non subiacet voluntati; sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca, in III de benefic., apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse cui obrepsit oblivio.

3. Ad tertium dicendum quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum.

1. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis generibus peccatorum continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud huiusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit, in III de benefic., ingratus est qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratus omnium qui oblitus est. Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere.

SED CONTRA est quod ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur quod magis virtuti opponitur, sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquid vitium opponi per excessum, puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet. Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est, in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum, differunt enim cæcitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quod homo beneficium acceptum recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuatur, pro loco et tempore, secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione est primum in resolutione, ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuatur; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertium, et gravissimum est quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuatur mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

1. Ad primum ergo dicendum quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, in quantum scilicet

cet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere. Formalis autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet formalem rationem alicuius specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri. Et secundum hoc, in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale.

1. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est veniale peccatum.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale quod contrariatur caritati, ut supra dictum est. Sed ingratitudo contrariatur caritati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit, in II de benefic., hæc beneficii lex est, alter statim oblivisci debet dati, alter memor esse accepti. Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum. Quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est mortale peccatum.

SED CONTRA est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit, ibidem, interdum qui iuvatur fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat, quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo, per solam omissionem, puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale. Quia, ut supra dictum est, debitum gratitudinis est ut homo aliquid etiam liberaliter tribuat ad quod non tenetur, et ideo, si illud prætermittit, non peccat mortaliter. Est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum; vel etiam propter conditionem eius quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus,

quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem eius quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali habet perfectam ingratitudinis rationem, illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

1. Ad primum ergo dicendum quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem. Habet tamen aliquid ingratitudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

2. Ad secundum dicendum quod ingratitudo quæ est cum peccato veniali non est contraria caritati, sed est præter ipsam, quia non tollit habitum caritatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

3. Ad tertium dicendum quod idem Seneca dicit, in VII de benefic., errat si quis æstimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei, præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus, meminisse non debet, hoc volumus intelligi, prædicare non debet, nec iactare.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui ignorat beneficium non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare si noscet. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitiationem, sicut beatus Nicolaus, aurum furtim in domum proiciens, vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit quod consulit verecundiæ eius qui beneficium accipit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda.

1. Dicitur enim Sap. XVI, ingratis spes tanquam hibernalis glacies tabescet. Non autem eius spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit ingratitudinis occasionem ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, in quo quis peccat, per hoc et torquetur, ut dicitur Sap. XI. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. VI, quod altissimus benignus est super ingratos et malos. Sed eius per imitationem nos filios esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus beneficia ingratis subtrahere.

RESPONDEO dicendum quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid ipse dignus sit pati. Et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo, considerandum est quid oporteat beneficium facere. Primo namque, debet non esse facilis ad ingratitudinem iudicandam, quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit, qui non reddidit, gratus est; quia forte non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi. Secundo, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat et peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui ingrato beneficium exhibet non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui beneficium dat non statim debet se exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUAESTIO 90

DEINDE considerandum est de vindicatione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum vindicatio sit licita. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, de modo vindicandi. Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vindicatio non sit licita.

1. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum, dicitur enim Deut. XXXII, secundum aliam litteram, mihi vindictam, et ego retribuam. Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi, quia super illud Cant. II, sicut lilium inter spinas, dicit Glossa, non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit, contra Adamantum. Ergo, ad minus in novo testamento, vindicta fieri non debet.

4. Præterea, ille dicitur se vindicare qui iniurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire, dicit enim chrysostomus, super Matth., discamus exemplo Christi nostras iniurias magnanimitè sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre. Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum, dicitur enim Eccli. XXVI, a tribus timuit cor meum, zelaturam civitatis, et collectionem populi. Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matth. XIII, sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum, dicit Glossa quod multitudo non est excommunicanda, nec princeps. Ergo nec alia vindicatio est licita.

SED CONTRA, nihil est expectandum a Deo nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo, dicitur enim Luc. XVIII, Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte? quasi diceret, immo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

RESPONDEO dicendum quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum, quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare, propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci a malo, quod apostolus prohibet, Rom. XII, dicens, noli vinci a malo, sed vince in bono malum. Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis, puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum, et ad iustitiæ conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa, dicitur enim Rom. XIII, de principe terreno, quod Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

2. Ad secundum dicendum quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter sustinent, secundum quod oportet, non autem tolerant eos ut sustineant iniurias Dei et proximorum. Dicit enim chrysostomus, super Matth., in propriis iniuriis esse quem-

piam patientem, laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare nimis est impium.

3. Ad tertium dicendum quod lex evangelii est lex amoris. Ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum, qui, etsi numero sint de ecclesia, non tamen merito.

4. Ad quartum dicendum quod iniuria quæ infertur personæ alicui quandoque redundat in Deum et in ecclesiam, et tunc debet aliquis propriam iniuriam ulcisci. Sicut patet de elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV Reg. I. Et similiter elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV Reg. II. Et silvester Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII, qu. IV. In quantum vero iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expedit. Huiusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte.

5. Ad quintum dicendum quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israël, ut habetur Exod. XIV, et sicut sodomitæ universaliter perierunt, vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. XXXII, in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero, si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principales, quibus punitis ceteri terreantur, sicut Dominus, Num. XXV, mandavit suspendi principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc, si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum. Alioquin, parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum eius, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi forte esset tale peccatum principis quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod vindictio non sit specialis virtus ab aliis distincta.

1. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam specialem virtutem, sed est actus commutativæ iustitiæ. Ergo,

pari ratione, et vindictio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis et per zelum. Non ergo vindictio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod speciale vitium. Ergo non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod tullius ponit eam partem iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II Ethic., aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a VI concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem, dicit enim tullius, in sua rhetorica, quod vindictio est per quam vis aut iniuria, et omnino quidquid obscurum est, idest ignominiosum, defendendo aut ulciscendo propulsatur. Unde vindictio est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam, recompensatio debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus commutativæ iustitiæ; secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicuius personæ singularis, a qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

2. Ad secundum dicendum quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod vindicationi opponuntur duo vitia. Unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel sævitæ, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in punien-

do, unde dicitur Prov. XIII, qui parcit virgæ, odit filium suum. Virtus autem vindicationis consistit ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.

1. Occisio enim hominis est quædam eradicatio eius. Sed Dominus mandavit, Matth. XIII, quod zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni. Si ergo aliqui mortaliter peccantes morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

3. Præterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum eius manifestatur. Quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED CONTRA est quod in lege divina his huiusmodi pœnæ determinantur, ut ex supra dictis patet.

RESPONDEO dicendum quod vindicatio intantum licita est et virtuosa inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur, alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc sunt autem quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI de Civ. Dei, octo genera pœnarum in legibus esse scribit tullius, scilicet mortem, per quam tollitur vita; verbera et talionem (ut scilicet oculus pro oculo perdat), per quæ amittit corporis incolumitatem; servitutem et vincula, per quæ perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam; damnum, per quod perdit divitias; ignominiam, per quam perdit gloriam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus prohibet eradicari zizania quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

2. Ad secundum dicendum quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram

retributionem, quæ est secundum veritatem divini iudicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales. Et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

3. Ad tertium dicendum quod quando simul cum culpa innotescit et pœna, vel mortis vel quæcumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas eius a peccando abstrahitur, quia plus terret pœna quam alliciat exemplum culpæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

1. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. XX, ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem. Unde et pro peccato cham chanaan, filius eius, maledictus est, ut habetur Gen. IX. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV Reg. V. Sanguis etiam Christi reddit pœnæ obnoxios successores iudæorum, qui dixerunt, sanguis eius super nos, et super filios nostros. Matth. XXVII, legitur etiam quod pro peccato Achar populus Israël traditus est in manus hostium, ut habetur iosue VII. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corrui in conspectu Philistinorum, ut habetur I Reg. IV. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in eius potestate, sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione ecclesiæ; et propter paupertatem aut malitiam civium ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Parvuli enim sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus perierunt, ut legitur Gen. XIX. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. XVI. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, iussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I Reg. XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquid peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit, super Lucam, quod navicula in qua erat Iudas, turbatur, unde et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbatur alienis. Sed Petrus non vo-

lebat peccatum Iudæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

SED CONTRA est quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus. Ergo in solos voluntarios est exercenda vindicta.

RESPONDEO dicendum quod pœna potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem pœnæ. Et secundum hoc, pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est; consequens est quod nullus punitur hoc modo nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari pœna inquantum est medicina, non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro et promotiva in aliquod bonum. Et secundum hoc, aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit maius bonum ut promoveat minus bonum, sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum ut sanet calcaneum, quandoque tamen infert nocumentum in minoribus ut melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cuiusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem, non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsentem neque in futuro; quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod unus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporalis quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius, et ita in pœnam eius etiam ipse punitur, sicut filii sunt secundum corpus quædam res patris, et servi sunt quædam res dominorum. Alio modo, inquantum peccatum unius derivatur in alterum. Vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent. Vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Iob XXXIV, qui regnare facit hominem hypocritam, propter peccata populi; unde et pro peccato David populum numerantis, populus Israël punitus est, ut habetur II Reg. Ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, tertio, ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse

ne peccet, et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achar. Quod autem Dominus dicit, visitans peccata parentum in filios, in tertiam et quartam generationem, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere, dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur; sed, crescente malitia posteriorum, quasi necesse est ultionem inferri.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari, quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis, etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur, sine sua culpa, ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione ecclesiæ, et propter bigamiam vel iudicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur non est proprium bonum, sed commune, sicut quod aliqua ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia bonum unius dependet ex bono alterius, sicut in crimine læsæ maiestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

3. Ad tertium dicendum quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur. Tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne, si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irracionales creaturas, vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt. Et iterum propter detestationem peccati.

4. Ad quartum dicendum quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est.

5. Ad quintum dicendum quod hoc modo pro peccato Iudæ ceteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est.

QUAESTIO 91

DEINDE considerandum est de veritate, et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum veritas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit pars iustitiae. Quarto, utrum magis declinet ad minus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veritas non sit virtus.

1. Prima enim virtutum est fides, cuius obiectum est veritas. Cum igitur obiectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque maiora neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia dicitur Prov. XXVII, laudet te alienus, et non os tuum; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isaiæ III, peccatum suum quasi sodoma praedicaverunt, nec absconderunt. Ergo veritas non est virtus.

3. Praeterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, sed res temporales; dicit enim tullius quod veritas est per quam immutata ea quae sunt aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter superfluum et diminutum; quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., ponit veritatem inter ceteras virtutes.

RESPONDEO dicendum quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur verum. Et sic veritas non est virtus, sed obiectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, quod est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus vel signi ad rem intellectam et significatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est. Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus; virtus autem est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

2. Ad secundum dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit actus virtutis, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur, quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis, sine debita causa, laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum etiam est quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solae virtutes morales, ad quas etiam usus pertinet exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter, uno quidem modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quandam aequalitatem. Aequale autem est medium inter maius et minus. Unde ex hoc ipso quod aliquis verum dicit de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quae sua sunt manifestat, defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veritas non sit specialis virtus.

1. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus, quinimmo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habentem. Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Praeterea, manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem, quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

3. Praeterea, veritas vitae dicitur qua aliquis recte vivit, de qua dicitur Isaiæ XXXVIII, memento, quaeso, quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Praeterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod

requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

SED CONTRA est quia in II Ethic. Connumeratur aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum, in libro de natura boni, consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem specialis quidam ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum. Et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod verum et bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum. Sed secundum rationem, invicem se excedunt, sicut intellectus et voluntas invicem se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde verum, secundum rationem propriam, qua est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum est appetibile quoddam. Et similiter bonum, secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

2. Ad secundum dicendum quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et præter intentionem. Quod autem aliquis manifestat quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum, ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere, quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter eius principalem intentionem.

3. Ad tertium dicendum quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut etiam quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

4. Ad quartum dicendum quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam,

non quidem directe, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem, qua homo unum præterdit et aliud intendit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod veritas non sit pars iustitiæ.

1. Iustitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis verum dicit, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis iustitiæ partibus. Ergo veritas non est iustitiæ pars.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Iustitia autem est in voluntate, ut supra habitum est. Ergo veritas non est pars iustitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas, secundum Hieronymum, scilicet veritas vitæ, et veritas iustitiæ, et veritas doctrinæ. Sed nulla istarum est pars iustitiæ. Nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est. Veritas autem iustitiæ est idem iustitiæ, unde non est pars eius. Veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars iustitiæ.

SED CONTRA est quod tullius ponit veritatem inter partes iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliqua virtus iustitiæ annectitur sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia æqualitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis, adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiæ quantum ad rationem debiti. Non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars iustitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

2. Ad secundum dicendum quod veritas secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum. Sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam. Et secundum hoc, manifestatio veritatis est actus voluntatis.

3. Ad tertium dicendum quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ ut dictum est. Veritas autem iustitiæ dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quod ipsa iustitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis. Et secundum hoc, differt veritas iustitiæ a veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundum quam aliquis recte vivit in seipso; veritas autem iustitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in iudicii, quæ sunt ad alterum, servat. Et secundum hoc, veritas iustitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas iustitiæ secundum quod aliquis ex iustitia veritatem manifestat, puta cum aliquis in iudicio verum confitetur aut verum testimonium dicit. Et hæc veritas est quidam particularis actus iustitiæ. Et non pertinet directe ad hanc veritatem de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit ius suum alteri reddere. Unde Philosophus, in IV Ethic., de hac veritate determinans, dicit, non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad iustitiam vel iniustitiam contendunt. Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verorum de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora. Veruntamen quia vera scibilia, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt et ad nos pertinent; secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere, et quæcumque alia veritas qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus.

1. Sicut enim aliquis dicendo maius incurrit falsitatem, ita et dicendo minus, non enim magis est falsum quatuor esse quinque quam quatuor esse tria. Sed omne falsum est secundum se malum et fugiendum, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

2. Præterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri, sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam

alteri, quia veritas, cum sit æqualitas quædam, in medio punctali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, in maius autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat quam qui superaddit, quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.

RESPONDEO dicendum quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter. Uno modo, affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam vel sanctitatem vel aliquid huiusmodi. Quod fit sine præiudicio veritatis, quia in maiori est etiam minus. Et secundum hoc, hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias esse. Homines enim qui maiora de seipsis dicunt quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes, homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem. Unde apostolus dicit, II ad Cor. XII, si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam. Parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans virtuti, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quod aliquis existimet vel iacet se habere quod non habet, quam quod non existimet, vel dicat se non habere quod habet.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 92

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et primo, de mendacio; secundo, de simulatione sive hypocrisi; tertio, de iactantia et opposito vitio. Circa mendacium quærentur quatuor. Primo, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. Secundo, de speciebus mendacii. Tertio, utrum mendacium semper sit peccatum. Quarto, utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati.

1. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate, qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit, in libro contra mendacium. Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia secundum Philosophum, in IV Ethic., secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis, dicitur enim quod mendacium est falsa vocis significatio. Ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod culpa mentientis est fallendi cupiditas. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae vel iustitiae. Ergo mendacium non opponitur veritati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiationem falsi cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium. Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

RESPONDEO dicendum quod actus moralis ex duobus speciebus sortitur, scilicet ex obiecto, et ex fine. Nam finis est obiectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet. Dictum est autem quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa. Quæ quidem manifestatio, sive enuntiatio, est rationis actus conferentis signum ad signatum, omnis enim representatio consistit in quadam collatione, quæ proprie pertinet ad rationem; unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt ad quod manifestatio sequitur. In quantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri, quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud quidem est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiat, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter,

propter voluntatem falsum dicendi; et effective, propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacii, id enim quod præter intentionem est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia. Si vero formaliter aliquis falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, in quantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem. Unde ad speciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quandam perfectionem ipsius, sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur si formam habeat, etiam si desit formæ effectus; sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, in quantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., voces præcipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo cum dicitur quod mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

3. Ad tertium dicendum quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod insufficienter mendacium dividatur per mendacium officiosum, iocosum et perniciosum.

1. Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum, in VII Metaphys. Sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad illum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Hæc autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam

mendacium iocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocementi. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus, in libro contra mendacium, dividit mendacium in octo partes. Quorum primum est in doctrina religionis; secundum est ut nulli prosit et ob sit alicui; tertium est quod prodest uni ita ut alteri ob sit; quartum est quod fit sola mentiendi fallendique libidine; quintum est quod fit placendi cupiditate; sextum est quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; septimum est quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum mortem; octavum quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandum immunditiam corporalem. Ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficientis.

3. Præterea, Philosophus, in IV Ethic., dividit mendacium in iactantiam, quæ verum excedit in dicendo, et ironiam, quæ deficit a vero in minus. Quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod prædicta divisio mendacii sit incompetens.

SED CONTRA est quod super illud psalm., perdes omnes qui loquuntur mendacium, dicit Glossa quod sunt tria genera mendaciorum. Quædam enim sunt pro salute et commodo alicuius; est etiam aliud genus mendacii, quod fit ioco; tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate. Primum autem horum dicitur officiosum; secundum, iocosum; tertium, perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

RESPONDEO dicendum quod mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio. Et secundum hoc, mendacium in duo dividitur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam; ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, in quantum huiusmodi, opponitur veritati, ut dictum est, veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur maius et minus. Alio modo potest dividi mendacium in quantum habet rationem culpæ, secundum ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii si aliquis per mendacium intendat alterius nocementum, quod vocatur mendacium perniciosum. Diminuitur autem culpa mendacii si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile et sic est mendacium iocosum; vel, utile, et sic est mendacium officiosum, sive quo intenditur iuvamentum alterius vel remoti nocementi. Et secundum hoc, dividitur mendacium in tria prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universaliter secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non. Et secundum hoc, est divisio octo membrorum quæ dicta est.

In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso. Quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est in doctrina religionis. Vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est secundum mendacium, quod scilicet nulli prodest et obest alicui; sive etiam intendatur in nocimento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod uni prodest et alteri obest. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est. Secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione. Et hoc est mendacium quod fit ex sola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu, unde et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii. Nam quintum est mendacium iocosum, quod fit placendi cupiditate. Alia vero tria continentur sub mendacio officioso. In quo intenditur quod est alteri utile vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, quo impeditur mors hominis; vel est utile etiam ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis, nam bonum utile præfertur delectabili; et vita corporalis præfertur pecuniæ; honestas autem etiam ipsi corporali vitæ.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

1. Manifestum est enim quod evangelistæ scribendo evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, et etiam aliorum, frequenter aliter unus et aliter retulit alius; unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt a Deo propter mendacium, dicitur enim Exod. I, quod ædificavit illis Deus domos. Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de qui-

busdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti, sicut legitur Gen. XII et XX quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est dicens se esau, tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Gen. XXVII. Iudith etiam commendatur, quæ tamen holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum ut vitetur maius malum, sicut medicus præcidit membrum ne corumpatur totum corpus. Sed minus nocuum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet a morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda, dicit enim Isidorus, in malis promissis rescinde fidem. Ergo non omne mendacium est vitandum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum quia per ipsum homo decipit proximum, unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum. Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium iocosum nullus decipitur. Non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia ut credantur, sed propter delectationem solam, unde et hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in sacra Scriptura inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. VII, noli velle mentiri omne mendacium.

RESPONDEO dicendum quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim est ex integra causa, malum autem est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super debitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et debitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem et bonum et laudabile. Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit, in libro contra mendacium.

1. Ad primum ergo dicendum quod nec in evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerunt, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innitur. In hoc vero quod in evangelio, et in aliis Scripturis sacris, verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus di-

cit, in libro de consensu Evangelist., nullo modo laborandum esse iudicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. Et in hoc apparet, ut ibidem subdit, non debere nos arbitrari mentiri quemquam si, pluribus reminiscens rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.

2. Ad secundum dicendum quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. I, et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos. Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

3. Ad tertium dicendum quod in sacra Scriptura, sicut Augustinus dicit, inducuntur aliquorum gesta quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit, in libro contra mendacium, credendum est illos homines qui prophetice temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. Abraham tamen, ut Augustinus dicit, in Quæst. Genes. Dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, non mendacium dici, soror enim dicitur quia filia fratris erat. Unde et ipse Abraham dicit, Gen. XX, vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meæ filia, quia scilicet ex parte patris ei atinebat. Iacob vero mystice dixit se esse esau, primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentiliū, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudæorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, quia scilicet apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo Iudith laudatur, non quia mentita est holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit quod verba eius veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

4. Ad quartum dicendum quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocua et defectus aliorum, sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia) et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem oc-

cultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit, contra mendacium.

5. Ad quintum dicendum quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod est manifeste illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit. Alio modo, si sint mutatae conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit, in libro de benefic., ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant, alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eadem conditiones non extant. Unde et apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II Cor. I, et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

6. Ad sextum dicendum quod operatio aliqua potest considerari dupliciter, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte operantis. Mendacium igitur iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figurativis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quidquid figurate fit aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est, omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intellegendum prolatum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim in psalm., perdes omnes qui loquuntur mendacium, et Sap. I, os quod mentitur occidit animam. Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi, non falsum testimonium dices. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit, in I de doct. Christ., nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem, nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator iniquus est. Nullus autem dicitur fidei violator vel

iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna, commutata in temporale, dicit enim Gregorius quod in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacii culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita tribui, præmissa culpa mendacii, in terrenam est remunerationem declinata. Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod perfectorum præceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et quorumlibet aliorum, alioquin essent peioris conditionis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in V psalm., duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut iocamur, aut proximo consulendo mentimur. Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium iocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

RESPONDEO dicendum quod peccatum mortale proprie est quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari caritati tripliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum finem intentum; tertio modo, per accidens. Secundum se quidem contrariatur caritati ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde huiusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei et religionis. Et ideo hoc mendacium est gravissimum, et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quæ pertinent ad perfectionem scientiæ et informationem morum, tale mendacium, in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si vero sit falsa opinio ex mendacio generata circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus, sicut si aliquis fallatur in aliquibus particularibus contingitibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti, aliquid mendacium contrariatur caritati, puta quod dicitur aut in iniuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum noce-

re proximo sit peccatum mortale; ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non sit contrarium caritati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale, sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari caritati ratione scandali, vel cuiuscumque damni consequentis. Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ intelliguntur de mendacio pernicioso, ut Glossa exponit, super illud psalm., perdes omnes qui loquuntur mendacium.

2. Ad secundum dicendum quod, cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est, intantum mendacium est contra præceptum Decalogi in quantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

3. Ad tertium dicendum quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, in quantum est præter æquitatem iustitiæ. Unde dicitur I Ioan. III, omne peccatum est iniquitas. Et hoc modo loquitur Augustinus.

4. Ad quartum dicendum quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad effectum benevolentiae in Iudæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis. Et sic debetur eis remuneratio æterna. Unde Hieronymus exponit quod Deus ædificavit illis domos spirituales. Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii. Quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam quam iam ex præcedenti affectu meruerant, sicut ratio procedebat.

5. Ad quintum dicendum quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non trahit in aliam speciem, nisi forte ratione alicuius annexi, puta si sit contra votum ipsius; quod non potest dici de mendacio officioso vel iocoso. Et ideo mendacium officiosum vel iocoso non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat,

præmittit enim, nisi forte ita ut perfectorum etc. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis qui ad veritatem tenentur ex suo officio in iudicio vel doctrina. Contra quæ si mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QUÆSTIO 93

DEINDE considerandum est de simulatione et hypocrisi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum. Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio. Tertio, utrum opponatur veritati. Quarto, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum.

1. Dicitur enim Luc. Ult., quod Dominus se finxit longius ire. Et Ambrosius dicit de Abraham, in libro de patriarchis, quod captiose loquebatur cum servulis cum dixit, Gen. XXII, ego et puer, illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. Fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet. Non est autem dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieronymus dicit, utilem simulationem, et in tempore assumendam, iehu, regis Israël, nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes baal fingens se idola colere velle, ut habetur IV Reg. X. Et David immutavit faciem suam coram Achis, rege Geth, ut habetur I Reg. XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum malo est contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, simulare malum erit bonum.

4. Præterea, Isaïæ III, contra quosdam dicitur, peccatum suum quasi sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

SED CONTRA est quod Isaïæ XVI, super illud, in tribus annis etc., dicit Glossa, in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat ex-

terius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Quæst. Evang., non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Et subiungit exemplum de figurativis locutionibus, in quibus fingitur quædam res non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic igitur Dominus se finxit longius ire, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliquid figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, ut Gregorius dicit; vel, ut Augustinus dicit, quia, cum longius recessurus esset ascendendo in cælum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius dicit de Abraham quod prophetavit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire, immolato filio, sed Dominus per os eius locutus est quod parabat. Unde patet quod neuter simulavit.

2. Ad secundum dicendum quod Hieronymus large utitur nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo illius Psalmi, benedicam Dominum in omni tempore. Simulationem vero iehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria ieroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum baal.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus se simulat malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent quandam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii; tum ratione scandali. Et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est; sive sit de bono sive de malo, peccatum est.

4. Ad quartum dicendum quod sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quan-

do tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, quod secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio.

1. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest esse etiam si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. VI, cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. Sed illi qui tenent habitum sanctitatis et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit, dicit enim Dominus de hypocritis, Matth. XXIII, quod omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur; et Gregorius dicit, XXXI Moral., quod nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione, unde super illud Iob XXXVI, simulatores et callidi provocant iram Dei, dicit Glossa quod simulator aliud simulat, aliud agit, castitatem præfert, et lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, et marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur, qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis iudicium interpretatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, ibidem, nomen hypocritæ tractum est a specie eorum qui in spectaculis contacta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore ut ad personæ quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminae, ut in ludis populum fallant. Unde Augustinus dicit, in li-

bro de serm. Dom. In monte, quod sicut hypocritæ simulators personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum); sic in ecclesiis et in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim se iustum, non exhibet. Sic dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam iusti.

1. Ad primum ergo dicendum quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit, ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral., quod hypocritæ per causas Dei intentioni deserviunt sæculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum. Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent, quamvis non simulent aliquod rectum opus quod non agant.

2. Ad secundum dicendum quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se iustum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

3. Ad tertium dicendum quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt, unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem vel verba vel opera, vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis.

1. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti, hypocrita enim simulat quamcumque virtutem; et etiam per quæcumque virtutis opera, puta per ieiunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo procedere videtur, unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est. Ergo hypo-

crisis, quæ est simulatio. Non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species Moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ, unde super illud Iob XXVII, quæ est spes hypocritæ, si avarè rapiat etc., dicit Glossa, hypocrita, qui Latine dicitur simulator, avarus raptor est, qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. Cum ergo avaritia, vel inanis gloria, non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio sive hypocrisis.

SED CONTRA est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est. Mendacium autem directe opponitur veritati. Ergo et simulatio sive hypocrisis.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in X Metaphys., contrarietas est oppositio secundum formam, a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter, uno modo, directe; et alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius sive contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium obiectum. Unde cum hypocrisis sit quædam simulatio qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est, consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur in IV Ethic. Indirecta autem oppositio vel contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, prudentiæ directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum. Executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se præservare a deceptione. Et secundum hoc, ut supra dictum est, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis, sed differt sola ratione, quia veritas dicitur

secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, aliud prætendat exterius.

3. Ad tertium dicendum quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., et sicut etiam supra de mendacio dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale.

1. Dicit enim Hieronymus, Isaiæ XVI, in Glossa, quod in comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Et super illud Iob I, sicut autem Domino placuit etc., dicit Glossa quod simulata æquitas non est æquitas, sed duplicatum peccatum. Et super illud Thren. IV, maior effecta est iniquitas populi mei peccato sodomorum, dicit Glossa, scelera animæ planguntur quæ in hypocrisim labitur, cuius maior est iniquitas peccato sodomorum. Peccata autem sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI Moral., quod hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quod pertinet ad peccatum in spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Iob XXXVI, simulatores et callidi provocant iram Dei. Excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Iob XIII, non venit in conspectu eius omnis hypocrita. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

SED CONTRA est quia hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium oris est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

2. PRÆTEREA, intentio hypocritæ est ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur caritati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

3. PRÆTEREA, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

RESPONDEO dicendum quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed

solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale. Nullus enim privatur totaliter sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale, tunc, quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate; non tamen semper ipsa simulatio est ei in peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine. Qui si repugnat caritati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet caritati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magis videtur vanus quam malus. Eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de necessitate salutis. Et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 94

DEINDE considerandum est de iactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum, in IV Ethic. Primo autem circa iactantiam quærentur duo. Primo, cui virtuti opponatur. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod iactantia non opponatur virtuti veritatis.

1. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse iactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis excellentiam suam ostentat, dicitur enim esther I, quod Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ ac regni sui, ac magnitudinem atque iactantiam potentiæ suæ. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, iactantia ponitur a Gregorio, XXIII Moral., una de quatuor speciebus superbiæ, cum scilicet quis iactat se habere quod non habet. Unde dicitur Ierem. XLVIII, audivimus superbiam Moab, superbus est valde. Sublimitatem eius et arrogantiæ et superbiam et altitudinem cordis illius ego scio, ait Dominus, iactantiam eius, et quod non sit iuxta eam virtus eius. Et XXXI Mo-

ral., dicit Gregorius quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, iactantia ex divitiis causari videtur, unde dicitur Sap. V, quid nobis profuit superbia? aut quid divitiarum iactantia contulit nobis? sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur iustitiæ vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., iactantiam opponit veritati.

RESPONDEO dicendum quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat, illa enim quæ homo vult longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur quod apostolus refugiens dicit, II ad Cor. XII, parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo aliquis per verba se extollit loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid iudicandum secundum quod in se est quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur iactantia quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo iactantia dici possit. Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iactantia secundum quod excedit opinionem.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum iactantiæ potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum speciem actus. Et sic opponitur veritati, ut dictum est. Alio modo, secundum causam suam, ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit. Et sic procedit quidem ex superbia sicut ex causa interius motiva et impellente, ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius maiora quædam de se iactet; licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, et in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est superbiæ species, non tamen est idem iactantiæ, sed, ut frequentius, eius causa, et propter hoc Gregorius iactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem iactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam iactantiam. Et ideo, secundum Gregorium, ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

3. Ad tertium dicendum quod opulentia etiam iactantiam causat dupliciter. Uno modo, occasionaliter, in quantum de divitiis aliquis superbit. Unde et signanter, Prov.

VIII, opes dicuntur superbiæ. Alio modo, per modum finis, quia, ut dicitur in IV Ethic., aliqui seipsos iactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possint, puta quod sint medici, vel sapientes et divini.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iactantia sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim Prov. XXVIII, qui se iactat et dilatat, iurgia concitat. Sed concitare iurgia est peccatum mortale, detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Prov. VI. Ergo iactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale. Sed super illud Eccli. VI, non te extollas in cogitatione tua, dicit Glossa, iactantiam et superbiam prohibet. Ergo iactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, iactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel iocosum. Quod patet ex fine mendacii. Quia, ut Philosophus dicit, in IV Ethic., iactator fingit de se maiora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque autem gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti, et sic patet quod neque est mendacium iocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo semper esse peccatum mortale.

SED CONTRA est quod iactantia oritur ex inani gloria, secundum Gregorium, XXXI Moral. Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum, dicit enim Gregorius quod valde perfectorum est sic ostenso opere auctoris gloriam quærere ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere. Ergo iactantia non semper est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia considerari potest. Uno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam. Et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis tyri dicitur Ezech. XXVIII, elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum. Vel etiam contra caritatem proximi, sicut cum aliquis, iactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum; sicut habetur Luc. XVIII de Pharisæo, qui dicebat, non sum sicut ceteri hominum, raptores, iniusti, adulteri, velut etiam hic publicanus. Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia iactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra pro-

ximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa iactantia erit peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale. Sed quando aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri, hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem et damnum. Et ideo talis iactantia magis est peccatum mortale. Unde et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod turpior est qui se iactat causa lucri quam qui se iactat causa gloriæ vel honoris. Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui se iactat ad hoc quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod iactantia est causa iurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc iactantia non est peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod Glossa illa loquitur de iactantia secundum quod procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

3. Ad tertium dicendum quod non semper iactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra caritatem Dei aut proximi, aut secundum se aut secundum causam suam. Quod autem aliquis se iactet quasi hoc ipso delectatus, est quiddam vanum, ut Philosophus dicit. Unde reducitur ad mendacium iocosum, nisi forte hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret; sic enim esset contra caritatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere cum aliquis ad hoc se iactat ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc iam pertineret ad mendacium perniciosum.

QUÆSTIO 95

DEINDE considerandum est de ironia. Circa quam quæruntur duo. Primo, utrum ironia sit peccatum. Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ironia, per quam aliquis minora de se fingit, non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione. Ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. XXX, visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui, Deo secum morante con-

fortatus, ait, stultissimus sum virorum. Et Amos VII dicitur, respondit Amos, non sum propheta. Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum anglorum episcopum, bonarum mentium est ibi suas culpas agnoscere ubi culpa non est. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum, ut Philosophus dicit, IV Ethic. Ergo ironia non est peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Apost., cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo, salva veritate, dum scilicet maiora quæ sunt in seipsis, reticent; quædam vero minora detegunt et de se proferrunt, quæ tamen in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicuius circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile quod in se non recognoscit; aut cum negat de se aliquid magnum quod tamen percipit in seipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est sapientia, et duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adiunctam, secundum illud I ad Cor. III, si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Alia vero est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur. Stultitia est apud Deum. Ille ergo qui a Deo confortatur. Confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet mundana contemnit, quæ hominum sapientia quærit. Unde et ibidem subditur, et sapientia hominum non est mecum, et postea subdit, et novi sanctorum scientiam. Vel potest dici sapientia hominum esse quæ humana ratione acquiritur, sapientia vero sanctorum quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Unde et ibidem subdit, nec filius prophetæ.

2. Ad secundum dicendum quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iustitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat non solum si deficiat a communi iustitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a iustitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiæ mendacium pertineret.

3. Ad tertium dicendum quod homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet. Et ideo non debet menti-

ri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit, super Ioan., non ita caveatur arrogancia ut veritas relinquatur. Et Gregorius dicit quod incaute sunt humiles qui se mentiando illaqueant.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam iactantia.

1. Utrumque enim est peccatum in quantum declinat a veritate, quæ est æqualitas quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam iactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum, ironia quandoque iactantia est. Iactantia autem non est ironia. Ergo ironia est gravius peccatum quam iactantia.

3. Præterea, Prov. XXVI dicitur, quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitia sunt in corde illius. Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod irones et minus dicentes gratiores secundum mores videntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum, quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum vel iocosum. Ironia autem et iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ. Unde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris, ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse. Et secundum hoc Philosophus dicit quod iactantia est gravius peccatum quam ironia. Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum. Et tunc ironia est gravior.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ironia et iactantia secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia eius. Sic enim dictum est quod æqualitatem habent.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus; alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per exteriora signa vel per verba præterdit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abiectam aut per aliquid huiusmodi, et per hoc ipsum intendit ostentare aliquam excellentiam spiritualem, sicut Dominus de quibusdam dicit, Matth. VI, quod exterminant

facies suas ut appareant hominibus ieiunantes. Unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et iactantiæ (tamen secundum diversa), et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod et superabundantia et valde defectus iactantium est. Propter quod et de Augustino legitur quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærent.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Eccli. XIX, est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo. Et secundum hoc, Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate vocem suam submittit.

QUÆSTIO 96

DEINDE considerandum est de amicitia quæ affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quærentur duo. Primo, utrum sit specialis virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus.

1. Dicit enim Philosophus, in VIII Ethic., quod amicitia perfecta est quæ est propter virtutem. Quælibet autem virtus est amicitia causa, quia bonum omnibus est amabile, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., de tali amico, quod non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet. Sed quod aliquis signa amicitia ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus in medietate constituitur prout sapiens determinabit, sicut dicitur in II Ethic. Sed Eccli. VII dicitur, cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia, unde ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere, ut dicitur II Ethic. Hæc autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo huiusmodi amicitia non est virtus.

SED CONTRA, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. IV dicitur, congregationi pauperum affabilem te facito. Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet. Et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in libro ethicorum de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit. Et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt. Aliam vero amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis. Quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quandam eius similitudinem, in quantum scilicet quis decenter se habet ad illos cum quibus conversatur.

2. Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repræsentant signa amicitiae quæ quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti.

3. Ad tertium dicendum quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat, dicit enim apostolus, si propter cibum frater tuus contristatur, iam non secundum caritatem ambulat, sed ut contristantibus consolationem ferat, secundum illud Eccli. VII, non desis plorantibus in consolationem, et cum lugentibus ambula. Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam; secundum illud psalm., ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. Quandoque tamen, propter aliquod bonum consequens vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare, ut Philosophus dicit, IV Ethic. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. VII, si contristavi vos in epistola, non me pœnitet, et postea, gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII, filiæ tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod huiusmodi amicitia non sit pars iustitiæ.

1. Ad iustitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars iustitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum, in IV Ethic., huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est. Ergo hæc virtus magis est pars temperantiæ quam iustitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra iustitiam est, ut supra habitum est. Sed sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., hæc virtus similiter ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos operatur. Ergo hæc virtus non est pars iustitiæ, sed magis ei contrariatur.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit amicitiam partem iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod hæc virtus est pars iustitiæ, in quantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto, sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut Philosophus dicit, in VIII Ethic., nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

2. Ad secundum dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, in quantum unus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

3. Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, non similiter convenit consuetos et extra-

neos curare aut contristare. Sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO 97

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti. Et primo, de adulatione; secundo, de litigio. Circa adulationem quærentur duo. Primo, utrum adulatio sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adulatio non sit peccatum.

1. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prov. Ult., surrexerunt filii eius et beatissimam prædicaverunt, vir eius, et laudavit eam. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I ad Cor. X, per omnia omnibus placeo. Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationis detractio contrariatur. Unde Gregorius dicit quod remedium contra adulationem est detractio. Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque nostri rectoris moderamine detractioibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. Sed detractio est malum, ut supra habitum est. Ergo adulatio est bonum.

SED CONTRA est quod super illud Ezech. XIII, væ, qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus, dicit Glossa, id est, suavam adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, amicitia prædicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen, ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur placidus, secundum Philosophum, si autem hoc faciat intentione alicuius lucri consequendi, vocatur blanditor sive adulator. Communiter tamen nomen adulationis solet attribui omnibus qui supra debitum modum virtutis vo-

lunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

1. Ad primum ergo dicendum quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando ut ex hoc eum consoletur ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem si aliquis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia forte mala sunt, secundum illud, laudatur peccator in desideriis animæ suæ; vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. XXVII, ante sermonem ne laudes virum, et iterum Eccli. XI, non laudes virum in specie sua; vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur, unde dicitur Eccli. XI, ante mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, et ut in eis homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam vel propter lucrum, vel etiam in malis, hoc esset peccatum, secundum illud psalm., Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent. Et apostolus dicit, ad Galat. I, si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.

2. Ad secundum dicendum quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum. Et similiter laudare bonum.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio. Quæ ei contrariatur quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem, quia adulator quærit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quærit eius contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit eius infamiam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale.

1. Quia secundum Augustinum, in enchirid., malum dicitur quia nocet. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud psalm., quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur, exacerbavit Dominum peccator. Et Hieronymus dicit quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio. Et super illud psalm., convertantur statim erubescences, dicit Glossa, plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris. Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis alii nocet, non minus nocet sibi quam aliis, unde dicitur in psalm., gladius eo-

rum intret in corda ipsorum. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter, unde super illud psalm., oleum peccatoris non impinguet caput meum, dicit Glossa, falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in decretis scribitur, dist. XLVI, clericus qui adulationibus et proditiōibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod Augustinus, in serm. De purgat., inter peccata minuta numerat, si quis cuiquam maiori personæ, aut ex voluntate aut ex necessitate, adulari voluerit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur caritati. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem caritati tripliciter. Uno modo, ratione ipsius materiæ, puta cum aliquis laudat alicuius peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iustitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isaiæ V, væ, qui dicunt malum bonum. Alio modo, ratione intentionis, puta cum aliquis adulatur alicui ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter vel spiritualiter. Et hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prov. XXVII, meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta odientis oscula. Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, et præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet utrum sit occasio data vel accepta, et qualis ruina subsequatur, sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra caritatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus. Non enim nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris effective occidit, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

3. Ad tertium dicendum quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur ut eum decipiat.

QUÆSTIO 98

DEINDE considerandum est de litigio. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum opponatur virtuti amicitiae. Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis.

1. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur caritati, sicut dictum est. Ergo et litigium.

2. Præterea, Prov. XXVI dicitur, homo iracundus incendit litem. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis, sive litigium.

3. Præterea, Iac. IV dicitur, unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris? sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiae. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiae, sed temperantiae.

SED CONTRA est quod Philosophus, in IV Ethic., litigium opponit amicitiae.

RESPONDEO dicendum quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis. Et hoc videtur ad discordiam pertinere, caritati contrariam. Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod prædictæ amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod illi qui ad omnia contrariantur causa eius quod est contristare, neque quodcumque curantes, discoli et litigiosi vocantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ, litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

2. Ad secundum dicendum quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen ex multis aliis causis oriri. Unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

3. Ad tertium dicendum quod Iacobus loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale malum,

ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa Rom. VII, bona est lex, quæ, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditatis vel adulationis.

1. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium, dicitur enim Isaiæ III, popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant. Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

SED CONTRA est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur spirituali, dicitur enim I ad Tim. III, quod oportet episcopum non litigiosum esse; et II ad Tim. II, servum Domini non oportet litigare. Ergo litigium videtur esse gravius peccatum.

RESPONDEO dicendum quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati. Et secundum hoc, tanto aliquod vitium est gravius quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum. Et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva. Et secundum hoc, quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebite honorem vel lucrum acquirere. Quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte, unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor

enim hominis est ex ratione, et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Et similiter peccata quæ fiunt ex dolo sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens videtur esse turpior, sed litigium, quasi ex maiori contemptu procedens, videtur esse gravius.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati. Unde non semper magis verecundatur homo de graviore peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUAESTIO 99

DEINDE considerandum est de liberalitate, et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem quærentur sex. Primo, utrum liberalitas sit virtus. Secundo, quæ sit materia eius. Tertio, de actu ipsius. Quarto, utrum magis ad eum pertineat dare quam recipere. Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiæ. Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liberalitas non sit virtus.

1. Nulla enim virtus contrariatur inclinationi naturali. Inclination autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat. Cuius contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit, in IV Ethic., liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit. Ergo liberalitas non est virtus.

2. Item, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiæ organice deserviunt, ut dicitur in I Ethic. Cum igitur omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non est virtuosus, de quo Philosophus dicit, in IV Ethic., quod non est acceptivus pecuniæ neque custoditivus, sed emissivus.

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus, multi enim sunt virtuosus qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multique liberaliter dant vel expendunt qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de offic., quod in evangelio multas disciplinas accipimus iustæ liberalitatis. Sed in evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem. Possumus autem bene et male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius et basilius dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire potest. Et tamen etiam in temporalibus rebus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit, in I de offic., est illa probanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.

2. Ad secundum dicendum quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod liberalis curat propria, volens per hoc quibusdam sufficere. Et Ambrosius dicit, in libro de offic., quod Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi forte ut elisæus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica, quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicitur. Et tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., illi qui consumunt multa in intemperantias, non sunt liberales, sed prodigi. Et similiter quicumque effundit quæ habet propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit, in I de offic., si adiuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si iactantiæ causa, magis quam misericordiæ, largiaris. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendentes habitum liberalitatis non habere, sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines antequam habitum virtutis habeant, licet non eo modo quo virtuosus, ut supra dictum est. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit, in IV

Ethic., secundum substantiam, idest facultatem divitiarum, liberalitas dicitur, non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. Et Ambrosius dicit, in I de offic., quod effectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias.

1. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiæ, ut dicitur in V Ethic. Ergo, cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum, in I polit. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum obiecta. Sed res exteriores sunt materiæ iustitiæ distributiæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in IV Ethic., ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas largitas nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum. Et ad hoc idem videtur pertinere etiam liberalitatis nomen, cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ, ad ea quæ dantur. Et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de doctrina christi., totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt Domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant. Et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod pecunias dicimus omnia quorum dignitas numismate mensuratur.

3. Ad tertium dicendum quod iustitia constituit æqualitatem in istis exterioribus rebus, non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter iustitiæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis.

1. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut iustitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videtur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius liberalitatis actus usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse liberalitatis actus, dicit enim Seneca, in V de benefic., non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat. Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem. Divitiis ergo utetur optime qui habet circa pecunias virtutem. Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

RESPONDEO dicendum quod species actus sumitur ex obiecto, ut supra habitum est. Obiectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est. Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut, cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo proprius actus liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis in quantum huiusmodi, eo quod divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad iustitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam etiam pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, id est secundum quod assumuntur in alicuius magni operis expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene

utendum, sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exserere gladium in hostes, sed etiam exacuerere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem præcipue pertinet ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu eius. Est autem duplex usus pecuniæ, unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem quo quis utitur ad alios, quod pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediat a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum, in IV Ethic. Verbum autem Senecæ intelligendum est de liberalitate secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare.

1. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia moralis virtus. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare, unde et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt ab aliis acquisitam, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentia. Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalitatem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petivus, ut Philosophus dicit, in IV Ethic., cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod maxime non intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi, dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod liberalis est superabundare in datione.

RESPONDEO dicendum quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniæ est in emissionem ip-

sius, nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniæ, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicuius rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto a maiori virtute procedit, sicut patet in his quæ proiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quod aliquis emitat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium autem est virtutis ut præcipue tendat in id quod perfectius est, nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in VII Physic. Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam ne subripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quam utiliter eam conservare, sed maioris, quia plura sunt attendenda circa usum rei, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendunt, quasi existentes inopiæ inexperti, si solum propter hanc inexperientiam liberaliter spenderent, non haberent liberalitatis virtutem. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ, ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisiverunt pecuniam ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit, in IV Ethic.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat eius impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid non convenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus, impediretur enim actus eius si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

3. Ad tertium dicendum quod dare et accipere se habent sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, et multo minus ad petendum. Ordinatur autem ad dandum aliqua secundum liberalitatis convenientiam, scilicet fructus propriarum possessionum; quos sollicitè procurat, ut eis liberaliter utatur.

4. Ad quartum dicendum quod ad expendendum in seipsum natura inclinatur. Unde hoc quod pecuniam quis perfundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liberalitas non sit pars iustitiæ.

1. Iustitia enim respicit debitum. Sed quanto aliquid est magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars iustitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, iustitia est circa operationes, ut supra habitum est. Liberalitas autem præcipue est circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passionis. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad iustitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare, ut dictum est. Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo liberalitas magis est pars caritatis quam iustitiæ.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de offic., iustitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, iustitiam et beneficentiam, quam eandem liberalitatem aut benignitatem vocant. Ergo liberalitas ad iustitiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod liberalitas non est species iustitiæ, quia iustitia exhibet alteri quod est eius, liberalitas autem exhibet id quod est suum. Habet tamen quandam convenientiam cum iustitia in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et iustitia. Secundo, quia est circa res exteriores, sicut et iustitia, licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars iustitiæ, sicut virtus ei annexa ut principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus. Unde minimum habet de ratione debiti.

2. Ad secundum dicendum quod temperantia est circa concupiscentias corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ, et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

3. Ad tertium dicendum quod datio benefici et misericordis procedit ex eo quod homo est aequaliter affectus circa eum cui dat. Et ideo talis datio pertinet ad caritatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aequaliter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat. Unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat, quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, sed magis ad iustitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum.

1. Omnis enim virtus hominis est quaedam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, ut dicitur Iac. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundum Augustinum, in VI de Trin., in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere, quia bonum est diffusivum, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Unde et Ambrosius dicit, in I de offic., quod iustitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boëtius dicit, in libro de consolat., largitas maxime claros facit. Et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod inter virtuosos maxime liberales amantur. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in I de offic., quod iustitia excelsior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. Philosophus etiam dicit, in I rhetoric., quod fortes et iusti maxime honorantur, et post eos liberales.

RESPONDEO dicendum quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum. Unde quanto aliqua virtus in melius bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter, uno modo, primo et per se; alio modo, ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa pecuniarum possessionem et usum. Et sic, secundum hoc, præfertur liberalitati et temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus; et fortitudo et iustitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune, una tempore pacis, alia tempore belli; et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinant in bonum divinum. Nam bonum divinum præeminet cuiuslibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti. Et secundum hoc, liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta, ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei. Et secundum hoc, habet quandam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa. Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum illud quod primo et per se competit ei quam secundum id quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat. Et ideo magis videtur pertinere ad caritatem, quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

2. Ad secundum dicendum quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus. Actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

3. Ad tertium dicendum quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur.

QUAESTIO 97

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primo, de avaritia; secundo, de prodigalitate. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum avaritia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum sit gravissimum peccatum. Sexto, utrum sit peccatum carnale, vel spirituale. Septimo, utrum sit vitium capitale. Octavo, de filiabus eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia non sit peccatum.

1. Dicitur enim avaritia quasi æris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum. Naturaliter enim homo ea appetit, tum quia naturaliter subiecta sunt homini; tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut est in seipsum, sicut supra habitum est. Sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum, non enim opponitur neque religioni neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua apostolus dicit, I ad Cor. VI, quod qui fornicatur in corpus suum peccat. Similiter etiam non videtur peccatum esse in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem et quemlibet defectum, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo avaritia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. Ult., sint mores sine avaritia, contenti præsentibus.

RESPONDEO dicendum quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura, nam ea quæ sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati; ut patet per Philosophum, in I polit. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ definitur esse immoderatus amor habendi. Unde patet quod avaritia est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis ut eorum quæ sunt propter finem. Et ideo intantum vitio caret in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit. Et ideo est peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo, immediate, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc, est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo, potest importare immoderantiam circa interiores affectiones quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur eius affectus; licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

3. Ad tertium dicendum quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes, propter naturæ defectum, avidius exteriorum rerum inquirent subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiae supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum.

1. Dicit enim Augustinus, in III de Lib. Arbit., avaritia, quæ Græce philargyria dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicuius rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est. Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundum Isidorum, in libro etymol., avarus dicitur quasi avidus æris, idest pecuniæ, unde et in Græco avaritia philargyria nominatur, idest amor argenti. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia exteriora bona quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est. Ergo avaritia consistit in appetitu cuiuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud Rom. VII, nam concupiscentiam nesciebam etc., dicit Glossa, bona est lex, quæ, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ, ubi dicitur, Exod. XX, non concupisces rem proximi tui. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum. Et ita avaritia est generale peccatum.

SED CONTRA est quod Rom. I, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, etc.

RESPONDEO dicendum quod peccata sortiuntur speciem secundum obiecta, ut supra habitum est. Obiectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis, ea enim ratione appetuntur, in quantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur avaritiæ nomen. Verum quia verbum habendi secundum primam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter Domini; ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia huiusmodi, ut patet in prædicamentis, per consequens etiam et nomen avaritiæ ampliatur est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem; sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam scientiæ et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. Et secundum hoc, avaritia non esset peccatum speciale. Et hoc

etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

1. Unde patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod omnes res exteriores quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur in quantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia huiusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

3. Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cuiuscumque rei. Potest enim intelligi quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeatur quarumcumque rerum concupiscentia quæ per res possessas acquiri possunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati.

1. Quia super illud Matth. V, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, dicit chrysostomus quod est duplex iustitia, una generalis, et alia specialis, cui opponitur avaritia. Et hoc idem Philosophus dicit, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia directe opponitur iustitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum, in II et IV Ethic. Sed avaritia non habet peccatum contrarium oppositum, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

SED CONTRA est quod, sicut dicitur Eccl. V, avarus non impletur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis. Sed non impleri pecunia, et inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

RESPONDEO dicendum quod avaritia importat immoderantiam quandam circa divitias dupliciter. Uno modo, immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum aliena subripiendo vel retinendo. Et sic opponitur iustitiæ. Et hoc modo accipitur avaritia Ezech. XXII, ubi dicitur, principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avare lucra sectanda. Alio modo, importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, puta

cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia II ad Cor. IX, præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam, Glossa, ut scilicet doleant pro dato, et parum sit quod dent.

1. Ad primum ergo dicendum quod chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem.

2. Ad secundum dicendum quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo nec accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum et emissionem earum secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

3. Ad tertium dicendum quod avaritia secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum iustitiam, et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pænæ. Sed avaritia secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale.

1. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte, cum enim apostolus, ad Rom. I, præmisisset, repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia, subdit, qui talia agunt digni sunt morte. Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale, dicit enim basilius, est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriarum quot exhibere valeres. Sed iniuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis alia avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed secundum chrysostomum, tenebra animæ est pecuniarum cupido. Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod I ad Cor. III, super illud, si quis ædificaverit super hoc fundamentum etc., dicit Glossa quod lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo, quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter, de eo enim dicitur quod salvus erit sic quasi per ignem. Ergo avaritia quandoque est peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, avaritia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod opponitur iustitiæ. Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale, sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est. Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc, importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quod præferatur caritati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris infra hoc sistat, ut scilicet homo, quamvis superflue divitias amet, non tamen præfert earum amorem amoris divino, ut scilicet propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

3. Ad tertium dicendum quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie quando excludit lumen caritatis, præferendo amorem divitiarum amoris divino.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum.

1. Dicitur enim Eccli. X, avaro nihil est scelestius; et postea subditur, nihil est iniquius quam amare pecuniam, hic enim et animam suam venalem habet. Et tullius dicit, in I de offic., nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam. Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime con-

trariatur caritati, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile, unde et peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum, dicitur esse irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile, ut dicit Philosophus, in IV Ethic., quod senectus et omnis impotentia illiberales facit. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, quod avaritia est idolorum servitus. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

SED CONTRA est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Prov. VI. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione seu privatione alicuius boni, inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto maius est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc, peccatum quod est contra Deum est gravissimum; et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quæ sunt ad usum hominis deputatæ, quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus, quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius; turpius enim est subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona, est enim minus quam bonum corporis; quod etiam est minus quam bonum animæ; quod etiam exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter; magis est iudicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur quam ex parte boni cui subiicitur appetitus. Et ideo dicendum est quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et in ecclesiastico pro ratione subditur, quia avarus animam suam habet venalem, quia videlicet animam suam, idest vitam, exponit periculis pro pecunia, et ideo subdit, quoniam in vita sua proiecit, idest contempsit, intima sua, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse angusti animi, ut scilicet velit pecuniæ subiici.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuscumque temporalis boni, non secundum quod specialiter pro avaritia accipitur. Cupiditas enim cuiuscumque temporalis boni est venenum caritatis, in quantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

3. Ad tertium dicendum quod aliter est insanabile peccatum in spiritum sanctum, et aliter avaritia. Nam peccatum in spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus, puta quia homo contemnit vel misericordiam vel iustitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad maiorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo per hoc est periculosius.

4. Ad quartum dicendum quod avaritia comparatur idololatriæ per quandam similitudinem quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subiicit se creaturæ exteriori, ita etiam et avarus. Non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subiicit se creaturæ exteriori ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subiicit se creaturæ exteriori immoderate ipsam concupiscendo ad usum, non ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem quantam habet idololatria.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale.

1. Vitia enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale videtur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale, sequitur enim corruptionem carnis; ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud apostoli, I ad Cor. VI, qui fornicatur in corpus suum peccat. Sed avaritia etiam hominem corporaliter vexat, unde et chrysostomus, Marc. V, comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., computat avaritiam vitiis spiritualibus.

RESPONDEO dicendum quod peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animæ, si ve passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum, delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in carnalibus delectationibus, illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus, absque carnali delectatione. Et huiusmodi est avaritia, delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

1. Ad primum ergo dicendum quod avaritia circa corporale obiectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo delectatur in hoc quod divitias possideat. Et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti, medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærent delectationem spiritua-lem circa obiecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam; et vitia pure carnalia, quæ quærent delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

2. Ad secundum dicendum quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum a quo. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

3. Ad tertium dicendum quod chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne sicut dæmoniacus, sed per oppositum, quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale.

1. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est, illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ, quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem eius quod est ad finem, ut dicitur in I Ethic. Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit, in Moral., quod avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessa-

ria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui, dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit avaritiam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo sive felicitas, quæ est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boëtius dicit, in III de Consol. Cuius ratio est quia, sicut Philosophus dicit, in V Ethic., denario utimur quasi fideiussore ad omnia habenda, et Eccle. X dicitur quod pecuniæ obediunt omnia. Et ideo avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, et appetitus sensitivus. Et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione iam dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus magis dicitur vanus quam malus.

2. Ad secundum dicendum quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem, inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia conquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sint avaritiæ filia quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio.

1. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est. Proditio autem, fraus et fallacia opponuntur prudentiæ; periuria religioni; inquietudo spei vel caritati, quæ quiescit in amato; violentiæ opponuntur iustitiæ; obduratio misericordiæ. Ergo huiusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversæ filia avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus ponit novem filias, quæ sunt mendacium, fraus, furtum, periurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia inhumanitas, rapacitas. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficientis.

4. Præterea, Philosophus, in IV Ethic., ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam illiberalitatem nominat, videlicet parcus, tenaces, kimibiles, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficientis.

5. Præterea, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus, ibidem, quod tyrannos civitates desolantes et sacra prædantes non dicimus illiberales, idest avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

RESPONDEO dicendum quod filia avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluous amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim, superabundat in retinendo. Et ex hac parte oritur ex avaritia obduratio contra misericordiam, quia scilicet cor eius misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc, avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod est in affectu. Et sic ex avaritia oritur inquietudo, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas, avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. V. Alio modo, potest considerari in effectu. Et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem VI, quod pertinet ad violentias; quandoque autem dolo. Qui quidem si fiat in verbo, erit fallacia, quantum ad simplex verbum; periurium autem si addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic, quantum ad res, erit fraus; quantum autem ad personas, proditio, ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum.

1. Ad primum ergo dicendum quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

2. Ad secundum dicendum quod illa tria distinguuntur sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod illa novem reducuntur ad prædicta septem. Nam mendacium et falsum testimonium continetur sub fallacia, falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species eius. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

4. Ad quartum dicendum quod illa quæ ponit Aristoteles sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quam filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando, et si quidem parum det, vocatur parcus; si autem nihil, tenax; si autem cum magna difficultate det, vocatur kimibilis, quasi kimini venditor, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Uno modo, quia turpiter lucratur, vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo, quia iniuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

5. Ad quintum dicendum quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

QUÆSTIO 98

DEINDE considerandum est de prodigalitate. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum prodigalitas avaritiæ opponatur. Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ.

1. Opposita enim non possunt esse simul in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et illiberales. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passio-

nes quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam. Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est. Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem bona sua expendit, et præcipue propter voluptates, unde et Luc. XV dicitur de filio prodigo quod dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo. Ergo videtur quod prodigalitas opponatur magis temperantiæ et insensibilitati quam avaritiæ et liberalitati.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., ponit prodigalitem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

RESPONDEO dicendum quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum, diversimode. Nam in affectione divitiarum, avarus superabundat, plus debito eas diligens, prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora vero, ad prodigalitem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et accipiendo, ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa, ab illo tamen aliquid magis denominatur quod est principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando vocatur prodigus; qui autem deficit in dando vocatur avarus. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc, excedat in accipiendo. Vel ex quadam necessitate, quia, dum superabundat in dando, deficiunt eis propria bona, unde coguntur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam. Vel etiam propter animi inordinationem, dum enim non dant propter bonum, quasi contempta virtute, non curant undecumque et qualitercumque accipiant. Et sic non secundum idem sunt prodigi et avari.

2. Ad secundum dicendum quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

3. Ad tertium dicendum quod prodigus non semper abundat in dando propter voluptates, circa quas est in-

temperantia, sed quandoque quidem ex eo quod taliter est dispositus ut divitias non curet; quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia, ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinatur concupiscentia carnis; tum etiam, quia non delectantur in bono virtutis, quærunt sibi delectationes corporales. Et inde est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod multi prodigorum fiunt intemperati.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum.

1. Dicit enim apostolus, I ad Tim. Ult., radix omnium malorum est cupiditas. Non autem est radix prodigalitatibus, quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, apostolus, I ad Tim. Ult., dicit, divitibus huius sæculi præcipe facile tribuere, communicare. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit, Matth. VI, nolite solliciti esse in crastinum; et XIX, vende omnia quæ habes, et da pauperibus. Ergo prodigalitas non est peccatum.

SED CONTRA est quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, Luc. XV.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquatur quod prodigalitas sit peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitibus, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cuiuscumque boni. Et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur, prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate; vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis recte consideret, apostolus ibi loquitur, ad litteram, de cupiditate divitiarum, nam supra præmiserat, qui volunt divites fieri, etc. Et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriuntur, sed quia nullum malum est quod non interdum

ex avaritia oriatur. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua secundum quod oportet. Quod non faciunt prodigi, quia, ut Philosophus dicit, in IV Ethic., dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet, sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil darent.

3. Ad tertium dicendum quod superexcessus prodigalitem non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis maiora dat quam prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui, intentione sequendi Christum, omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem remonent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia.

1. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat. Per prodigalitem autem aliquis sibi ipsi nocet, dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse perditio. Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. XIV, qui sibi nequam est, cui bonus erit? ergo prodigalitas erit gravius peccatum quam avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere nec aliena accipere. Prodigalitem autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili, unde et prodigalitem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo prodigalitas est gravius vitium quam avaritia.

3. Præterea, prudentia est præcipua inter morales virtutes, ut supra habitum est. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritia, dicitur enim Prov. XXI, thesaurus desiderabilis et oleum in tabernaculo iusti, et imprudens homo dissipabit illud; et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod insipientis est superabundanter dare et non accipere. Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus multum videtur melior illiberali.

RESPONDEO dicendum quod prodigalitas, secundum se considerata, minus peccatum est quam avaritia. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia avaritia magis differt a virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat, avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV Ethic. Tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis. Et per hoc quod declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati. Et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic, pauper factus, non potest in dando superabundare. Et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta.

1. Ad primum ergo dicendum quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum, et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere debet, peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant prodige expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, in quantum deficit in dationibus, peccat etiam in seipsum, in quantum deficit in sumptibus; unde dicitur Eccle. VI, vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec sibi nec aliis prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

2. Ad secundum dicendum quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum, sicut circa prodigalitem attendimus quod superflue consumit divitias, circa avaritiam vero quod superflue eas retinet. Quod autem aliquis propter intemperantiam superflue consumat, hoc iam nominat simul multa peccata, unde et tales prodigi sunt peiores, ut dicitur IV Ethic. Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere ne cogatur aliis dare.

3. Ad tertium dicendum quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUÆSTIO 30

DEINDE considerandum est de epieikeia. Circa quam quærentur duo. Primo, utrum epieikeia sit virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod epieikeia non sit virtus.

1. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epieikeia aufert aliam virtutem, quia et tollit id quod iustum est secundum legem; et opponi videtur severitati. Ergo epieikeia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de vera relig., in istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas. Sed epieikes videtur iudicare de lege, quando eam æstimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epieikeia magis est vitium quam virtus.

3. Præterea, ad epieikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit, in V Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet, unde imperator dicit, in codice, de legibus et constitut. Princip., inter æquitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere. Ergo actus epieikeiæ est illicitus. Non ergo epieikeia est virtus.

SED CONTRA est quod Philosophus, in V Ethic., ponit eam virtutem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra æqualitatem iustitiæ, et contra bonum commune, quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum repositum dum est in furia, vel si aliquis repositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, prætermisissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quæ apud nos dicitur æquitas. Unde patet quod epieikeia est virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod epieikes non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis in quibus oportet, sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice, de legibus et constit. Princip., non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

3. Ad tertium dicendum quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod epieikeia non sit pars iustitiæ.

1. Ut enim ex prædictis patet, duplex est iustitia, una particularis, et alia legalis. Sed epieikeia non est pars iustitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et iustitia legalis. Similiter etiam non est pars iustitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quod epieikeia non sit pars iustitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars, cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epieikeia videtur esse principalior virtus quam iustitia, ut ipsum nomen sonat, dicitur enim ab epi, quod est supra, et dikaion, quod est iustum. Ergo epieikeia non est pars iustitiæ.

3. Præterea, videtur quod epieikeia sit idem quod modestia. Nam Philipp. IV, ubi dicitur, modestia vestra nota sit omnibus hominibus, in Græco habetur epieikeia. Sed secundum tullium, modestia est pars temperantiæ. Ergo epieikeia non est pars iustitiæ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod epieikes est quoddam iustum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus aliqua habet triplicem partem, scilicet partem subiectivam, integram et quasi potentialem. Pars autem subiectiva est de qua essentialiter prædicatur totum, et est in minus. Quod quidem contingit dupliciter, quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epiei-

keia ergo est pars iustitiæ communiter dictæ, tanquam iustitia quædam existens, ut Philosophus dicit, in V Ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiæ. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.

1. Ad primum ergo dicendum quod epieikeia correspondet proprie iustitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiæ. Si vero iustitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiæ, sed est pars iustitiæ communiter dictæ, contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V Ethic., epieikeia est melior quadam iustitia, scilicet legali quæ observat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quædam, non est melior omni iustitia.

3. Ad tertium dicendum quod ad epieikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incesso vel habitu, vel aliis huiusmodi. Potest tamen esse quod nomen epieikeiæ, apud Græcos, per quamdam similitudinem transfertur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO 71

DEINDE considerandum est de dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum sit donum spiritus sancti. Secundo, quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pietas non sit donum.

1. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed pietas est quædam virtus, ut supra habitum est. Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona sunt excellentiora virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est. Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio deberet esse donum quam pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, sed actus pietatis non potest manere in patria, dicit enim

Gregorius, in I Moral., quod pietas cordis viscera misericordiae operibus replet; et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

SED CONTRA est quod Isaiæ XI ponitur inter dona.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, dona spiritus sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a spiritu sancto. Inter cetera autem, movet nos spiritus sanctus ad hoc quod affectum quandam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum.

1. Ad primum ergo dicendum quod pietas quae exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus, sed pietas quae est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

2. Ad secundum dicendum quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quae est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori et Domino. Unde religio est potior pietate virtute, sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

3. Ad tertium dicendum quod sicut per pietatem quae est virtus exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturae, sive intellectae sive non intellectae, sicut Augustinus dicit, in II de doct. Christ. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, praecipue post diem iudicii, habebit tamen locum praecipuus actus eius, qui est revereri Deum affectu filiali, quod praecipue tunc erit, secundum illud Sap. V, ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem, ante diem iudicii, miserentur sancti etiam eorum qui in statu huius miseriae vivunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet, beati mites.

1. Pietas enim est donum respondens iustitiae. Ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet, beati qui

esuriunt et sitiunt iustitiam, vel etiam quinta, beati misericordes, quia, ut dictum est, opera misericordiae pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Praeterea, donum pietatis dirigitur dono scientiae, quod adiungitur in connumeratione donorum Isaiæ XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum igitur ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Praeterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est. Sed inter fructus, bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quae pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, pietas congruit mitibus.

RESPONDEO dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus. Unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timori; secundam autem scilicet, beati mites, attribuit pietati; et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis. Et secundum hoc, oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, in quantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiae et pietati. Sed secundum rationem ordinis, diversae beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati, mansuetudo autem indirecte, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

QUAESTIO 72

DEINDE considerandum est de praecipuis iustitiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecipua Decalogi sint praecipua iustitiae. Secundo, de primo praecipuo Decalogi. Tertio, de secundo. Quarto, de tertio. Quinto, de quarto. Sexto, de aliis sex.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præcepta Decalogi non sint præcepta iustitiæ.

1. Intentio enim legislatoris est cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic., unde et in V Ethic. Dicitur quod lex præcipit de omnibus actibus virtutum omnium. Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam iustitiam.

2. Præterea, ad iustitiam videntur pertinere præcipue præcepta iudicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est. Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex supra dictis patet. Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta iustitiæ.

3. Præterea, lex præcipue tradit præcepta de actibus iustitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis, et aliis huiusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad iustitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas secundum dilectionem Dei et proximi, quæ pertinent ad virtutem caritatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad caritatem quam ad iustitiam.

SED CONTRA EST quod iustitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad iustitiam.

RESPONDEO dicendum quod præcepta Decalogi sunt prima præcepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis. Manifestissime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in iustitia, quæ est ad alterum, quia in his quæ spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui Dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars iustitiæ; quartum autem præceptum est de actu pietatis, quæ est pars iustitiæ secunda; alia vero sex dantur de actibus iustitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

1. Ad primum ergo dicendum quod lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod iudicialia præcepta sunt quædam determinationes Moralium præceptorum prout ordinantur ad proximum, sicut et cæremonialia sunt quædam determinationes Moralium præceptorum

prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo. Sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi. Et sic ad iustitiam pertinent.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem. Et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta iudicialia.

4. Ad quartum dicendum quod præcepta Decalogi pertinent ad caritatem sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, finis præcepti caritas est. Sed ad iustitiam pertinent in quantum immediate sunt de actibus iustitiæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur.

1. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud Heb. XII, quanto magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus? sed præceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur, honora patrem tuum et matrem tuam. Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative, præsertim cum affirmatio sit naturaliter prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est. Sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus, nam primo dicitur, non habebis deos alienos coram me; secundo dicitur, non facies tibi sculptile; tertio, non adorabis ea, neque coles. Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, quod per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est. Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

IN CONTRARIUM EST auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod ad legem pertinet facere homines bonos. Et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet homo fit bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo fit fundamentum. In bonitate autem animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum suum, quod est finis. Et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in

Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis. Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur, sicut agricola primo purgat agrum, et postea proicit semina, secundum illud Ierem. IV, novate vobis novale, et nolite serere super spinas. Et ideo circa religionem primo homo erat instituentus ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso Deo inhæreat, secundum illud Matth. VI, non potestis servire Deo et mammonæ. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet, memento ut diem sabbati sanctifices. Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est. Et præcipue in rebus divinis in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, II cap. Cæl. Hier.

2. Ad secundum dicendum quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum, unde varro dixit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur, non habebis deos alienos. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur et ipsarum imaginum institutio, cum dicitur, non facies tibi sculptile; et imaginum ipsarum cultus, cum dicitur, non coles ea, etc.

3. Ad tertium dicendum quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum Dæmonibus inito tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, non habebis deos alienos.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur.

1. Hoc enim præceptum, non assumes nomen Dei tui in vanum, sic exponitur in Glossa Exod. XX, idest, non existimes creaturam esse filium Dei, per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut. V exponitur, non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet, nomen Dei ligno et lapidi attribuendo, per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitione.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud Coloss. III, omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine Domini facite. Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universaliter esse quam præceptum quo prohibetur superstitione. Et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea, Exod. XX exponitur illud præceptum, non assumes nomen Dei tui in vanum, iurando scilicet pro nihilo. Unde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quæ scilicet est sine iudicio. Sed multo gravior est falsa iuratio, quæ est sine veritate; et iniusta iuratio, quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blasphemia et alia huiusmodi magis debuerunt per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici, non assumes nomen Dei tui in vanum.

SED IN CONTRARIUM est Scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter. Uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est. Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus est indebito cultui, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isaiaë XXVIII, angustatum est stratum, ut alter decidat, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis, et pallium breve utrumque operire non potest. Per irreligiositatem autem impeditur religio quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitione secundo præcepto, quo prohibetur periurium, ad irreligiositatem pertinens.

1. Ad primum ergo dicendum quod illæ expositiones sunt mysticæ. Litteralis autem expositio est quæ habetur Deut. V, non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet iurando pro re quæ non est.

2. Ad secundum dicendum quod non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed proprie illa qua sumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi ut per hoc prohibea-

tur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam iurationem, quæ principaliter periurium nominatur, ut supra dictum est. Quando enim aliquis falsum iurat, tunc iuratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis iurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum iurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius iuramenti, sed solum ex parte iurantis.

4. Ad quartum dicendum quod sicut ei qui instruitur in aliqua scientia primo proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, ea proposuit, vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu humanæ vitæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

5. Ad quintum dicendum quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una, non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit, non assumes nomen Dei tui in vanum, quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati.

1. Hoc enim præceptum, spiritualiter intellectum, est generale, dicit enim Ambrosius, super illud Luc. XIII, archisynagogus indignans quia sabbato curasset, lex, inquit, in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, idest peccatis gravari, prohibet. Secundum autem litteralem sensum, est præceptum cæremoniale, dicitur enim Exod. XXXI, videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris. Præcepta autem Decalogi et sunt præcepta spiritualia, et sunt moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cæremonialia legis præcepta continent sacra, sacrificia, sacramenta et observantias, ut supra habitum est. Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca et sacra vasa et alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens igitur est quod, prætermisiss omnibus aliis cæremonialibus, de sola observantia sabbati fit mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes in templo sabbatis operantes. Et elias, cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Horeb, consequens est quod in sabbato itineraverit. Similiter etiam sacerdotes, dum circumferrent septem diebus arcam Domini, ut legitur iosue VI, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse. Dicitur etiam Luc. XIII, nonne unusquisque vestrum solvit bovem suum aut asinum et ducit adquare? ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur et piscantur homines, et alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observantia sabbati.

SED IN CONTRARIUM EST Scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod, remotis impedimentis veteræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est, consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultus Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traduntur nobis sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, a quo requiescisse dicitur Deus septimo die, in cuius signum, dies septima mandatur sanctificanda, idest deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. XX, præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia sex diebus fecit Deus cælum et terram, et in die septimo requievit.

1. Ad primum ergo dicendum quod præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim cæremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectio, somno et aliis huiusmodi. Unde etiam spirituali refectio, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen rationis naturalis aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit

sub præcepto morali. Sed in quantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit figura quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septima die. Et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo, et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfiguratur quietem fruitionis Dei quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi in quantum est præceptum morale, non in quantum est cæremoniale.

2. Ad secundum dicendum quod aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius poni debuit inter generalia præcepta Decalogi quam aliquod aliud cæremoniale legis.

3. Ad tertium dicendum quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis, et hoc est ut homo vacet rebus divinis. Quod significatur in hoc quod dicit, memento ut diem sabbati sanctifices, illa enim sanctificari dicuntur in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cum subditur, septimo die Domini Dei tui, non facies omne opus. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII, omne opus servile non facietis in eo. Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus. Una quidem qua homo servit peccato, secundum illud, qui facit peccatum, servus est peccati. Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur servile. Alia vero servitus est qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est. Et ideo opera servilia, secundum hoc, dicuntur opera corporalia in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei. Et secundum hoc, opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati. Quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati, homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitum pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Ioan. VII, circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi. Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. XII, sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, idest, corporaliter in sabbato operantur, et sine crimine sunt. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de observantia sabbati. Et similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto, unde Num. XXVIII, dicit Glossa quod fabri et huiusmodi

artifices otiantur in die sabbati. Lector autem divinæ legis vel doctor ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt. Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, in quantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia impeditur magis homo a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo quam qui aliquod corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit, in libro de decem chordis, melius faceret Iudæus in agro suo aliquid utile quam in theatro seditiosus existeret. Et melius feminæ eorum die sabbati lanam facerent quam tota die in Neomeniis suis impudice saltarent. Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur in quantum proprie pertinent ad servientes, in quantum vero sunt communia et servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem, tam servus quam liber, tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo, præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. XXIV, erue eos qui ducuntur ad mortem; secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deut. XXII, non videbis bovem aut ovem fratris tui errantem et præteribis, sed reduces fratri tuo. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum, non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia huiusmodi faciat quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I Machab. II. Similiter etiam nec elias fugiens a facie iezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus, Matth. XII, excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati. Unde Dominus, Ioan. VII, mihi indignamini quia totum hominem salvum feci in sabbato? similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum. Unde Dominus dicit, Matth. XII, quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, et ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit et levabit eam?

4. Ad quartum dicendum quod observatio diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati non ex VI præcepti legis, sed ex constitutione ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec etiam huiusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica sicut in die sabbati, sed quædam opera conce-

duntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum et alia huiusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum præceptum, de honoratione parentum.

1. Hoc enim præceptum pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars iustitiæ, ita etiam observantia et gratia, et alia de quibus dictum est. Ergo videtur quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ et aliis sanguine coniunctis et patriæ benevolis, ut supra dictum est. Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quod aliqui qui honorant parentes cito moriuntur, et e contrario qui parentes non honorant diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio, ut sis longævus super terram.

IN CONTRARIUM EST auctoritas sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem, maxime obligamur parentibus. Et ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium. Et sic est quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes iustitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

2. Ad secundum dicendum quod per prius debetur aliquid parentibus quam patriæ et consanguineis, quia per hoc quod sumus a parentibus nati, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo, cum præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis per ea ordinatur

homo ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

3. Ad tertium dicendum quod parentibus in quantum huiusmodi, debetur reverentiæ honor. Sed sustentatio et alia debentur eis ratione alicuius accidentis, puta in quantum sunt indigentes, vel secundum aliquid huiusmodi, ut supra dictum est. Et quia quod est per se prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum. In qua tamen, sicut in quodam principali, intelligitur mandari et sustentatio et quidquid aliud debetur parentibus.

4. Ad quartum dicendum quod longævitas promittitur honorantibus parentes non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud apostoli, I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ. Et hoc rationabiliter. Qui enim gratus est beneficio meretur secundum quandam congruentiam ut sibi beneficium conservetur, propter ingratitude autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis, post Deum, a parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitæ conservationem, qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est; ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, ideo aliqui qui sunt pii in parentes citius vita privantur, alii vero qui sunt impii in parentes diutius vivunt.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur.

1. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat, sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud Rom. XIII, reddite omnibus debita. Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocentia possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt. Ergo videtur quod inconvenienter sint tradita huiusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter accipi potest, uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI, concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum; alio modo, secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac. IV, unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris? sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc, primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet peccato. Inconvenienter ergo inter præcepta Decalogi ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

SED IN CONTRARIUM EST AUCTORITAS SCRIPTURÆ.

RESPONDEO dicendum quod sicut per partes iustitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria præcepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo et post quartum præceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur; necesse fuit quod ponerentur consequenter alia præcepta pertinentia ad iustitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

1. Ad primum ergo dicendum quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum. Et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

2. Ad secundum dicendum quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur tanquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam coniunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutionem, sicut detractiones, blasphemias, et si qua huiusmodi, intelliguntur prohiberi falso testimonio, quod directius iustitiæ contrariatur.

3. Ad tertium dicendum quod per præcepta prohi-

bitiva concupiscentiæ non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui sistit infra limites sensualitatis. Sed prohibetur directe consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

4. Ad quartum dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet aliquam rationem boni, scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUÆSTIO 73

CONSEQUENTER, post iustitiam, considerandum est de fortitudine. Et primo, de ipsa virtute fortitudinis; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de præceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria, primo quidem, de ipsa fortitudine; secundo, de actu præcipuo eius, scilicet de martyrio; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quærentur duodecim. Primo, utrum fortitudo sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit circa timores et audacias. Quarto, utrum sit solum circa timorem mortis. Quinto, utrum sit solum in rebus bellicis. Sexto, utrum sustinere sit præcipuus actus eius. Septimo, utrum operetur propter proprium bonum. Octavo, utrum habeat delectationem in suo actu. Nono, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. Decimo, utrum utatur ira in sua operatione. Undecimo, utrum sit virtus cardinalis. Duodecimo, de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non sit virtus.

1. Dicit enim apostolus, II ad Cor. XII, virtus in infirmitate perficitur. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet. Neque etiam videtur esse virtus moralis. Quia, ut Philosophus dicit, in III Ethic., videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut etiam propter experientiam, sicut milites, quæ magis pertinent ad

artem quam ad virtutem moralem, quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam vel iram, seu spem; virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maxime consistit in anima, est enim bona qualitas mentis, ut supra iam dictum est. Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de moribus Eccle., fortitudinem inter virtutes numerat.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in II Ethic., virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, unde virtus hominis, de qua loquimur, est quæ bonum facit hominem, et opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis. Et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

2. Ad secundum dicendum quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quam ex virtute. Et ideo Philosophus, in III Ethic., ponit quinque modos eorum qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, qua feruntur in id quod est dif-

ficile ac si non esset difficile. Quod in tres modos dividitur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque autem hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda, puta cum expertus est se sæpe pericula evasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quandam, sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi; sicut vegetius dicit, in libro de re militari, nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute, propter impulsus passionis, vel tristitiæ, quam vult repellere; vel etiam iræ. Tertio modo, propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

3. Ad tertium dicendum quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est. Nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non sit specialis virtus.

1. Dicitur enim Sap. VIII, quod sapientia sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, et ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in I de offic., non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et iudicia custodit; et quæ inexpiabili prælio adversus omnia vitia decertat. Invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, avaritiam fugat tanquam labem quandam quæ virtutem effeminet. Et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II Ethic. Ergo fortitudo est generalis virtus.

SED CONTRA est quod in XXII Moral., Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmi-

tatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut Philosophus dicit, in II Ethic., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde tullius dicit, in sua rhetorica, quod fortitudo est considerata periculis susceptio et laborum perpessio. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum, in I de cælo, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus, alio modo secundum quod est principium agendi, ut patet in V Metaphys. Et ideo, quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis secundum quod importat ultimum talis potentiæ, est commune, nam virtus communiter sumpta nihil est aliud quam habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter stare contra quæcumque impugnantia.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, coadiuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non sit circa timores et audacias.

1. Dicit enim Gregorius, VII Moral., iustorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitæ præsentis extinguere. Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quam circa timores et audacias.

2. Præterea, tullius dicit, in sua rhetorica, quod ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum et perpessio laborum. Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in II et in III Ethic., quod fortitudo est circa timorem et audaciam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quæ retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsus non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est, et subdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, dicens, huius mundi aspera pro æternis præmiis amare.

2. Ad secundum dicendum quod res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediate circa timores et audacias, mediate autem circa pericula et labores, sicut circa obiecta prædictarum passionum.

3. Ad tertium dicendum quod spes opponitur timori ex parte obiecti, quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem obiectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est. Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem tullii; inde est quod fortitudo proprie est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur. Et in VI musicæ dicit quod fortitudo est af-

fectio quæ nullas adversitates mortemve formidat. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed circa omnia alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremo, quia est maximus timorum, ut dicitur in III Ethic. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

SED CONTRA est quod Andronicus dicit, quod fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona, unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculo mortis.

1. Ad primum ergo dicendum quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis. Non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur aliquis fortis secundum quid.

2. Ad secundum dicendum quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur timorem contrariorum malorum. Sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale. Et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

3. Ad tertium dicendum quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis quæ sunt in bello.

1. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis quæ sunt in bellicis.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in I de offic., quod fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. Tullius etiam dicit, in I de offic., quod cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est hæc opinio, sed si vere volumus iudicare, multæ res extiterunt urbanæ maiores clarioresque quam bellicæ. Sed circa maiora maior fortitudo consistit. Ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem quæ est in bello.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod intentione pacis bella aguntur. Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod maxime est fortitudo circa mortem quæ est in bello.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ est ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quæ est in bellicis directe imminet homini propter aliquod bonum, in quantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum. Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter. Uno modo, generale, sicut cum aliqui decertant in acie. Alio modo, particulare, puta cum aliquis iudex, vel etiam privata persona, non recedit a iusto iudicio timore gladii imminenti vel cuiuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis non solum quæ imminet in bello communi, sed etiam quæ imminet in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quæ est in bello. Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, præsertim

quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

1. Ad primum ergo dicendum quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica. Unde dicuntur fortes facti in bello.

2. Ad secundum dicendum quod res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa huiusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

3. Ad tertium dicendum quod pax reipublicæ est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur. Nam et multi alii sunt qui bene ea utuntur, et multo peiora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis.

1. Virtus enim est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus fortitudinis actus.

2. Præterea, maioris potentiæ esse videtur quod aliquid possit in aliud agere quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quam simplex eius negatio. Sed ille qui sustinet hoc solum habet quod non timet, ille autem qui aggreditur contrarie movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod, cum fortitudo maxime retrahat animum a timore, quod magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod in sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, et Philosophus dicit, in III Ethic., fortitudo magis est circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam au-

daciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

1. Ad primum ergo dicendum quod sustinere est difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggreditur invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminentia, ille autem qui aggreditur habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a præsentibus quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquid arduum. Unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt, fortes autem e contrario se habent.

2. Ad secundum dicendum quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animæ fortissime inhærentis bono, ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminente. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui sustinet non timet, præsentem iam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus.

1. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIII de Trin., virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistemus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. Sed fortitudo est virtus quædam. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens. Deus autem non est ipse habitus fortitudinis,

sed aliquid melius, sicut oportet finem esse meliorem his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod forti fortitudo est bonum, talis autem et finis.

RESPONDEO dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus, et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo eius in actu, ut dictum est.

2. Alia vero duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortis delectetur in suo actu.

1. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, ut dicitur in X Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, Galat. V, super illud, fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax, dicit Ambrosius quod opera virtutum dicuntur fructus quia mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem. Et ita delectabiliter omnino operatur.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.

RESPONDEO dicendum quod sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio, una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ. Et hæc proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia se-

cundum apprehensionem animæ, puta quod homo amittit corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum est necessaria ad opera virtutum) et quæ ad eam pertinent, et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine eius, ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde, ut legitur II machab. VI, eleazarus dixit, diros corporis sustineo dolores, secundum animam vero, propter timorem tuum, libenter hæc patior. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus pœnis afficiatur; sicut beatus tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeat a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit, in III Ethic., quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod vehementia actus vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat.

2. Ad secundum dicendum quod opera virtutum sunt delectabilia præcipue propter finem, possunt autem ex sui natura esse tristitia. Et præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præter in quantum finem attingit.

3. Ad tertium dicendum quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non maxime consistat in repentinis.

1. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed tullius dicit, in sua rhetorica, quod fortitudo est considerata periculorum susceptio et labo-

rum perpersio. Ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in I de offic., fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed prætereundere, et tanquam de specula quadam mentis obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea, ideo ista incidi, quia non arbitraber posse evenire. Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non potest provideri in futuro. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit, in III Ethic., quod fortis est bonæ spei. Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod fortitudo maxime est circa quæcumque mortem inferunt, repentina existentia.

RESPONDEO dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligat enim fortis præmeditari pericula quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, iacula quæ prævidentur minus feriunt, et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clipeo præscientiæ præmunitur. Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum Philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare. Quæ præparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest.

1. Et per hoc patet responsio ab obiecta.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortis non utatur ira in suo actu.

1. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit et deponere cum velit, ut enim Philosophus dicit, in libro de memoria, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid agendum, non debet in auxilium sui assumere illud quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit. Unde Seneca dicit, in libro de ira, non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per se ipsa ratio. Et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere præsidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra? ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut propter iram aliqui vehementius opera fortitudinis exequuntur, ita etiam et propter tristitiam vel concupiscentiam, unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod feræ propter tristitiam seu dolorem incitantur ad pericula, et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non assumit ad suum actum neque tristitiam neque concupiscentiam. Ergo, pari ratione, non debet assumere iram.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod furor cooperatur fortibus.

RESPONDEO dicendum quod de ira et ceteris animæ passionibus, sicut supra dictum est, aliter sunt locuti Peripatetici, et aliter stoici. Stoici enim et iram et omnes alias animæ passiones ab animo sapientis, sive virtuosissimi, excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosissimis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi, qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra habitum est, et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animæ assumendas esse a virtuosissimis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant passiones animæ immoderatas quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos ægritudines vel morbos), et ideo penitus eos a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ira moderata secundum rationem subiicitur imperio rationis. Unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

2. Ad secundum dicendum quod ratio non assumit iram ad sui actum quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit stoicorum, et directe contra Aristotelem verba præmissa proponit.

3. Ad tertium dicendum quod, cum fortitudo, sicut dictum est, habeat duos actus, scilicet sustinere et ag-

gredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem, secundum propriam rationem, succumbit nocivo, sed per accidens coadiuvat ad aggrediendum; vel in quantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est; vel in quantum aliquis periculo se exponit ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia, secundum propriam rationem, tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum, sed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis potius vult pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit, in III Ethic., quod inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem et cuius gratia (scilicet debitum finem), fortitudo (scilicet, fuit vera) p

ARTICULUS 9

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non sit virtus cardinalis.

1. Ira enim, ut dictum est, maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut tullius dicit. Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipue versatur vita humana, sicut Ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXII Moral., et Ambrosius, super Luc., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales seu principales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales seu principales dicuntur quæ præcipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur firmiter operari, ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affli-

gens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem, quandoquidem videmus et immanissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum eius qui est sustinere, in quo præcipue commendatur firmitas eius. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui est passio principalis, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia sicut ad contraria, quibus resistit, ad bonum autem rationis sicut ad finem, quem intendit conservare.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones horum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter iustitiam quam sequitur, et propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo præcellat inter omnes virtutes.

1. Dicit enim Ambrosius, in I de offic., est fortitudo velut ceteris excelsior.

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quam res eius. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis, iustitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter virtutes morales.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in I de offic., in iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.

2. PRÆTEREA, Philosophus dicit, in I rhet., necesse est maximas esse virtutes quæ maxime aliis utiles sunt. Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo est maior virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Unde tanto aliqua virtus maior est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom. Hoc

autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis. Iustitia autem est huius boni factiva, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ huius boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis. Postquam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective, et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservative, secundum remotionem impedimenti. Unde inter virtutes cardinales prudentia est potior; secunda, iustitia; tertia, fortitudo; quarta, temperantia. Et post has, ceteræ virtutes.

1. Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert secundum quandam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis et in rebus civilibus seu domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit, nunc de fortitudine tractemus, quæ, velut excelsior ceteris, dividitur in res bellicas et domesticas.

2. Ad secundum dicendum quod ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficili.

3. Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde dicit Ambrosius, in I de offic., quod fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia, quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat.

4. Quartum concedimus.

5. Ad quintum dicendum quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum iustitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit, in I rhet., quod iusti et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles et in bello et in pace.

QUÆSTIO 74

DEINDE considerandum est de martyrio. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum martyrium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, de perfectione huius actus. Quarto, de pœna martyrii. Quinto, de causa.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis.

1. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilaris, super Matth., quod in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur. Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est. Per quod tamen martyrium consummatur, dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod quædam sanctæ feminae, tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitia devitent, se in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctæ sunt; earumque martyria in catholica ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

SED CONTRA est quod præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. V, beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum. Ergo martyrium est actus virtutis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio obiecto; et in iustitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet. Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et iustitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose usus liberi arbitrii, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismi. Unde sicut pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de epiphania, quasi eos alloquens, ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non

æstimat Christi. Non habebatis ætatem qua in passurum Christum crederetis, sed habebatis carnem in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, esset possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuasit auctoritas ecclesiæ ut dictarum sanctarum memoriam honoraret.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta legis dantur de actibus virtutis. Dictum autem est supra quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud faciendi cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum animi præparationem, ut scilicet, superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustentia passionum iniuste inflictarum, non autem debet homo occasionem dare alteri iniuste agendi, sed si alius iniuste egerit, ipse debet moderate tolerare.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis.

1. Dicitur enim martyr in Græco quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. I, eritis mihi testes in ierusalem, etc. Et maximus dicit, in quodam sermone, mater martyrii fides catholica est, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet quæ ad ipsum inclinatur, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipue inclinatur caritas, unde in quodam sermone maximi dicitur, caritas Christi in martyribus suis vicit. Maxime etiam caritas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Ioan. XV, maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Sine caritate etiam martyrium nihil valet, secundum illud I ad Cor. XIII, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Ergo martyrium magis est actus caritatis quam fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit, in quodam sermone de sancto Cypriano, facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius et patientiam imitari. Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudabilis redditur virtus cuius est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quam fortitudinis.

SED CONTRA est quod Cyprianus dicit, in epistola ad martyres et confessores, o beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? o milites fortissimi, robur corporis vestri quo præconio vocis explicem? quilibet autem lau-

datur de virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis contra pericula, et præcipue contra pericula mortis, et maxime eius quæ est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminetia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminet. Unde Cyprianus dicit, in quodam sermone, vidit admirans præsentium multitudo cæleste certamen, et in prælio stetit servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina. Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit ecclesia, fortes facti sunt in bello.

1. Ad primum ergo dicendum quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda. Quorum unum est bonum in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iustitia humana, propter cuius conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono iustitiæ Dei, quæ est per fidem Iesu Christi, ut dicitur Rom. III. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis firmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicentem.

2. Ad secundum dicendum quod ad actum martyrii inclinatur quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicentis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicentis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod martyrium non sit actus maximæ perfectionis.

1. Illud enim ad perfectionem vitæ videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur

esse de necessitate salutis, dicit enim apostolus, Rom. X, corde creditur ad iustitiam, ore autem fit confessio ad salutem; et I Ioann. III dicitur quod nos debemus pro fratribus animam ponere. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad maiorem perfectionem pertinere videtur quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod det Deo proprium corpus, quod fit per martyrium, unde Gregorius dicit, ult. Moral., quod obedientia cunctis victimis præfertur. Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare, quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, secundum Philosophum, in I Ethic. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest, ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de sancta virginitate, præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo videtur martyrium maxime ad perfectionem pertinere.

RESPONDEO dicendum quod de aliquo actu virtutis dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum speciem ipsius actus, prout comparatur ad virtutem proximè elicentem ipsum. Et sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus. Quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et dilectionem Dei. Unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor caritatis. Et ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut apostolus dicit, Coloss. III, caritas est vinculum perfectionis. Martyrium autem, inter omnes actus virtuosos, maxime demonstrat perfectionem caritatis. Quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ, maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et præcipue cum doloribus corporalium tormentorum, quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus absterrentur, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst. Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximæ caritatis signum, secundum illud Ioan. XV, maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.

1. Ad primum ergo dicendum quod nullus est ac-

tus perfectionis sub consilio cadens qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit, in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

2. Ad secundum dicendum quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut de Christo legitur, Philipp. II, quod factus est obediens usque ad mortem. Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii.

1. Dicit enim Hieronymus, in sermone de assumptione, recte dixerim quod Dei genitrix virgo et martyr fuit, quam vis in pace vitam finierit. Et Gregorius dicit, quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen pax suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter vitam suam contempsisse, et ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, vel auferri intentatur, pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam vitam perderet corporalem. Unde et Lucia dixit, si me vitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit, in VI musicæ. Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, sicut carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb.

X. Unde et sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit in carcere mortuus. Ergo non est de necessitate martyrii quod aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem. Et ita mors non est de ratione martyrii.

SED CONTRA est quod maximus dicit, in quodam sermone, de martyre, quod vincit pro fide moriendo qui vinceretur sine fide vivendo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur Heb. XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens cuncta præsentia contemnere, ut ad futura et ad invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit temporalia cuncta despiciere, consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Iob induxit, pellem pro pelle, et cuncta quæ habet homo, dabit pro anima sua, idest pro vita corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

2. Ad secundum dicendum quod in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur, occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiat propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis. Et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris vel exilii vel rapinæ divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

4. Ad quartum dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur afflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera suscepta pro Christo, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu aliquis vivat. In quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sola fides sit causa martyrii.

1. Dicitur enim I Pet. IV, nemo vestrum patiatur quasi homicida aut fur, aut aliquid huiusmodi, si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine. Sed ex hoc dicitur aliquis christianus quod tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ. Alioquin, si quis moreretur pro confessione veritatis geometriæ, vel alterius scientiæ speculativæ, esset martyr, quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune, quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, secundum Philosophum, in I Ethic. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi martyres essent qui pro defensione reipublicæ moriuntur. Quod ecclesiæ observatio non habet, non enim militum qui in bello iusto moriuntur martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ibidem dicit. Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo etiam aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit; unde et martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quæ quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iac. II, ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. Unde et de quibusdam dicitur Tit. I, confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat. Et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati iohannis baptistæ martyrium in ecclesia celebratur, qui non pro

neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. VIII, si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius; et etiam ex hoc quod, ad imitationem Christi, peccatis moritur, secundum illud Galat. V, qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis. Et ideo ut christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum, quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem.

2. Ad secundum dicendum quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis. Et ideo non dicitur esse secundum pietatem. Unde nec eius confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

3. Ad tertium dicendum quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur.

QUAESTIO 75

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo, de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum timor sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum excuset vel diminuat peccatum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit peccatum.

1. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethic. Cum igitur omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur est peccatum, quia lex Domini est immaculata, ut dicitur in Psalmo. Sed timor mandatur in lege Dei, dicitur enim ad Ephes. VI, servi, obedite dominis carnalibus, cum timore et tremore. Timor ergo non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, II libro. Sed timere est homini naturale, unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræmotum neque inundationes. Ergo timor non est peccatum.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. X, nolite timere eos qui occidunt corpus. Et Ezech. II dicitur, ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem, nam bonum humani actus in ordine quodam existit, ut ex supra dictis patet. Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse fugienda, et aliqua esse prosequenda; et inter fugienda, quædam dictat magis esse fugienda quam alia; et similiter inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quam alia; et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando vero appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam, unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali. Et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hoc aut ordinate aut inordinate se habent.

2. Ad secundum dicendum quod timor ille ad quem inducit apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat ab obsequiis quæ Domino debet impendere.

3. Ad tertium dicendum quod mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini.

1. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est. Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis. Quia super illud Psalmi, beati omnes qui timent Dominum, dicit Glossa quod humanus timor est quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona. Et super illud Matth. XXVI, oravit tertio eundem sermonem etc., dicit Glossa quod triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor vilitatis, et timor doloris. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominie exponit se morti, sicut Augustinus, in I de Civ. Dei, narrat de catone, qui, ut non incurreret cæsaris servitute, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio ex aliquo timore procedit. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est. Ergo neque timoris peccatum opponitur fortitudini.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et III Ethic., timiditatem ponit fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, omnis timor ex amore procedit, nullus enim timet nisi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii, sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecunie, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in III Ethic. Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

2. Ad secundum dicendum quod actus humani præcipue diiudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet. Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum, sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod mori fugientem inopiam vel cupidinem

vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi, molli- ties enim est fugere laboriosa.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut spes est principium audacie, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, præexigitur spes, ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex quolibet timore, sed ex eo qui est sui generis. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas, quam timor qui opponitur fortitudini, qui pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit peccatum mortale.

1. Timor enim, ut supra dictum est, est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est. Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor, quia super illud iudic. VII, qui formidolosus est etc., dicit Glossa quod timidus est qui primo aspectu congressum trepidat, non tamen corde terretur, sed reparari et animari potest. Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a præcepto. Sed timor non retrahit a præcepto, sed solum a perfectione, quia super illud Deut. XX, quis est homo formidolosus et corde pavidus, etc., dicit Glossa, docet non posse quemquam perfectionem contemplationis vel militie spiritualis accipere qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. Ergo timor non est peccatum mortale.

SED CONTRA, pro solo peccato mortali debetur pœna inferni. Quæ tamen debetur timidus, secundum illud Apoc. XXI, timidus et incredulus et execratis, etc., pars erit in stagno ignis et sulphuris, quod est mors secunda. Ergo timiditas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus, et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque vero huiusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem. Et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quan-

doque veniale. Si enim quis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod sistit infra sensualitatem.

2. Ad secundum dicendum quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur cuius animus timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod, etiam si timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur quin persuasionibus revocari possit, sicut quandoque aliquis mortaliter peccans concupiscentiæ consentiendo, revocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

3. Ad tertium dicendum quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non excuset a peccato.

1. Timor enim est peccatum, ut dictum est. Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

3. Præterea, timor omnis aut est mali temporalis, aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato. Timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia sicut Philosophus dicit, in III Ethic., inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non a propria malitia procedunt. Ergo videtur quod timor nullo modo excusat a peccato.

SED CONTRA est quod in decretis, qu. I, dicitur, vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus colorem habet excusationis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, timor intantum habet rationem peccati in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quædam

mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quæ sunt secundum rationem magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non est peccatum. Sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum, unde si quis, propter timorem mortis, latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur a peccato quod incurreret si sine causa legitima, prætermittis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis; et mala corporis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, idest peccata, fugiens mala corporis, puta flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ; aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniæ; non excusatur totaliter a peccato. Diminuitur tamen aliquid eius peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter imminentem timorem. Unde Philosophus huiusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

1. Ad primum ergo dicendum quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

2. Ad secundum dicendum quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

3. Ad tertium dicendum quod secundum stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., huiusmodi temporalia sunt minima bona. Quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

QUÆSTIO 76

DEINDE considerandum est de vitio intimiditatis. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum intimidum esse sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intimiditas non sit peccatum.

1. Quod enim ponitur pro commendatione viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur, Prov. XXVIII, iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit. Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, maxime terribilis est mors, secundum Philosophum, in III Ethic. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. X, nolite timere eos qui occidunt corpus, nec etiam aliquid quod ab homine possit inferri, secundum illud Isaïæ LI, quis tu, ut timeas ab homine mortali? ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, timor ex amore nascitur, ut supra dictum est. Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, amor Dei usque ad contemptum sui, facit cives civitatis cælestis. Ergo nihil humanum formidare videtur non esse peccatum.

SED CONTRA est quod de iudice iniquo dicitur, Luc. XVIII, quod nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.

RESPONDEO dicendum quod, quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et de timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, tamen debito modo, ut scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen a tali amore totaliter aliquis decidit, quia id quod est naturæ totaliter perdi non potest. Propter quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod nemo unquam carnem suam odio habuit. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt a præsentibus angustiis liberari. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat timeat, mortem et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumptis et alios contemnendis, secundum quod dicitur Iob XLI, factus est ut nullum timeret, omne sublime videt. Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit, in III Ethic., quod celtæ propter stultitiam nihil timent. Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur

ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat a peccato si sit invincibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustus commendatur a timore retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccli. I, qui sine timore est, non poterit iustificari.

2. Ad secundum dicendum quod mors, vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a iustitia recedatur. Est tamen timendum in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosus, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Prov. XIV, sapiens timet, et declinat a malo.

3. Ad tertium dicendum quod bona temporalia debent contemni quantum nos impediunt ab amore et timore Dei. Et secundum hoc etiam non debent timeri, unde dicitur Eccli. XXXIV, qui timet Deum nihil trepidabit. Non autem debent contemni bona temporalia in quantum instrumentaliter nos iuvant ad ea quæ sunt divini amoris et timoris.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini.

1. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus, remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati; superbia autem humilitati; stultitia autem prudentiæ, sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

SED CONTRA est quod Philosophus, in III Ethic., ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitu-

dini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet non timet aliquis quod oportet time-
re.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus fortitudinis est timorem sustinere et aggredi non qualitercumque, sed secundum rationem. Quod non facit impavidus.

2. Ad secundum dicendum quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directe fortitudini opponitur. Sed secundum suas causas, nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

3. Ad tertium dicendum quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

QUÆSTIO 77

DEINDE considerandum est de audacia. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum audacia sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod audacia non sit peccatum.

1. Dicitur enim Iob XXXIX, de equo, per quem significatur bonus prædicator, secundum Gregorium, in Moral., quod audacter in occursum pergit armatis. Sed nullo vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata. Sed ad hanc velocitatem operandi iuvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio quæ causatur a spe, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. VIII, cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te. Nullius autem societas est declinanda nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod audacia, sicut supra dictum est, est passio quædam. Passio autem quando-

que quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret modo rationis, vel per excessum vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti, sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia, per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione. Sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

2. Ad secundum dicendum quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum, esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est. Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est inquantum a ratione ordinatur.

3. Ad tertium dicendum quod quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum, in IV Ethic. Et ideo oportuit quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda quarum obiectum est malum, sicut patet de odio, timore et ira, et etiam audacia. Spes autem et amor habent bonum pro obiecto. Et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini.

1. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit; vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad iniustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed iustitiæ.

3. Præterea, fortitudo est et circa timores et circa audacias, ut supra habitum est. Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et III Ethic., ponit audaciam fortitudini oppositam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet modum rationis observare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat in vitium, importat excessum passionis quæ audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa eius causam, ita etiam non attenditur secundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur oppositio audaciæ.

3. Ad tertium dicendum quod motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinatur, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia non habet contrarium defectum nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis. Quia sicut Philosophus dicit, in III Ethic., audaces sunt prævolantes et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet præ timore.

QUÆSTIO 28

DEINDE considerandum est de partibus fortitudinis. Et primo considerandum est quæ sint fortitudinis partes; secundo, de singulis partibus est agendum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur.

1. Tullius enim, in sua rhetorica, ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam. Et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et necesse est magnificum liberalem esse, ut Philosophus dicit, in IV

Ethic. Sed liberalitas est pars iustitiæ, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud esse videtur quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed ponitur per se virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia, secundum tullium, importat difficilium perpeccionem, quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars eius.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute, dicitur enim Matth. XXIV, qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius ponit septem partes fortitudinis, scilicet magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt eupsychia, lema, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. Ergo videtur quod insufficienter tullius partes fortitudinis enumeraverat.

7. Præterea, Aristoteles, in III Ethic., ponit quinque modos fortitudinis. Quorum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem exhonorationis vel pœnæ; secunda militaris, quæ fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicæ; tertia est fortitudo quæ fortiter operatur ex passione, præcipue iræ; quarta est fortitudo quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; quinta autem est quæ fortiter operatur propter ignorantiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum divisionum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subiectivæ, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subiectivæ, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quæ quidem virtutes adiunguntur fortitudini

sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est, duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit tullius fiduciam. Unde dicit quod fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciæ cum spe collocavit. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit. Et quantum ad hoc ponit tullius magnificentiam. Unde dicit quod magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio, idest executio, ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ a fortitudine secundum speciem, tamen adiungentur ei sicut secundarium principali, sicut magnificentia a Philosopho, in IV Ethic., ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Unde dicit quod patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Heb. XII, non fatigemini, animis vestris deficientes. Et quantum ad hoc ponit perseverantiam. Unde dicit quod perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. Hæc etiam duo, si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius. Si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctæ, et tamen ei adiungentur sicut secundariæ principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est obiectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo. Et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

2. Ad secundum dicendum quod spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est. Sed per fiduciam quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

3. Ad tertium dicendum quod quascumque magnas res aggredi videtur esse periculosum, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiam si magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel ag-

gredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

4. Ad quartum dicendum quod patientia non solum perpetitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia seu periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini. In quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

5. Ad quintum dicendum quod perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod Macrobius ponit quatuor prædicta a tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiæ. Superaddit autem tria. Quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, a tullio sub fiducia comprehenduntur, sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cuiuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem; dictum est enim supra quod spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel melius potest dici quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium, quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris; timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest, oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diurnitatem; constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum tullio et Macrobio; magnanimitatem autem cum Macrobio. Lema autem est idem quod patientia vel tolerantia, dicit enim quod lema est habitus promptus tribuens ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit. Eupsychia autem, idest bona animositas, idem videtur esse quod securitas, dicit enim quod est robur animæ ad perficiendum opera ipsius. Virilitas autem idem esse videtur quod fiducia, dicit enim quod virilitas est habitus per se sufficiens tributus in his quæ secundum virtutem. Magnificentia autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos strenuitas potest dici. Ad magnificentiam enim pertinet non solum quod

homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam sive strenuitatem. Unde dicit quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operum. Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur quas tullius ponit.

7. Ad septimum dicendum quod illa quinque quæ ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis, quia etsi convenient in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est. Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO 79

DEINDE considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus quas tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiducia ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo, de magnificentia; tertio, de patientia; quarto, de perseverantia. Circa primum, primo considerandum est de magnanimitate; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum magnanimitas sit circa honores. Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit pars fortitudinis. Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam. Septimo, quomodo se habeat ad securitatem. Octavo, quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

1. Magnanimitas enim est in irascibili. Quod ex ipso nomine patet, nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi; animus autem pro VI irascibili ponitur, ut patet in I de Anima, ubi Philosophus dicit quod in sensitivo appetitu est desiderium et animus, idest concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non est autem circa operationes, quia sic esset pars iustitiæ. Et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, magnanimitas videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam, dicitur enim magnanimus quia ad magna tendit. Sed virtuosus non laudatur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex hoc quod eos fugiunt.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus est circa honores et inhonorationes.

RESPONDEO dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo, uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus quod animum habet ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus, uno modo, secundum proportionem; alio modo, absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem etiam qui consistit in usu alicuius rei parvæ vel mediocris, puta si aliquis illa re optime utatur. Sed simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt sunt res exteriores. Inter quæ simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicuius, ut supra habitum est; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia alia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna simpliciter et absolute, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt simpliciter difficilia. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem, sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinet ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet habet rationem magni vel ardui.

2. Ad secundum dicendum quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei, sicut et de fortitudine supra dictum est quod est circa pericula mortis in quantum sunt obiectum timoris et audaciæ.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nihil inconveniens faciunt, nec eos nimis appetant, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honorem, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore

digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem.

1. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est. Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa magnas iras, vel circa parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimus bene se habet circa exhonorations. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in II Ethic., quod magnanimitas est circa magnos honores.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in VII Physic., virtus est perfectio quædam. Et intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I de cælo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem, quælibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sic circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Difficile autem et magnum, quæ ad idem pertinent, in actu virtutis potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire et in aliqua materia statuere. Et ista difficultas sola invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiæ. Alia autem est difficultas ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Circa quas considerandum est quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi principaliter ex parte passionis, quædam vero principaliter ex parte rerum quæ sunt obiecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa huiusmodi

passiones non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus, sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias, temperantia est circa maximarum delectationum concupiscentias, et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quæ sunt passionum obiecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ seu honoris. Et in istis oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora, quia res exterius existentes, etiam si sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessariæ ad hominis vitam. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes, una quidem circa mediocres et moderatas, scilicet liberalitas; alia autem circa magnas pecunias, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est, nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt philotimia, idest amor honoris, et aphilotimia, idest sine amore honoris; laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor, et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

1. Ad primum ergo dicendum quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum, sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis.

2. Ad secundum dicendum quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem ratio est de divitiis et honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui bene utitur magnis, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimitas ergo attendit magnos honores sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit. Et multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnanimitas non sit virtus.

1. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo, quia maximis dignificat seipsum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem, dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non. Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, virtus est bona qualitas mentis, sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones, dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis. Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati, nam magnanimus dignum se reputat magnis, et alios contemnit, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles, primo quidem, quod non est memor benefactorum; secundo, quod est otiosus et tardus; tertio, quod utitur ironia ad multos; quarto, quod non potest alii convivere; quinto, quod magis possidet infructuosa quam fructuosa.

SED CONTRA est quod in laudem quorundam dicitur, II machab. XIV, Nicanor audiens virtutem comitum Iudæ, et animi magnitudinem quam pro patriæ certaminibus habebant, etc. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

RESPONDEO dicendum quod ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est. Et inde magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., magnanimus est quidem magnitudine extremus, in quantum scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius, quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit; eo enim quod secundum dignitatem seipsum dignificat, ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad maiora quam dignus est.

2. Ad secundum dicendum quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu vel

in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere magnanimitatis habitum, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum si sibi secundum statum suum competeret.

3. Ad tertium dicendum quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam determinata accidentia circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit, quæ explere festinat, sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, et velocitas, præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem tales conditiones naturaliter inveniuntur.

4. Ad quartum dicendum quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo, sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, non enim tantum alios appetiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde in Psalmo dicitur de viro iusto, ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus, quod pertinet ad contemptum magnanimi; timentes autem Dominum glorificat, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

5. Ad quintum dicendum quod proprietates illæ, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin sibi maiora recompenset. Quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actum vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus si-

bi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quæ non sunt vel neget aliqua magna quæ sunt, sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut Philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunis sunt, ad medios autem moderatum. Quarto etiam dicitur quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos, quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa, non quæcumque, sed bona, idest honesta. Nam in omnibus præponit honesta utilibus, tanquam maiora, utilia enim quærentur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus.

1. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus dicit, in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus virtutum diversarum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus, dicitur enim in IV Ethic., quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, quod est actus prudentiæ; neque facere iniusta, quod est actus iustitiæ; et quod est promptus ad benefaciendum, quod est actus caritatis; et quod ministrat prompte, quod est actus liberalitatis; et quod est veridicus, quod est actus veritatis; et quod non est planctivus, quod est actus patientiæ. Ergo magnanimitas non est virtus specialis.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam spiritualis ornatus animæ, secundum illud Isaïæ LXI, induit me Dominus vestimentis salutis; et postea subdit, quasi sponsam ornatam monilibus suis. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas est generalis virtus.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II Ethic., distinguit eam contra alias virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad specialem virtutem pertinet quod dictum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est. Honor autem, secundum se consideratus, est quoddam bonum

speciale. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est quædam specialis virtus. Sed quia honor est cuiuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet; ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

1. Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita etiam magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

2. Ad secundum dicendum quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis bene faciat, et quod sit communicativus, et plurimum retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cuiusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala quod pro eis a iustitia vel quacunque virtute declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc et similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

3. Ad tertium dicendum quod quælibet virtus habet quandam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in IV Ethic.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis.

1. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini. Dicit enim Seneca, in libro de quatuor virtut., magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives. Et tullius dicit, in I de offic., viros fortes magnanimos esse eosdem volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces. Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus non est philokindynus, idest amator periculi. Ad fortem autem pertinet exponere se periculis. Ergo

magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars eius.

3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars eius.

SED CONTRA est quod Macrobius et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in II Ethic. Præcipue tamen hoc laudatur in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas, quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine inquantum confirmat animum circa aliquid arduum, deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V Ethic., carere malo accipitur in ratione boni. Unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum, quorum primum pertinet ad fortitudinem, secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo, proprie loquendo, magnanimitas ab Aristotele ponitur alia virtus a fortitudine.

2. Ad secundum dicendum quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit. Quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi, nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime periculis se exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut et in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus ibidem dicit quod magnanimus non est microkindynus, idest pro parvis periclitans, sed megalokindynus, idest pro magnis periclitans. Et Seneca dicit, in libro de quatuor virtut., eris magnanimus, si pericula nec appetas ut teme-

rarius, nec formides ut timidus, nam nihil timidum facit animum nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

3. Ad tertium dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, fugiendum est, quod autem sit contra ipsum persistendum, est per accidens, inquantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum, et quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod est per se potius est quam id quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis, licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem.

1. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II ad Cor. III, fiduciam autem habemus per Iesum Christum ad Deum, non quod sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis. Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur timori esse opposita, secundum illud Isaïæ XII, fiducialiter agam, et non timebo. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium, dicitur enim Heb. III, quod nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus. Ergo fiducia est quædam virtus distincta a magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius eam magnanimitati condidit.

SED CONTRA est quod tullius, in sua rhetorica, videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob XI, habebis fiduciam, proposita tibi spe. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis. Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dic-

tum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur, inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum aliquis, videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis, considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adiuvari ab eo. Dictum est autem supra quod magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui. Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., ad magnanimum pertinet nullo indigere, quia hoc deficientis est, hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, vel vix. Hoc enim est supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio, secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu qui eum possint iuvare. In quantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem obiectum, scilicet circa bonum, sed secundum contrarietatem obiectorum opponitur timori, cuius obiectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat. Et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem contra mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ad fortitudinem ex consequenti pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod fiducia, sicut dictum est, importat quandam modum spei, est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius, non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adiuncta (nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a tullio), sed sicut pars integralis, ut dictum est.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat.

1. Securitas enim, ut supra habitum est, importat quietem quandam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., quod securus dicitur quasi sine cura. Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud apostoli, II ad Tim. II, sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur præmium virtutis, ut patet Iob XI, si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars eius.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in I de offic., quod ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II suæ rhetoricæ, timor facit homines consiliativos, in quantum scilicet curam habent qualiter possint ea evadere quæ timent. Securitas autem dicitur per remotiorem huius curæ quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo, sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est quod, sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo, sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audacia; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed in quantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio eius.

2. Ad secundum dicendum quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam

prout debet, et in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

3. Ad tertium dicendum quod in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est. Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alicuius virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem.

1. Quia ut Seneca dicit, in libro de ira, virtus sibi sufficiens est. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est. Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam, dicit enim tullius, in I de offic., quod magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem tullius subdit quod ad magnum animum pertinet ea quæ videntur acerba ita ferre ut nihil a statu naturæ discedat, nihil a dignitate sapientis. Et Aristoteles dicit, in IV Ethic., quod magnanimus in infortuniis non est tristis. Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ, quilibet autem tristatur de subtractione eorum quibus iuvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod bonæ fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, magnanimitas ad duo respicit, ad honorem quidem sicut ad materiam; sed ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuosus non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quæ maxima reputat huiusmodi exteriora bona fortunæ; fit ex consequenti ut ab eis maior honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentiam et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest. Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

2. Ad secundum dicendum quod magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea magna

bona, pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

3. Ad tertium dicendum quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo, quia magnanimus non æstimat exteriora bona fortunæ quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur si adsint, neque in eorum amissione multum deiicitur.

QUÆSTIO 72

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primo, de illis quæ opponuntur sibi per excessum, quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, inanis gloria. Secundo, de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus. Circa primum quæruntur duo. Primo, utrum præsumptio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod præsumptio non sit peccatum.

1. Dicit enim apostolus, ad Philipp. III, quæ retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo. Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit, in X Ethic., quod oportet non secundum suadentes humana sapere hominem, neque mortalia mortalem, sed in quantum contingit immortale facere. Et in I Metaphys. dicit quod homo debet se trahere ad divina in quantum potest. Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione præsumptionis sit quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quod præsumptio non sit peccatum sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, apostolus dicit, II ad Cor. III, non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis. Si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquid bonum licite possit. Quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXVII, o præsumptio nequissima, unde creata es? ubi respondet Glossa, de mala scilicet voluntate creaturæ. Sed omne

quod procedit ex radice malæ voluntatis est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, cum ea quæ sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti. Quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod præsumptio est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicuius rei naturalis quod non est supra potentiam passivam eiusdem, inest enim æri potentia passiva per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam æris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis, sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

2. Ad secundum dicendum quod divina et immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem, homini tamen inest quædam naturalis potentia, scilicet intellectus, per quam potest coniungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit quod oportet hominem se attrahere ad immortalia et divina, non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III Ethic., quæ per alios possumus, aequaliter per nos possumus. Et ideo, quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit facultatem nostram. Et ideo non est præsumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum faciendum intendat. Esset autem præsumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum.

1. Præsumptio enim ponitur species peccati in spiritum sanctum, ut supra habitum est. Sed peccatum in spi-

ritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis caritati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præsumptio magnanimitati opponitur.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum Philosophum, in IV Ethic., præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et iniuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., dicit quod magnanimo per excessum opponitur chaunus, idest furiosus vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in maiora tendit quam sibi convenient. Præsumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo præsumptio opponitur magnanimitati per excessum.

1. Ad primum ergo dicendum quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam iustitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ. Et talis præsumptio, ratione materiæ, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur caritati, vel potius dono timoris, cuius est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

2. Ad secundum dicendum quod sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquid magnum tendere videtur, non enim multum consuevit dici aliquis præsumptuosus si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen præsumptuosus talis dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem nisi inquantum facultatem suam æstimat maiorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo, secundum solam quantitatem, puta cum aliquis æstimat se habere maiorem virtutem vel scientiam, vel aliquid aliud huiusmodi, quam habeat. Alio modo, secundum genus rei, puta cum aliquis ex hoc

æstimat se magnum et magnis dignum ex quo non est, puta propter divitias vel propter aliqua bona fortunæ; ut enim Philosophus dicit, in IV Ethic., qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despiciere et iniuriari aliis. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit, in libro de quatuor virtut., quod magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum. Et sic patet quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO 78

DEINDE considerandum est de ambitione. Et circa hoc quærentur duo primo, utrum ambitio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod ambitio non sit peccatum.

1. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona, unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere id quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit, in I et VIII Ethic. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda, sicut Philosophus dicit, in III Ethic., quod fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati; et tullius dicit, in libro de tusculan.

Quæst., quod honor alit artes. Ergo ambitio non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. XIII, quod caritas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt. Nihil aut repugnat caritati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quod id secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur principaliter sibi honor, sed Deo. Secundo considerandum est quod id in quo homo excellit, datur homini a Deo ut ex eo aliis prosit. Unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. Tripliciter ergo appetitum honoris contingit esse inordinatum. Uno modo, per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quod honorem sibi cupit non referendo in Deum. Tertio modo, per hoc quod appetitus eius in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetitus boni debet regulari secundum rationem, cuius regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore secundum quod ratio dictat, ut scilicet vitent ea quæ sunt contraria honori.

2. Ad secundum dicendum quod honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat, sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius quod virtuosus retribuunt quam honorem, qui ex hoc ipso magnitudinem habet quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens præmium, ut dicitur in IV Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo; ita etiam, si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit, in catilinario, quod gloriam, honorem et imperium bonus et ignavus æque sibi exoptat, sed ille, scilicet bonus, vera via nititur; huic, scilicet ignavo, quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. Et tamen illi qui solum propter honorem

vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosus, ut patet per Philosophum, in III Ethic., ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum.

1. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates, dicitur enim II machab. IV, quod Iason ambiebat summum sacerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatus pertinere, dicitur enim Act. XXV, quod Agrippa et berenice cum multa ambitione introierunt prætorium; et II Paralip. XVI, quod super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatus. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in I de offic., quod sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult princeps omnium solus esse. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ambitio importat inordinatum appetitum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati sicut inordinatum ordinato.

1. Ad primum ergo dicendum quod magnanimitas ad duo respicit. Ad unum quidem sicut ad finem intentum, quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio, quæ attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconueniens secundum diversa esse plures excessus unius medii.

2. Ad secundum dicendum quod illis qui sunt in dignitate constituti, propter quandam excellentiam status, debetur honor. Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quendam honorem pertinet, unde et talibus consuevit honor exhiberi. Quod significatur Iac. II, si introierit in conventum vestrum vir anulum habens aureum, in veste candida, et dixeritis ei, tu sede hic bene, etc. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QUÆSTIO 90

DEINDE considerandum est de inani gloria. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum appetitus gloriæ sit peccatum. Secundo, utrum inanis gloria magnanimitati opponatur. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod appetitus gloriæ non sit peccatum.

1. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur, quinimmo mandatur, Ephes. V, estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed in hoc quod quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit, unde dicitur Isaiæ XLIII, omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum, dicit enim tullius, in libro de tusculan. Quæst., quod omnes ad studia impelluntur gloria. In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud Rom. II, his qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, tullius dicit, in sua rhetorica, quod gloria est frequens de aliquo fama cum laude, et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit, quod gloria est clara cum laude notitia. Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimmo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. XLI, curam habe de bono nomine; et ad Rom. XII, providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit.

RESPONDEO dicendum quod gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarifica-

ri, ut Augustinus dicit, super Ioan. Claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem. Et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum aliquod corporale, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quem modum dicitur in Tito Livio, gloriari ad unum non est. Largius tamen accepto nomine gloriæ, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum, dicitur enim I ad Cor. II, nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis. Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona sua ab aliis approbari, dicitur enim Matth. V, luceat lux vestra coram hominibus. Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum. Sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat, nam quidlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psalmi, ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium? potest autem gloria dici vana, uno modo, ex parte rei de qua quis gloriam quærit, puta cum quis quærit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. Alio modo, ex parte eius a quo quis gloriam quærit, puta hominis, cuius iudicium non est certum. Tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei vel proximi salutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super illud Ioan. XIII, vos vocatis me, magister et Domine, et bene dicitis, periculosum est sibi placere cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi, nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. Unde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. V, videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in cælis est.

2. Ad secundum dicendum quod gloria quæ habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur. De qua dicitur, II ad Cor. X, qui gloriatur, in Domino gloriatur, non enim qui seipsum commendat, ille probatus est; sed quem Deus commendat. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum, non tamen est vere virtuo-

sus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat, in V de Civ. Dei.

3. Ad tertium dicendum quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse cognoscat, sed quod ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad eius perfectionem, et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur; vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram hominibus, non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur.

1. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, quod aliquis gloriatur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis vel caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum, sic enim opponitur magnanimitati præsumptio et ambitio, ut dictum est, a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, Philipp. II, super illud, nihil per contentionem aut inanem gloriam, dicit Glossa, erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contententes. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in I de offic., cavenda est gloriæ cupiditas, eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Ergo opponitur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est quidam effectus honoris et laudis, ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, consequens est etiam ut sit circa gloriam, ut scilicet sicut moderate utitur honore, ita moderate utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appetitur quod de eis gloriatur, unde in IV Ethic. Dicitur de magnanimo quod sibi sit honor parvum. Similiter etiam et alia quæ propter honorem quæruntur, puta potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quæ non sunt gloriatur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod magis curat veritatem quam opinionem. Similiter etiam et magnitudini animi repugnat quod aliquis gloriatur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur. Unde de magnanimo dicitur in IV Ethic., quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parva sunt.

2. Ad secundum dicendum quod inanis gloriæ cupidus, secundum rei veritatem, deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est. Sed considerando æstimationem eius, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat, nullus enim contendit nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus non est contentiosus, qui nihil æstimat magnum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

1. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam, dicitur enim Matth. VI, attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque subripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei, dicitur enim Isaiæ XLII, gloriam meam alteri non dabo; et I ad Tim. I, soli Deo honor et gloria. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est huiusmodi, quia super illud I ad Thess. II, Deo qui probat corda nostra, dicit Glossa Augustini, quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit, quia etsi cuiquam

facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur. Chrysostomus etiam dicit, Matth. VI, quod inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quæ intus sunt insensibiliter aufert. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod chrysostomus dicit, super Matth., quod cum cetera vitia locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi. In quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ex hoc aliquid peccatum est mortale quod caritati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari caritati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari caritati dupliciter. Uno modo, ratione materiæ de qua quis gloriatur. Puta cum quis gloriatur de aliquo falso quod contrariatur divinæ revelationi, secundum illud Ezech. XXVIII, elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum; et I ad Cor. IV, quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quare gloriaris quasi non acceperis? vel etiam cum quis bonum temporale de quo gloriatur, præfert Deo, quod prohibetur Ierem. IX, non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis, sed in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me. Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Ioan. XII, qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei. Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem, ad quem scilicet ordinet etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittat facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriæ quam Dei timor vel amor, ut Dominus diceret (Ioan. V), quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ a solo Deo est non quærentes? si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet caritati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod nullus peccando meretur vitam æternam. Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam si propter inanem gloriam fiat, etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam

quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

3. Ad tertium dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum non tam propter gravitatem sui, quam etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus et nimis de se ipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale.

1. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est eius effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem, neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem, in XXXI Moral., superbiam ponit reginam omnium vitiorum, et inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicitur, importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quandam perfectionem et excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicuius, nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus hu-

manis. Et ideo, propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis, et quod ex eius inordinato appetitu multa vitia oriantur. Et ita inanis gloria est vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, superbia est regina et mater omnium vitiorum.

2. Ad secundum dicendum quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, sicut causæ ex quibus gloria sequitur. Unde gloria comparatur ad ea sicut finis, propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

3. Ad tertium dicendum quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta, et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale, quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum præsumptio.

1. Iactantia enim, secundum Gregorium, XXIII Moral., ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quod non sint filiæ inanis gloriæ.

3. Præterea, chrysostomus dicit, super Matth., quod ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia, id est in misericordia. Quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, in XXXI Moral., ubi prædictas filias inani gloriæ assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitii capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter. Uno modo, directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive

per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est præsumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem per ficta sit, sic est hypocrisis. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad intellectum, et sic est pertinacia, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem, et sic est discordia, dum non vult a propria voluntate discedere ut aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem, et sic est contentio, dum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum, et sic est inobedientia, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, iactantia ponitur species superbiam quantum ad interiorem causam eius, quæ est arrogantia. Ipsa autem iactantia exterior. Ut dicitur in IV Ethic., ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam vel honorem. Et sic oritur ex inani gloria.

2. Ad secundum dicendum quod ira non causat discordiam et contentionem nisi cum adiunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

3. Ad tertium dicendum quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum caritatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere quasi aliquid novum.

QUÆSTIO 81

DEINDE considerandum est de pusillanimitate. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum pusillanimitas sit peccatum. Secundo, cui virtuti opponatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum.

1. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit, ibidem, quod maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum. Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus, quia, ut ibidem Phi-

losophus dicit, secundum veritatem solus bonus est honorandus. Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, initium omnis peccati est superbia, ut dicitur Eccli. X. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus est dignus.

4. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus. Sed quandoque sancti viri dignificant seipsum minoribus quam sint digni, sicut patet de Moyse et ieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. III et Ierem. I.

SED CONTRA, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda, dicitur enim ad Coloss. III, patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. Ergo pusillanimitas est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratum suæ potentiam, ut patet in omnibus rebus naturalibus, tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiam, dum nititur ad maiora quam possit; ita etiam pusillanimus deficit a proportionem suæ potentiam, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiam commensuratum. Et ideo, sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam Domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quandam pusillanimitatis timorem, punitur a Domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc, pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, in quantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios iuvare. Dicit enim Gregorius, in pastoralis, quod illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis rei sunt ex quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem, cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore; et tamen, per hoc quod ipse non attendat sua virtute uti, peccat, quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad vir-

tutem quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Prov. XXVI, sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius, in pastoralis, de Moyse dicit quod superbus fortasse esset si ducatum plebis suæ sine trepidatione susciperet, et rursus superbus existeret si auctoris imperio obedire recusaret.

4. Ad quartum dicendum quod Moyses et ieremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur, ex divina gratia. Sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant, non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati.

1. Dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod pusillanimus ignorat seipsum, appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret. Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea, Matth. XXV, servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit, in IV Ethic., quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere, unde dicitur Isaia XXXV, dicite, pusillanimes, confortamini et nolite timere. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud Coloss. III, patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est quanto magis est virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo, si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam præsumptio. Quod est contra id quod dicitur Eccli. XXXVII, o præsumptio nequissima, unde creata es? non ergo pusillanimitas magnanimitati opponitur.

SED CONTRA est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

RESPONDEO dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatatis circa idem, nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus, est ignorantia propriæ conditionis; ex parte autem appetitus, est timor deficiendi in his quæ falso æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis quibus est dignus. Sed sicut supra dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV Ethic., vel exequendi quod suæ subiacet potestati.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem, secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deiicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt iniuriæ illatæ, ex quibus deiicitur animus patientis.

4. Ad quartum dicendum quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam præsumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis, quod est pessimum, ut dicitur in IV Ethic. Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

QUÆSTIO 82

DEINDE considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quærentur quatuor. Primo, utrum magnificentia sit virtus. Secun-

do, utrum sit virtus specialis. Tertio, quæ sit materia eius. Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnificentia non sit virtus.

1. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia, dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod non omnis liberalis est magnificus. Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut in II Ethic. Dicitur. Sed magnificentia non videtur consistere in medio. Superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur X Metaphys. Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur inclinationi naturali, sed magis perficit ipsam, sed sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., magnificus non est sumptuosus in seipsum, quod est contra inclinationem naturalem, per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum, in VI Ethic., ars est recta ratio factibilium. Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

SED CONTRA, virtus humana est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psalmi, magnificentia eius et virtus eius in nubibus. Ergo magnificentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in I de cælo, virtus dicitur per comparisonem ad ultimum in quod potentia potest, non quidem ad ultimum ex parte defectus; sed ex parte excessus, cuius ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, cum de connexion virtutum ageretur.

2. Ad secundum dicendum quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius quod facit. Sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit nec eam excedit, sicut et de magnanimitate dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscuiusque, est aliquid parvum in comparisonem ad id quod convenit rebus divinis vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur, sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ vel aliquid aliud huiusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV Ethic.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., oportet artis esse quandam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinatur ad recte utendum ratione artis. Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus.

1. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna, sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

2. Præterea, eiusdem videtur facere aliquid et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est. Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur ad sanctitatem pertinere, dicitur enim Exod. XV, magnificus in sanctitate; et in Psalmo, sanctitas et magnificentia in sanctificatione eius. Sed sanctitas idem est religioni, ut supra habitum est. Ergo magnificentia videtur esse idem religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

SED CONTRA est quod Philosophus connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

RESPONDEO dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. Facere autem dupliciter potest accipi, uno modo, proprie; alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. Si igitur magni-

ficentia accipiatur secundum quod importat factionem alicuius magni prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile produci- tur ab arte. In cuius quidem usu potest attendi una spe- cialis ratio bonitatis quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate vel digni- tate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magni- ficentia est specialis virtus. Si vero nomen magnificen- tiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad quamlibet vir- tutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie, sed hoc est proprium magnificentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in om- nibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel quali- tercumque agendo, ut dicitur in IV Ethic., ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solam rationem magni. Aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum ope- rantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique vir- tuti, magnitudo autem consequitur ex quantitate virtu- tis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum secundum quod facere proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo, unde tul- lius dicit, in sua rhetorica, quod magnificentia est rerum magnarum et excelsarum, cum animi quadam ampla et splendida propositione, cogitatio atque administratio; ut cogitatio referatur ad interiorem intentionem, admini- stratio ad exteriorum executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita magnificentia in aliquo opere factibili.

3. Ad tertium dicendum quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humano- rum operum est adeo magnus sicut honor Dei. Et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad di- vina sacrificia, et circa hoc maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati, quia præci- pue eius effectus ad religionem, sive ad sanctitatem, or- dinatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia ma- gnificentæ non sint sumptus magni.

1. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtu- tes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est. Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, omnis magnificus est liberalis, ut dicitur in IV Ethic. Sed liberalitas magis est circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit ali- quod exterius opus, etiam si sint sumptus magni, puta cum aliquis multa expendit in exenniis mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam paupe- res, quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, ut Seneca dicit, in libro de ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sump- tus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificentia non extenditur circa omnes opera- tiones quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem ma- gnitudine. Ergo est solum circa magnos sumptus.

RESPONDEO dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sump- tus, non enim possunt magna opera fieri nisi cum ma- gnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum convenien- ter fiat, unde et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod ma- gnificus ab æquali, idest proportionato, sumptu, opus fa- ciet magis magnificum. Sumptus autem est quædam pe- cuniæ emissio, a qua potest aliquis prohiberi per super- fluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum; et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos; et amor pecuniæ, quem mo- deratur magnificus, ne sumptus magni impediatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dic- tum est, virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores ha- bent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum eius esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quæ respicit com- muniter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu.

2. Ad secundum dicendum quod usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad libera- lem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis usus debitus pecu- niæ, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecu- niæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet et dona et sumptus.

Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod opus magnum quod faciendum est. Et talis usus non potest esse nisi sumptus sive expensa.

3. Ad tertium dicendum quod magnificus etiam dat dona vel exennia, ut dicitur in IV Ethic., non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati, sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet.

4. Ad quartum dicendum quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ sicut quædam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his quæ sunt magna per comparisonem ad aliquod opus quod, etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam parvum et magnum dicuntur relative, ut Philosophus dicit, in prædicamentis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis.

1. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est. Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed iustitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iustitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificus scienti assimilatur. Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

SED CONTRA est quod tullius et Macrobius et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

RESPONDEO dicendum quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subiectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia, sed ponitur pars eius inquantum adiungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est, quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum

et difficile, ita etiam et magnificentia, unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personæ, arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum; quod est multo minus quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti. Sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animæ, diversimode tamen. Nam liberalitas respicit sumptus per comparisonem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus et sumptibus faciendis, unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparisonem ad spem, attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

2. Ad secundum dicendum quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut fortitudo in aliquid arduum circa timores.

3. Ad tertium dicendum quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem utriusque, quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUÆSTIO 83

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum parvificentia sit vitium. Secundo, de vitio ei opposito.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod parvificentia non sit vitium.

1. Virtus enim, sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum, unde et liberales et magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est vir-

tus. Ergo similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod diligentia ratiocinii est parvifica. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo parvificentia non est vitium.

3. Parvificus consumit pecuniam tristatus. Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, moralia speciem a fine sortiuntur. Unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum Philosophum, in prædicamentis, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum faciendum, facere parvum intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte operis fiendi; alio modo, ex parte sumptus. Magnificus igitur principaliter intendit magnitudinem operis, secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus, unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificus ab æquali sumptu opus facit magis magnificum. Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus, unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod intendit qualiter minimum consumat, ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde Philosophus dicit, ibidem, quod parvificus, maxima consumens in parvo, quod scilicet non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione quæ debet esse secundum rationem inter sumptum et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est. Non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva deficit a regula rationis. Et ideo habet vitii rationem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Philosophus, in II rhet., timor facit consiliativos. Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

3. Ad tertium dicendum quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod quamvis parvificentia et oppositum vitium sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt, quia neque sunt nociva proximo, neque sunt valde turpes.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod parvificentiae nullum vitium opponatur.

1. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiae non opponitur vitium.

2. Præterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, videtur quod, si aliquod vitium esset parvificentiae oppositum, quod consisteret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca oporteret consumere, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in IV Ethic., et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiae oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est. Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in IV Ethic. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est. Ergo nullum vitium parvificentiae opponitur.

SED CONTRA est auctoritas Philosophi, qui, in II et IV Ethic., ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

RESPONDEO dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum, ut dictum est, relative dicuntur. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiae, qua aliquis deficit a proportione debita expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Græce quidem dicitur banausia, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consu-

mit, vel dicitur apirocalia, idest sine bono igne, quia ad modum ignis consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium nominari potest consumptio.

1. Ad primum ergo dicendum quod magnificentia dicitur esse eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentia.

2. Ad secundum dicendum quod idem vitium contrariatur virtuti quæ est in medio, et contrario vitio. Sic igitur vitium consumptionis opponitur parvificentia in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oportet expendere. Opponitur autem magnificentia ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, in quantum scilicet, ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

3. Ad tertium dicendum quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, in quantum transcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloria, vel cuiuscumque alterius.

QUÆSTIO 84

DEINDE considerandum est de patientia. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum patientia sit virtus. Secundo, utrum sit maxima virtutum. Tertio, utrum possit haberi sine gratia. Quarto, utrum sit pars fortitudinis. Quinto, utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod patientia non sit virtus.

1. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut dicit Augustinus, XIV de Trin. Sed ibi non est patientia, quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isaiaë XLIX et apocalyps. XXI, non esurient neque sitient, et non percutiet eos æstus neque sol. Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est quæ bonum facit habentem. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. V cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia. Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est. Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo patientia non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de patientia, virtus animi quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est ut etiam ipsius qui nobis eam largitur patientia prædicetur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum in quantum conservant bonum rationis contra impetum passionum. Inter alias autem passiones, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, sæculi tristitia mortem operatur; et Eccli. XXX, multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus, idest sine perturbatione tristitiæ, ne animo iniquo bona deseramus per quæ ad meliora perveniamus. Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparisonem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria, sed per comparisonem ad finem, qui erit in patria. Sicut iustitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad vitam præsentem, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum in quæ pervenire volebamus patiando. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est nisi ubi toleranda sunt mala, sed æternum erit id quo per patientiam pervenitur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, patientes proprie dicuntur qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda nec laudanda est patientia, quæ nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, fructus in sui ratione importat quandam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas, ut dicitur in I Ethic. Consuetum est autem ut nomine virtutum etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus et præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præservatur ne obruatur tristitia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod patientia sit potissima virtutum.

ARTICULUS 3

1. Id enim quod est perfectum est potissimum in unoquoque genere. Sed potentia habet opus perfectum, ut dicitur Iac. I. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam, dicitur enim Luc. XXI, in patientia vestra possidebitis animas vestras. Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, patientia est radix et custos omnium virtutum.

SED CONTRA est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius, XXII Moral., et Augustinus, in libro de moribus Eccle., vocat principales.

RESPONDEO dicendum quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum, est enim virtus quæ bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quam illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt a bono. Et sicut inter illas quæ sunt constitutivæ boni tanto aliqua potior est quanto in maiori bono statuit hominem, sicut fides, spes et caritas quam prudentia et iustitia; ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium a bono, tanto aliqua est potior quanto id quod ab ea impeditur magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quæ est temperantia, quam quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed deficit non solum a virtutibus theologis et prudentia et iustitia, quæ directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quæ retrahunt a maioribus impedimentis.

1. Ad primum ergo dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis, ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundo ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit caritas; quarto iniustum nocumentum, quod prohibet iustitia. Tollere enim principium uniuscuiusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicatus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

3. Ad tertium dicendum quod patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia.

1. Illud enim ad quod ratio magis inclinatur, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationale quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiæ, dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiose diligunt. Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala, unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo, pari ratione, pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de patientia, vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum, et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. Et huius ratio est quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus, unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad caritatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patientis est. Manifestum est autem quod caritas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad

sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur præsentia, quam tolerare mala propter bona futura quæ secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

2. Ad secundum dicendum quod bonum politicæ virtutis est commensuratum naturæ humanæ. Et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale. Unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis.

1. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia sicut supra dictum est, proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam, dicitur enim in libro sententiarum prosperi quod patientia consistit in alienis malis tolerandis. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est, et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia, cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

SED CONTRA est quod tullius, in sua rhetorica, ponit eam fortitudinis partem.

RESPONDEO dicendum quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, ut Gregorius dicit, in quadam homilia. In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt, et difficillima ad sustinendum, illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principaliter est in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei sicut secundaria virtus principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est

summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem pertinere potest sustinentia quorumcumque malorum.

2. Ad secundum dicendum quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principaliter est circa tristitias, nam patiens aliquis dicitur non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiando quæ præsentia nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo proprie est in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili. Quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum, sed patientia præcipue est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias, ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod patientia potest, quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis, de qua parte obiectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit, quia, ut chrysostomus dicit, super illud Matth., vade Satanas, in iniuriis propriis patientem esse laudabile est, iniurias autem Dei patienter sustinere nimis est impium. Et Augustinus dicit, in quadam epistola contra Marcellinum, quod præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos compugnatur. Secundum vero quod patientia se habet circa quæcumque alia mala, adiungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de patientia, quod patientia Dei prædicatur non in hoc quod aliquod malum patiat, sed in hoc quod expectat malos ut convertantur, unde Eccli. V dicitur, altissimus patiens redditor

est. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat, dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut et aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem longanimitati.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

SED CONTRA est quod Rom. II, super illud, an divitias bonitatis eius et patientiæ et longanimitatis contemnis, dicit Glossa, videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquant, sustentari per longanimitatem dicuntur, qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt.

RESPONDEO dicendum quod sicut magnanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam vel timorem sive tristitiam quæ respiciunt malum, ita etiam et longanimitas. Unde longanimitas maiorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere, si autem in longinquum differatur, mala autem oporteat in præsentis sustinere, difficilius est. Secundo, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. XIII, spes quæ differtur affligit animam. Unde et in sustinendo huiusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic igitur secundum quod sub ratione mali contristantis potest comprehendere et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem; et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et tullius, definiens patientiam, dicit quod patientia est, honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna permissio rerum arduarum ac difficilium. Quod dicit arduarum, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit difficilium, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia; quod vero addit ac diuturna, pertinet ad longanimitatem secundum quod convenit cum patientia.

1. Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

2. Ad tertium dicendum quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, tamen non est similiter remotum a natura rerum sicut illud quod est longinquum tempore. Et ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco non affert difficultatem nisi ratione temporis, quia quod est longinquum loco a nobis tardius tempore ad nos potest pervenire.

3. Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiæ quam Glossa assignat. Quia in his qui ex infirmitate peccant hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo, et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur, et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO 85

DEINDE considerandum est de perseverantia, et de vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor. Primo, utrum perseverantia sit virtus. Secundo, utrum sit pars fortitudinis. Tertio, quomodo se habet ad constantiam. Quarto, utrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perseverantia non sit virtus.

1. Quia, ut Philosophus dicit, in VII Ethic., continentia est potior quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, virtus est qua recte vivitur, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit. Sed sicut ipse dicit in libro de perseverantia, nullus potest dici perseverantiam habere quandiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II Ethic. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ, dicit enim tullius, in sua rhetorica, quod perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

SED CONTRA est quod Andronicus dicit, quod perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est et

non immanendum, et neutrorum. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in II Ethic., virtus est circa difficile et bonum. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quæ accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diurnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est; ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diurnitatem sustinere prout necesse est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus accipit ibi perseverantiam secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt. Unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala, præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactus, quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, puta circa defectum ciborum et aliorum huiusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hoc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur, sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo, si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis.

2. Ad secundum dicendum quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus, et actus virtutis, sicut Augustinus dicit, super Ioan., fides est credere quod non vides. Potest tamen contingere quod aliquis habet habitum virtutis qui tamen non exercet actum, sicut aliquis

pauper habet habitum magnificentiae, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit, puta si ædicator incipiat ædificare et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat. Et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo; non tamen complet actum, quia non persistit usque in finem. Est autem duplex finis, unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosus operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debet durare, sicut fidei, spei et caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc, Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

3. Ad tertium dicendum quod virtuti potest aliquid convenire dupliciter. Uno modo, ex propria intentione finis. Et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subiectum. Et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est qualitas difficile mobilis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis.

1. Quia, ut Philosophus dicit, in VII Ethic., perseverantia est circa tristitias tactus. Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quam fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicuius virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de perseverantia, quod perseverantiam nullus potest amittere. Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam pars eius. Ergo perseverantia non

est pars alicuius virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

SED CONTRA est quod tullius ponit perseverantiam partem fortitudinis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adiungatur sicut secundaria virtus principali, omnis virtus cuius laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ, nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum, quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine, tamen in modo magis convenit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

2. Ad secundum dicendum quod illa perseverantia de qua Philosophus loquitur, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fagationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. XXIV qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quod amitteretur, quia iam non duraret usque in finem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam.

1. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est. Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse dif-

ficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quandam importat. Differunt autem, nam Macrobius condidit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

SED CONTRA est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

RESPONDEO dicendum quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utramque pertinet firmiter persistere in aliquo bono, differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia, quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

1. Ad primum ergo dicendum quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipue sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia, secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

2. Ad secundum dicendum quod in magnis operibus persistere difficilium est, sed in parvis vel mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

3. Ad tertium dicendum quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, in quantum convenit cum ea, non tamen est idem ei in quantum differt ab ea

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ.

1. Perseverantia enim est quædam virtus, sed virtus, ut tullius dicit, in sua rhetorica, agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliud auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est maius quam no-cumentum quod Adam intulit, ut patet Rom. V. Sed ante peccatum homo sic conditus fuit ut posset perseverare per id quod acceperat, sicut Augustinus dicit, in libro de corrept. Et gratia. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis, unde ex persona impiorum dicitur Sap. V, ambulavimus vias difficiles. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo, pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et ceteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem. Et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut supra dictum est, cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualement gratiam præsentis vitæ; non subest potestati liberi arbitrii, etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuatur, licet sit in potestate eius quod hoc eligat, plerumque enim cadit in potestate nostra electio, non autem executio.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinatur ad perseverandum. Quia tamen habitus est quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de corrept. Et gratia, primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset, per liberum arbitrium, quia nulla corruptio tunc erat in natura humana quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate. Isti autem, sæviente mundo ne starent, steterunt in fide.

3. Ad tertium dicendum quod homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, in quantum est de se, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quod facit bonum facit se perseverantem in bono,

quia de se potens est peccare. Et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUÆSTIO 66

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ. Et circa hoc quærentur duo. Primo, de molli-tie. Secundo, de pertinacia.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod molli-ties non opponatur perseverantiæ.

1. Quia super illud I ad Cor. VI, neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores, Glossa exponit molles, idest pathici, hoc est muliebria patientes. Sed hoc opponitur castitati. Ergo molli-ties non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VII Ethic., quod delicia molli-ties quædam est. Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo molli-ties non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus, ibidem, dicit quod lusivus est mollis. Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV Ethic. Ergo molli-ties non opponitur perseverantiæ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod molli opponitur perseverantivus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, laus perseverantiæ in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diurnam tolerantiam difficultium et laboriosorum. Cui directe opponi videtur quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem molli-tiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percussenti. Et ideo non reputatur aliquis mollis si cedat aliquibus valde graviter impellentibus, unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod si quis a fortibus et superexcellens delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat. Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum, unde tullius dicit, in I de offic., non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate. Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo,

quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosophum, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

1. Ad primum ergo dicendum quod prædicta mollietates causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine, cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficultius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad masculos, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

2. Ad secundum dicendum quod voluptati corporali opponitur labor, et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat, unde dicitur Deut. XXVIII, tenera mulier et delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere, propter mollietatem. Et ideo delicia quædam mollietates est. Sed mollietates proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod in ludo duo est considerare. Uno quidem modo, delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliæ. Alio modo in ludo consideratur quædam remissio sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollietatem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiæ.

1. Dicit enim Gregorius, XXXI Moral., quod pertinacia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est. Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ; quia, ut dicit Philosophus, in VII Ethic., gaudent vincentes, et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. Si autem per defectum, erit idem quod mollietates, quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo

persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quam aliis virtutibus.

SED CONTRA est quod tullius dicit, in sua rhetorica, quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est. Ergo et pertinacia perseverantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnia tenax. Et hic idem dicitur pervicax, eo quod in proposito suo ad victoriam perseverat, anti-qui enim dicebant viciam quam nos victoriam. Et hos Philosophus vocat, in VII Ethic., ischyrognomones, idest fortis sententiæ, vel idiognomones, idest propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod perseverantia laudatur sicut in medio existens; pertinax autem vituperatur sicut secundum excessum medii molli autem secundum defectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

2. Ad secundum dicendum quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates, habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex hoc quod nimis eam appetit et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

3. Ad tertium dicendum quod aliæ virtutes, etsi persistent contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus vero continentia magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO 87

DEINDE considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum fortitudo sit donum. Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fortitudo non sit donum.

1. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est. Sed actus fortitudinis non manent in patria, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa; quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare. Sed circa noxias iucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

SED CONTRA est quod Isaïæ XI fortitudo inter alia dona spiritus sancti computatur.

RESPONDEO dicendum quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra dictum est, et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis ferendis, et præcipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali ferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est. Sed ulterius a spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur spiritus sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum spiritus sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animæ a spiritu sancto.

1. Ad primum ergo dicendum quod fortitudo quæ est virtus perficit animam ad sustinendum quæcumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum spiritus sancti.

2. Ad secundum dicendum quod dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via, sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

3. Ad tertium dicendum quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, non respondeat dono fortitudinis.

1. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti iustitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire, et sitire iustitiam pertinet ad actum iustitiæ. Ergo ista beatitudo magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis iustitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra habitum est. Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I Ethic. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque aliqua beatitudo ei respondet.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, fortitudo congruit esurientibus, laborant enim, desiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis avertere cupientes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia. Quia sicut dictum est, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera iustitiæ; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim iustitiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., iustitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis; quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V Ethic. In quibus arduum intendit fortitudo quæ est donum.

2. Ad secundum dicendum quod caritas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem potest etiam ad caritatem pertinere.

3. Ad tertium dicendum quod inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO 88

DEINDE considerandum est de præceptis fortitudinis. Et primo, de præceptis ipsius fortitudinis. Secundo, de præceptis partium eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur.

1. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. XX. Ergo et in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter igitur in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa, timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est. Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines, unde debent eis proportionari. Ergo et præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

SED CONTRARIUM apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode præcepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo. Et ideo præcepta legis divinæ, tam de fortitudine quam de aliis virtutibus, dantur secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deut. XX dicitur, non formidatis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit. Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona. Secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiri-

tualia et æterna, ut Augustinus dicit, contra Faust. Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instruere-
tur qualiter pugnare deberet etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem instruendi fuerunt homines qualiter, spiritualiter certando, ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth. XI, regnum cælorum vim patitur, et violenti diripiunt illud. Unde et Petrus præcipit, I Pet. Ult., adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide; et Iac. IV, resistite diabolo, et fugiet a vobis. Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege divina danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. X, nolite timere eos qui occidunt corpus.

2. Ad secundum dicendum quod lex suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis non possunt ad aliquid commune reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, præcepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste invenitur ratio debiti, non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis mortis pericula non reformidet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

1. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas sive fiducia, ut ex supra dictis patet. Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina, similiter autem et de perseverantia. Ergo, pari ratione, de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit. Sed de aliis virtutibus dantur præcepta absolute. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit, in libro serm. Dom. In monte.

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est. Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est. Ergo etiam neque de patientia et perseverantia

fuerunt danda praecepta affirmativa, sed solum negativa.

SED CONTRARIUM habetur ex traditione sacrae Scripturae.

RESPONDEO dicendum quod lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adiunctis. Et ideo in lege divina, sicut dantur convenientia praecepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia praecepta de actibus secundariarum virtutum et adiunctarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quae pertinent ad excellentiam magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub praeceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et magnanimitate non fuerunt danda praecepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores praesentis vitae pertinent ad patientiam et perseverantiam non ratione alicuius magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta affirmativa, etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut praecepta affirmativa quae de patientia dantur, sunt accipienda secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere cum opus fuerit, ita etiam et praecepta patientiae.

3. Ad tertium dicendum quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus cautius est agendum, nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

QUAESTIO 89

CONSEQUENTER considerandum est de temperantia. Et primo quidem, de ipsa temperantia; secundo, de partibus eius; tertio, de praeceptis ipsius. Circa temperantiam autem, primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum temperantia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. Quarto, utrum sit solum circa delectationes tactus. Quinto, utrum sit

circa delectationes gustus in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam. Sexto, quae sit regula temperantiae. Septimo, utrum sit virtus cardinalis seu principalis. Octavo, utrum sit potissima virtutum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod temperantia non sit virtus.

1. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in II Ethic. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II Ethic. Ergo temperantia non est virtus.

2. Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est. Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes, multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Praeterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supra dictis patet. Sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere, quia iam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in VI musicae, ea est virtus quae temperantia nominatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.

2. Ad secundum dicendum quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut

supra dictum est; vel per consuetudinem acquisita, quæ sine prudentia non habet perfectionem rationis, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod temperantiæ etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psalmi, confige timore tuo carnes meas. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est. Secundario autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiam respondet donum timoris.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare. Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in I de offic., quod in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quæritur. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, tullius dicit, in I de offic., quod decorum ab honesto nequit separari, et quod iusta omnia decora sunt. Sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in II et III Ethic., ponit eam specialem virtutem.

RESPONDEO dicendum quod, secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur, sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic igitur nomen temperantiæ dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum communitatem suæ significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis, quia nomen temperantiæ significat quandam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt, fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda propter quæ homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum

quod refrenat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinæ. Et ideo, sicut ipsum temperantiæ nomen dupliciter potest sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

2. Ad secundum dicendum quod ea circa quæ est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicitur. Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicitur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honestum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus, in libro etymol., honestus dicitur quod nihil habeat turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status, qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

1. Dicit enim tullius, in sua rhetorica, quod temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilior videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit, in libro octoginta-trium quæst. Ergo videtur quod virtus temperantiæ non sit præcipue circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, ad temperantiam pertinet moderationis gratia, ut Ambrosius dicit, in I de offic. Et tullius dicit, in I de offic., quod ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus. Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., quod temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, præcipue contrariatur rationi non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicuius boni, ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quandam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni, et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis

tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones, in quantum ad moderantiam priorum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

2. Ad secundum dicendum quod concupiscentia importat impetum quandam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quandam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

3. Ad tertium dicendum quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccle., quod munus temperantiæ est in cœrcendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quæ nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius. Et post pauca subdit quod officium temperantiæ est contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem. Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales, et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ, unde dicitur, I ad Tim. Ult., quod radix omnium malorum est cupiditas. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Ethic., quod ille qui est parvis dignus et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalium. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt maiores quam corporales, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus

Dei et a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ. Unde et primo homini diabolus scientiam promisit, Gen. III, dicens, eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Ergo non solum est temperantia circa delectationes tactus.

5. Præterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes sicut fortitudo circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem, alias concupiscentias.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata, non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

3. Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secun-

dum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ. Unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

4. Ad quartum dicendum quod delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint maiores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu. Et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cuius impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem. Unde non sunt refrenandæ, nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

5. Ad quintum dicendum quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem. Et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

1. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui sunt magis necessarii ad vitam hominis quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta, temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus quam circa proprias delectationes tactus.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas. Sed sicut dicitur in I de Anima, tactus videtur esse sensus alimenti, quantum ad ipsam substantiam alimenti, sapor autem, qui est proprie obiectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur in VII Ethic., circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities, ad quam pertinent deliciae. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit quod temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conservationem humanæ vitæ, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariæ, puta vel feminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi vel potus, quæ sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam ipse usus ciborum, et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinet, unde Philosophus dicit, in I de Anima, quod tactus est sensus alimenti, nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio saporis est quasi superveniens, sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

3. Ad tertium dicendum quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et præparatione ciborum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.

1. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam. Quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., habet vir temperans in rebus huius vitæ regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nihil diligit, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ huius atque officiorum necessitatem quantum sat est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis, nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Præcipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitæ huius necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitæ sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitæ requirit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, necessitas huius vitæ habet rationem regulæ in quantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

2. Ad secundum dicendum quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter, uno modo, secundum quod dicitur necessarium id sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo, secundum quod necessarium dicitur id sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam, unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. Alia vero quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis. Et his nullo modo temperatus utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam vero sunt quæ non sunt his impedimenta. Et his moderate utitur, pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit quod et temperatus appetit alia delectabilia, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ. Quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum; et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibidem subdit quod in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, idest contra honestatem; et quod non sint supra substantiam, idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod temperatus respicit non solum necessitatem huius vitæ, sed etiam officiorum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis.

1. Bonum enim virtutis moralis a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur in III Ethic. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia, dicitur enim Prov. XXVII, ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit? ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quam desiderium seu concupiscentia, ut supra habitum est. Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

SED CONTRA est quod Gregorius, in II Moral., ponit temperantiam inter virtutes principales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principaliter laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quæ est temperantia, tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum obiecta magis sunt necessaria præsentis vitæ, ut ex dictis patet. Et ideo temperantia ponitur virtus principalis seu cardinalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod tanto maior ostenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis di-

stantia potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur maior virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

2. Ad secundum dicendum quod impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante, et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorum virtutem pertinet ipsum refrenare.

3. Ad tertium dicendum quod ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia, et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum.

1. Dicit enim Ambrosius, in I de offic., quod in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur. Sed virtus laudabilis est in quantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, maioris virtutis est operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad iustitiam. Ergo temperantia est maior virtus quam iustitia.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius occurrunt quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt, et sic usus temperantiæ est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I rhet., quod maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt utiles, et propter hoc, fortes et iustos maxime honoramus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I Ethic., bonum multitudinis divinius est quam bonum unius. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia iustitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis

bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod iustitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia, quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores.

1. Ad primum ergo dicendum quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit, in quantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

2. Ad secundum dicendum quod, cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur circa rationem boni, in quo excedit iustitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

3. Ad tertium dicendum quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis quam illa quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit, in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam iustitia.

QUAESTIO 87

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum insensibilitas sit peccatum. Secundo, utrum intemperantia sit vitium puerile. Tertio, de comparatione intemperantiæ ad timiditatem. Quarto, utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod insensibilitas non sit vitium.

1. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum, dicitur enim Dan. X, in diebus illis ego, Daniel, lugebam trium hebdomadarum tempus, panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum, sed neque unguento unctus sum. Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus maxime promovet hominem in bono rationis, dicitur enim Dan. I, quod pueris qui utebantur leguminibus dedit Deus

scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem, dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod abiicientes delectationem minus peccabimus. Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

SED CONTRA, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum, in II et III Ethic. Ergo insensibilitas est vitium.

RESPONDEO dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conservationem individui vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem, aliqui abstinere a quibusdam delectationibus, cibis et potibus et venereis. Et etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandam animæ sanitatem, abstinere delectabilium quasi quadam diæta utuntur. Et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Daniel illa abstinencia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta.

2. Ad secundum dicendum quod, quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in primo habitum est; necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstinere ab omnibus delectabilibus. Secundum tamen quod

homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinerent.

3. Ad tertium dicendum quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut non ultra quærat quam necessitas requirat.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum.

1. Quia super illud Matth. XVIII, nisi conversi fueritis sicut parvuli etc., dicit Hieronymus quod parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur, quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut Philosophus dicit, in III Ethic. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt nutriendi et fovendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud Coloss. III, mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod nomen intemperantiæ ferimus ad puerilia peccata.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris. Et sic non intendit Philosophus dicere quod peccatum intemperantiæ sit puerile. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superflue concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quantum ad tria primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem, unde tullius dicit, in I de offic., quod pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt.

Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII Ethic. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate, unde dicitur Eccli. XXX, equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet præceps. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit, unde Augustinus dicit, in VIII Confess., dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio, quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod cœrcetur, unde dicitur Prov. XXIII, noli subtrahere a puero disciplinam, tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis. Et similiter, dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in VI musicæ, quod, mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa et manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ. Impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus. Et ideo Philosophus dicit, in III Ethic., quod quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter. Uno modo, secundum suum genus. Et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales, sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem eius quod natura ad sui conservationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit, in III Ethic. Alia vero, circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit, sicut cibi curiose præparati, et mulieres ornatae. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod id quod ad naturam pertinet in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timiditas sit maius vitium quam intemperantia.

1. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet. Ergo timiditas est maius vitium quam intemperantia.

2. Præterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur, unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod si quis a fortibus et superexcellens delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones, unde in II Ethic. Dicitur quod difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram, quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quæ vincitur a timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia, nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere mortis pericula, quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est gravius peccatum quam intemperantia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod intemperantia assimilatur magis voluntario quam timiditas. Ergo plus habet de ratione peccati.

RESPONDEO dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter, uno modo, ex parte materiæ vel obiecti; alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est, intemperantia magis est circa quasdam appositae delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiæ moventis. Similiter etiam et ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia quanto ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tanto gravius peccat, unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis. Quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intem-

perantia autem habet plus de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III Ethic. Ea autem quæ per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quæ sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali, nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem est e converso. Nam singula quæ imminent sunt minus voluntaria, ut abiicere clipeum et alia huiusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium. Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem, eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus; sed pericula mortis et rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas.

1. Ad primum ergo dicendum quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo, ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et maioris vitii a debiliore superari.

2. Ad secundum dicendum quod amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis et venereis. Cui tamen difficilius est resistere quam iræ, tristitiæ et timori quorundam aliorum malorum.

3. Ad tertium dicendum quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in

particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, sed non simpliciter.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile.

1. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia huiusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia videntur esse minus exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam pluriimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VII Ethic., quod temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut in eodem libro Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod intemperantia inter alia vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

RESPONDEO dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est, gloria autem claritatem importat. Est igitur intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiæ hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde et in Psalmo dicitur, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen maioris infamiæ. Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem a fine, infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

2. Ad secundum dicendum quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum

opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

3. Ad tertium dicendum quod cum dicitur intemperantia maxime esse exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliquantulum conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen illa etiam videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quendam excessum, sicut si aliquis delectaretur in comestione carnum humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUESTIO 68

DEINDE considerandum est de partibus temperantiæ. Et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod tullius, in sua rhetorica, inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse continentiam, clementiam, modestiam.

1. Continentia enim contra virtutem dividitur, in VII Ethic. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est. Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus, unde et apostolus dicit, Philipp. IV, modestia vestra nota sit omnibus hominibus. Sed actus exteriores sunt materia iustitiæ, ut supra habitum est. Ergo modestia magis est pars iustitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius, super somnium scipionis, ponit multo plures temperantiæ partes, dicit enim quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur igitur insufficienter tullius enumerasse temperantiæ partes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subiectivæ et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones

quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc, sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis patet, præcipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent. Partes autem subiectivæ alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quædam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter, uno modo, in interioribus motibus animi; alio modo, in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo, in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima tendentes in aliquid. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis, et hunc motum refrenat continentia, ex qua fit ut, licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, et audaciæ, quæ ipsam consequitur, et hunc motum moderatur sive refrenat humilitas. Tertius autem motus est iræ tendentis in vindictam, quem refrenat mansuetudo sive clementia. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit modestia. Quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere, et quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem est quod homo in eo quod agit decentiam observet, et quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis, et quantum ad hoc ponitur austeritas. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur a Macrobio parcitas, et ab Andronico per se sufficientia. Secundo vero,

ut homo non nimis exquisita requirat, et quantum ad hoc ponit Macrobius moderationem, Andronicus vero simplicitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod continentia differt quidem a virtute sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicitur, et hoc modo dividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus; et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

2. Ad secundum dicendum quod clementia, sive mansuetudo, non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ, sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod circa actus exteriores iustitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandam. Et ideo non ponitur pars iustitiæ, sed temperantiæ.

4. Ad quartum dicendum quod tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum; et etiam moderationem spei, quam diximus ad humilitatem pertinere.

QUAESTIO 100

DEINDE considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primo, de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quærentur quatuor. Primo, utrum verecundia sit virtus. Secundo, de quibus sit verecundia. Tertio, a quibus homo verecundetur. Quarto, quorum sit verecundari.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod verecundia sit virtus.

1. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis quæ ponitur in II Ethic. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quiddam laudabile. Non est autem pars alicuius virtutis. Non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu. Neque etiam est pars iustitiæ, quia verecundia passionem quandam importat, iustitia autem non est circa passiones. Si-

militer etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid. Neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum, in IV Ethic., et per Damascenum, in II libro. Ergo relinquitur quod verecundia sit virtus.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per tullium, in I de offic. Sed verecundia est quædam pars honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de offic., quod verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorem requirit. Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecondia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, ex actibus similes habitus generantur, ut dicitur in II Ethic. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Ergo verecundia est virtus.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., dicit verecundiam non esse virtutem.

RESPONDEO dicendum quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile, unde Damascenus dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, idest difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus, deficit enim a perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione, sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, idest ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem. Neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ve-

recundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dicitur autem supra quod vitium intemperantiæ est turpissimum et maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principaliter pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

3. Ad tertium dicendum quod verecundia fovet honestatem removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

4. Ad quartum dicendum quod quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus. Quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecondia, in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

5. Ad quintum dicendum quod ex multoties verecondari causatur habitus virtutis acquisitæ per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecondetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quod magis verecondaretur si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu.

1. Dicit enim Philosophus, in IV Ethic., quod verecundia est timor ingloriationis. Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psalmi, propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Præterea, illa solum videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecondatur quæ non sunt peccata, puta si aliquis exercent servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in I Ethic. Sed quandoque aliqui verecondantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. IX, qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet, etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecondaretur. Sed quandoque homo plus verecondatur de his quæ sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis gloriantur, secundum illud Psalmi,

quid gloriaris in malitia? ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in II libro, et Gregorius Nyssenus, quod verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudine. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii. Et hæc, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit, in II rhet., quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudine quasi pœnalis, quæ quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quæ est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit, in II rhet., minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere, propter timorem vituperii. Alio modo, ut homo in turpibus quæ agit vitet publicos conspectus, propter timorem vituperii. Quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum, pertinet ad erubescendum, secundum ad verecundiam, unde ipse dicit quod qui verecundatur, occultat se in his quæ agit, qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod verecundia proprie respicit ingloriationem secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit, in II rhet., quod omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur, sicut de magnanimis Philosophus dicit, in IV Ethic.; et de apostolis dicitur Act. V, quod ibant apostoli gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quanto aliquis est magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isaïæ LI, noli timere opprobrium hominum.

2. Ad secundum dicendum quod sicut honor, ut supra habitum est, quamvis non debeat vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam; ita etiam vitu-

perium, quamvis debeat proprie soli culpæ, respicit tamen, ad minus secundum opinionem hominum, quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate et servitute, et aliis huiusmodi, aliquis verecundatur.

3. Ad tertium dicendum quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de eis verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa secundum hominum opinionem; vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

4. Ad quartum dicendum quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia habent minus de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia, vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis coniunctis.

1. Dicitur enim in II rhet. Quod homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi. Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis coniunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis coniuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere, quia sicut dicitur in II rhet., quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. Ergo homo non magis verecundatur a maxime coniunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit, in II rhet., quod homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. Sed illi qui sunt magis coniuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus, ibidem, dicit quod homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt; et ab eis a quibus primo aliquid postulant; et quorum nunc primo volunt esse amici. Huiusmodi autem sunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

SED CONTRA est quod dicitur in II rhet., quod eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt.

RESPONDEO dicendum quod, cum vituperium opponatur honori, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicuius, et præcipue quæ est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor est

verecundia, importat testimonium de defectu alicuius, et præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicuius reputatur maioris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicuius propter duo. Uno quidem modo, propter rectitudinem iudicii, sicut patet de sapientibus et virtuosus, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene iudicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis coniunctis, quæ magis facta nostra considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter iuvamentum vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos iuvare, et magis verecundantur ab eis qui possunt nocere. Et inde est etiam quod, quantum ad aliquid, magis verecundamur a personis coniunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

1. Ad primum ergo dicendum quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, et de magis coniunctis. Quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

2. Ad secundum dicendum quod testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

3. Ad tertium dicendum quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

4. Ad quartum dicendum quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur, propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant. Et etiam quia contraria, iuxta se posita, maiora videntur, unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur, propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis et amicitiae consummandæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod etiam in virtuosus hominibus possit esse verecundia.

1. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ non verecundantur, secundum illud Ierem. III, species meretricis facta est tibi, nescisti erubescere. Ergo illi qui sunt virtuosus magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit, in II rhet., quod homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum. Quæ quidem contingit etiam esse in virtuosus. Ergo in virtuosus potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosus ingloriosus esse, puta si falso infamantur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuosus.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est. Pars autem non separatur a toto. Cum igitur temperantia sit in homine virtuosus, videtur quod etiam verecundia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia non est hominis studiosi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, verecundia est timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest duplici ratione contingere, uno modo, quia non æstimatur ut malum; alio modo, quia non æstimatur ut possibile, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc, verecundia in aliquo deficit dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes et virtuosus verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi ut, si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur, unde Philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia est ex suppositione studiosi.

1. Ad primum ergo dicendum quod defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non totaliter sunt immunes a malo.

2. Ad secundum dicendum quod ad virtuosus pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud I ad Thess. V, ab omni specie mala abstinete vos. Et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod vitanda sunt virtuosus tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem.

3. Ad tertium dicendum quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo de his nemo multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et ceterarum passionum.

4. Ad quartum dicendum quod verecundia non est pars temperantiæ quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit, in I de offic., quod verecundia iacit prima temperantiæ fundamenta, in quantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO 101

DEINDE considerandum est de honestate. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, quomodo honestum se habeat ad virtutem. Secundo, quomodo se habeat ad decorem. Tertio, quomodo se habeat ad utile et delectabile. Quarto, utrum honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod honestum non sit idem virtuti.

1. Dicit enim tullius, in sua rhetorica honestum esse quod propter se petitur. Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem, dicit enim Philosophus, in I Ethic., quod felicitas est præmium virtutis et finis. Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundum Isidorum, honestas dicitur quasi honoris status. Sed multis aliis debetur honor quam virtuti, nam virtuti proprie debetur laus, ut dicitur in I Ethic. Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud I ad Cor. XIV, omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. XI, bona et mala, vita et mors, utraque a Deo sunt. Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

SED CONTRA est quod tullius, in I de offic. Et in II rhet., dividit honestum in quatuor virtutes principales, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum.

Honor autem, ut supra dictum est, excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I Ethic., eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis. Quædam vero appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde tullius dicit, in II rhet., quod quiddam est quod sua VI nos allicit, et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia. Et hoc sufficit ad rationem honesti.

2. Ad secundum dicendum quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero, quæ sunt infra virtutem, honorantur in quantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit, in IV Ethic., huiusmodi honorantur a quibusdam, sed secundum veritatem, solus bonus est honorandus. Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud, honor autem, prout est appetibilis propter seipsam. Et secundum hoc habet rationem honesti.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicuius, ut supra dictum est. Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc, radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

4. Ad quartum dicendum quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod honestum non sit idem quod decorum.

1. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu, nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis re-

spicit aspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea, decor quandam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ. Honestum autem respicit honorem. Cum igitur honor et gloria differant, ut supra dictum est, videtur quod etiam honestum differat a decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti, unde dicitur Ezech. XVI, habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo. Ergo honestum non est idem decoro.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, quæ inhonesta sunt nostra, abundantiosem honestatem habent, honesta autem nostra nullius egent. Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. De div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio, dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiæ et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatium quæst., honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus. Et postea subdit quod sunt multa pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et tullius dicit, in I de offic., formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris, ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo, sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamvis possit dici quod

etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. XXVIII, elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili.

1. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur, ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, ut Philosophus dicit, in X Ethic. Ergo honestum non differt a delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur, dicit enim tullius, in II rhet., est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem petendum, quod pecunia est. Sed divitiæ habent rationem honestatis, dicitur enim Eccli. XI, paupertas et honestas (id est divitiæ) a Deo sunt; et XIII, pondus super se tollit qui honestiori (id est ditiori) se communicat. Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, tullius probat, in libro de offic., quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambrosium, in libro de offic. Ergo utile non differt ab honesto.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octogintatium quæst., honestum dicitur quod propter se ipsum petendum est, utile autem quod ad aliquid aliud referendum est.

RESPONDEO dicendum quod honestum concurrunt in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, in quantum habet quandam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis Philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, in quantum quietat appetitum; utile autem, in quantum

tum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum, quia omne utile et honestum est aequaliter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

2. Ad secundum dicendum quod divitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant, vel in quantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod intentio tullii et Ambrosii dicere est quod nihil potest esse simpliciter et vere utile quod repugnat honestati, quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem, quamvis forte possit esse utile secundum quid, respectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile, in se consideratum, pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiæ.

1. Non enim est possibile quod idem, respectu eiusdem, sit pars et totum. Sed temperantia est pars honesti, ut tullius dicit, in II rhet. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, III esdræ dicitur quod vinum præcordia facit honesta. Sed usus vini, præcipue superfluous, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed iusti et fortes maxime honorantur, ut dicit Philosophus, in I rhet. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad iustitiam vel fortitudinem. Unde et eleazarus dixit, ut dicitur II machab. VI, fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungor.

SED CONTRA EST quod Macrobius honestatem ponit partem temperantiæ. Ambrosius etiam, in I de offic., temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cuius est moderari et tempe-

rare concupiscentias pravas. Sic igitur honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars eius non quidem subiectiva, vel sicut virtus adiuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam eius conditio.

1. Ad primum ergo dicendum quod temperantia ponitur pars subiectiva honesti prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiæ pars.

2. Ad secundum dicendum quod vinum in ebriis facit præcordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi.

3. Ad tertium dicendum quod iustitiæ et fortitudini debetur maior honor quam temperantiæ propter maioris boni excellentiam. Sed temperantiæ debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ, secundum regulam apostoli, I ad Cor. XII, quod inhonesta nostra maiorem habent honestatem, scilicet removens quod inhonestum est.

QUAESTIO 102

DEINDE considerandum est de partibus subiectivis temperantiæ. Et primo, de his quæ sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quæ sunt circa delectationes venerorum. Circa primum, considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos et potus; et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria, primo, de ipsa abstinentia; secundo, de actu eius, qui est ieiunium; tertio, de vicio opposito, quod est gula. Circa abstinentiam autem quærentur duo. Primo, utrum abstinentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod abstinentia non sit virtus.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. IV, non est regnum Dei in sermone, sed in virtute. In abstinentia autem non consistit regnum Dei, dicit enim apostolus, Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus; ubi dicit Glossa nec in abstinendo nec in manducando esse iustitiam. Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit, in X Confess., ad Deum loquens, hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem

medicinæ. Ergo, pari ratione, moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Omnis virtus in medio consistit, ut habetur in II Ethic. Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod mentes abstinentium plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis. Ibidem etiam dicit quod cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit, et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

SED CONTRA est quod dicitur II Pet. I, ministrare in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem neque actum virtutis, sed quiddam indifferens. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur in scientia abstinentiam ministrandam, ut scilicet homo a cibis abstineat prout oportet, pro congruentia hominum cum quibus vivit et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

1. Ad primum ergo dicendum quod et usus ciborum et eorum abstinentia secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei, dicit enim apostolus, I ad Cor. VIII, esca nos non commendat Deo. Neque enim, si non manducaverimus, deficiemus, neque, si manducabimus, abundabimus, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

2. Ad secundum dicendum quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis, sed secundum interiores affectiones, in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit, in libro de Quæst. Evang., non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate, sed quanta facilitate et serenitate animi his valeat, cum oportet vel necesse est, carere.

3. Ad tertium dicendum quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut

laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes eius denominantur. Unde et abstinentia, quia pars est temperantiæ, denominatur a defectu. Et tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

4. Ad quartum dicendum quod illa vitia proveniunt ex abstinentia prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis; et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod abstinentia non sit specialis virtus.

1. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundum se laudabilis, dicit enim Gregorius, in pastorali, quod virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit, de fide ad Petrum, quod abstinentia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I ad Tim. Ult., habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderatiua alimentorum.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum, et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahat a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem; tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est. Et ideo una virtus adiuvarit et commendatur ex alia, sicut iustitia a fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

2. Ad secundum dicendum quod per abstinentiam corpus castigatur non solum contra illecebram luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ, quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt quanto homo eis magis cedit. Et tamen non prohibetur abstinentiam esse specialem virtutem per hoc quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam iuvat.

3. Ad tertium dicendum quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

QUAESTIO 103

DEINDE considerandum est de ieiunio. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ieiunium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, utrum cadat sub præcepto. Quarto, utrum aliqui excusentur ab observatione huius præcepti. Quinto, de tempore ieiunii. Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium. Septimo, de hora comestionis ieiunantium. Octavo, de cibis a quibus debent abstinere.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ieiunium non sit actus virtutis.

1. Omnis enim virtutis actus est Deo acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaïæ LVIII, quare ieiunavimus, et non aspexisti? ergo ieiunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis, quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturæ, cui per ieiunium aliquid subtrahitur; alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiæ.

3. Præterea, illud quod communiter omnibus convenit, et bonis et malis, non est actus virtutis. Sed ieiunium est huiusmodi, quilibet enim, antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

SED CONTRA est quod connumeratur aliis virtutum actibus, II ad Cor. VI, ubi apostolus dicit, in ieiuniis, in scientia, in castitate, etc.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio. Assumitur

enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem, ad concupiscentias carnis comprimendas. Unde apostolus dicit, in auctoritate inducta, in ieiuniis, in castitate, quia per ieiunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, sine cerere et Baccho friget venus, id est, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. Secundo, assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda. Unde dicitur Dan. X, quod post ieiunium trium hebdomadarum, revelationem accepit a Deo. Tertio, ad satisfaciendum pro peccatis. Unde dicitur ier II, convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et fletu et planctu. Et hoc est quod Augustinus dicit, in quodam sermone de orat. Et ieiun., ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis vero lumen accendit. Unde patet quod ieiunium est actus virtutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adiunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur, ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra; et Paulo post subditur, ad lites et contentiones ieiunatis, et percutitis pugno impie. Quod exponens Gregorius, in pastoralis, dicit, voluntas ad lætitiā pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitii dissipatur. Et Augustinus, in prædicto sermone, dicit quod ieiunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem iudicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere, quod est infirmum et fragile.

2. Ad secundum dicendum quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem, sicut propter infirmitatem vitandam, aut aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit ut natura conservari non possit, quia, ut Hieronymus dicit, non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas; et quod de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria, immoderate corpus affligit. Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda, unde dicit Hieronymus quod rationalis homo dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vel vigiliis sensus integritati præfert.

3. Ad tertium dicendum quod ieiunium naturæ, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistit in pura negatione. Unde non potest poni actus virtutis, sed solum illud ieiunium quo quis, ex rationabili proposito, a

cibus aequaliter abstinet. Unde primum dicitur ieiunium ieiuni, secundum vero ieiunium ieiunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ieiunium non sit actus abstinentiæ.

1. Quia super illud Matth. XVII, hoc genus Dæmoniorum etc., dicit Hieronymus, ieiunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit, in homilia Quadragesimæ, quod ieiunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est. Ergo ieiunium est actus religionis, et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est. Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere, quod maxime videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiæ.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit quod ieiunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.

RESPONDEO dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiæ actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ieiunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis. Sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quæ maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam ieiunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adiuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

3. Ad tertium dicendum quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes eius. Et tales sunt molestiæ ieiunii.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ieiunium non sit in præcepto.

1. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin, ubique et semper æqualiter esse observandum. Ergo ieiunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent. Per quod videretur magnus laqueus hominibus esse iniectus.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod ab ipsa Dei sapientia, homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis, continerent. Sed non minus videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum, dicit enim Augustinus, in libro ad inquisitiones Ianuarii, quod quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus. Ergo videtur quod non debuit per ecclesiam ieiunium sub præcepto institui.

SED CONTRA est quod Hieronymus, ad lucinum, dicit, de ieiuniis loquens, unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta maiorum leges apostolicas arbitretur. Ergo ieiunium est in præcepto.

RESPONDEO dicendum quod sicut ad sæculares principes pertinet præcepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem quod ieiunium utile est et ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ. Sed determinatio temporis et modi ieiunandi secundum convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto iuris positivi quod est a prælati ecclesiæ institutum. Et hoc est ieiunium ecclesiæ, aliud, naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod ieiunium, secundum se consideratum, non nominat aliquid eligibile, sed quiddam pœnale. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo, absolute consideratum, non est de necessitate præcepti, sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigen-

ti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia in multis omnes offendimus, ut dicitur Iac. III; tum etiam quia caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V, conveniens fuit ut ecclesia aliqua ieiunia statueret communiter ab omnibus observanda, non quasi præcepto subiiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat; vel hoc modo transgrediatur quod impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipue in casu in quo etiam, si legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui omnino non servant ieiunia ecclesiæ, mortaliter peccant.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sanctarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis ecclesiæ roborata sunt. Ieiunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in Conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali; de qua dicitur, Galat. V, vos autem, fratres, in libertatem vocati estis, tantum, ne libertatem detis in occasionem carnis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes ad ieiunia ecclesiæ teneantur.

1. Præcepta enim ecclesiæ obligant sicut Dei præcepta, secundum illud Lucæ X, qui vos audit, me audit. Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad servanda ieiunia quæ sunt ab ecclesia instituta.

2. Præterea, maxime videntur excusari pueri a ieiunio, propter ætatem. Sed pueri non excusantur, dicitur enim iel II, sanctificate ieiunium. Et postea sequitur, congregare parvulos et sugentes ubera, ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale, peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto ecclesiæ, videtur quod non

sint ieiunia ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem vel corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per apostolum, II ad Cor. IX. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare, propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

SED CONTRA, videtur quod nullus iustus teneatur ieiunare. Præcepta enim ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit, Lucæ V, quod non possunt filii sponsi ieiunare quandiu cum ipsis est sponsus. Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans, unde Dominus dicit, Matth. Ult., ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. Ergo iusti ex statuto ecclesiæ non obligantur ad ieiunandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur quod observantiam statuti repugnet, non intendit talem legislator, ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est distinctio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente; vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in ieiuniis ab ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod præcepta Dei sunt præcepta iuris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quæ aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

2. Ad secundum dicendum quod in pueris est maxime evidens causa non ieiunandi, tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quandiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica ieiunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad ieiunandum exerceant, plus vel minus, secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris, etiam pueri ieiunia indicuntur, sicut etiam de iumentis legitur ionæ III, homines et iumenta non gustent quiddquam, nec aquam bibant.

3. Ad tertium dicendum quod circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui, absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc ecclesiæ ieiunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi et magnas diætas faciendi; vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem; et simul cum hoc non possunt ecclesiæ ieiunia observari, non obligatur homo ad ieiunandum; quia non videtur fuisse intentio ecclesiæ statuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte ubi ita est consuetum; quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

4. Ad quartum dicendum quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestitionem, non excusantur propter paupertatem a ieiuniis ecclesiæ. A quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

5. Ad quintum dicendum quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi. Uno modo, secundum chrysostomum, qui dicit quod discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant, unde vestimento veteri comparantur, et ideo, in præsentia corporali Christi, erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate ieiunii exercendi. Et secundum hoc, magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in ieiuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua. Alio modo potest dici, secundum Hieronymum, quod Dominus ibi loquitur de ieiunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quod apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo, secundum Augustinum, qui distinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis. Et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur filii sponsi, unde ubi Lucas dicit, non possunt filii sponsi ieiunare, matthæus dicit, non possunt filii sponsi lugere. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ. Et tale ieiunium convenit perfectis.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non determinentur convenienter tempora ieiunii ecclesiastici.

1. Christus enim legitur, Matth. IV, statim post baptismum ieiunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi. Ergo et nos debemus ieiunium peragere statim post epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed ieiunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis, dicitur enim Zach. VIII, ieiunium quarti, et ieiunium quinti, et ieiunium septimi, et ieiunium decimi erit domui Iudæ in gaudium et lætitiā, et in solemnitates præclaras. Ergo ieiunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, inconvenienter in ecclesia observantur.

3. Præterea, secundum Augustinum, in libro de consensu evang., sicut est ieiunium afflictionis, ita est ieiunium exultationis. Sed maxime exultatio spiritualis fidelibus imminet ex Christi resurrectione. Ergo in tempore quinquagesimæ, in quo ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

SED CONTRA EST COMMUNIS ECCLESIAE CONSUEUDO.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ, et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quod quidem præcipue imminet ante paschalem solemnitatem. In qua et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur dominica sepultura, quia per baptismum consepelimur Christo in mortem, ut dicitur Rom. VI. In festo etiam Paschæ maxime oportet mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediate ante solemnitatem paschalem ecclesia statuit esse ieiunandum, et eadem ratione, in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur (in cuius signum, Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus novi testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem), ad quorum susceptionem oportet per ieiunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur, Lucæ VI, quod Dominus, ante discipulorum electionem, exivit in montem orare, quod exponens Ambrosius, dicit, quid te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri quando Christus, missurus apostolos, prius oravit? ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale ieiunium, est triplex,

secundum Gregorium. Prima quidem, quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti evangelii impletur, denarius autem quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos et sexaginta dies annus ducitur, nos autem per triginta sex dies affligimur, qui sunt ieiunabiles in sex septimanis Quadragesimae, quasi anni nostri decimas Deo damus. Secundum autem Augustinum, additur quarta ratio. Nam creator est trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creaturae vero invisibili debetur ternarius numerus, diligere enim iubemur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente. Creaturae vero visibili debetur quaternarius, propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res, qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur, propter numerum mensium qui competit cuilibet temporis. Vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo sibi non competebat ut ante baptismum suum ieiunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante nostrum baptismum.

2. Ad secundum dicendum quod ecclesia non servat ieiunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Iudaei, nec etiam propter causas easdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses, descendens de monte sina, tabulas legis confregit; et iuxta ieremiam, muri primum rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur augustus, cum propter exploratores seditio esset orta in populo, iussi sunt in montem non ascendere, et in hoc mense a Nabuchodonosor, et post a tito, templum hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae. In decimo vero mense, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum ezechiele in captivitate positus, audivit templum esse subversum.

3. Ad tertium dicendum quod ieiunium exultationis ex instinctu spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub praecepto cadere non debet. Ieiunia ergo quae praecepto ecclesiae instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod, non est ieiunium ab ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis. In quibus si quis ieiunaret, contra consuetudinem populi christiani, quae, ut Augustinus dicit, est pro lege habenda; vel etiam ex aliquo errore, sicut Manichaei

ieiunant quasi necessarium tale ieiunium arbitantes, non essent a peccato immunes, quamvis ipsum ieiunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit, ad lucinum, utinam omni tempore ieiunare possimus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo semel tantum comedat.

1. Ieiunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiae, quae quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Praeterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu. Unde et potus ieiunium solvit, propter quod, post potum non possumus eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus, diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

3. Praeterea, electuaria quidam cibi sunt. Quae tamen a multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione ieiunii.

SED IN CONTRARIUM EST COMMUNIS CONSUETUDO POPULI CHRISTIANI.

RESPONDEO dicendum quod ieiunium ab ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest et naturae satisfacere, et tamen concupiscentiae aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo ecclesiae moderatione statutum est ut semel in die a ieiunantibus comedatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori indiget cibo. Sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est ieiunium. Unum quidem naturae quod requiritur ad eucharistiae sumptionem. Et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae, post quem non licet eucharistiam sumere. Est autem aliud ieiunium ecclesiae, quod dicitur ieiunium ieiunantis. Et istud non solvitur nisi per ea quae ecclesia interdicitur intendit instituendo ieiunium. Non autem interdicitur ecclesia interdicitur abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare et meritum ieiunii perdere, sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

3. Ad tertium dicendum quod electuaria, etsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt ieiunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum, his qui ieiunant.

1. Status enim novi testamenti est perfectior quam status veteris testamenti. Sed in veteri testamento ieiunabant usque ad vesperam, dicitur enim Levit. XXIII, sabbatum est, affligetis animas vestras; et postea sequitur, a vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra. Ergo multo magis in novo testamento ieiunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, ieiunium ab ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto ieiunii.

3. Præterea, ieiunium est actus virtutis abstinentiæ, ut supra dictum est. Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in II Ethic. Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

SED CONTRA est quod Concilium cabillonense dicit, in Quadragesima nullatenus credendi sunt ieiunare qui ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium, quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est ieiunandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ieiunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam, tum quia iam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc præcipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem æris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo, ut ieiunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit hora nona, quando, inclinato capite, tradidit spiritum. Ieiunantes enim, dum suam carnem affligunt, pas-

sioni Christi conformantur, secundum illud Galat. V, qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitiis et concupiscentiis.

1. Ad primum ergo dicendum quod status veteris testamenti comparatur nocti, status vero novi testamenti diei, secundum illud Rom. XIII, nox præcessit, dies autem appropinquavit. Et ideo in veteri testamento ieiunabant usque ad noctem, non autem in novo testamento.

2. Ad secundum dicendum quod ad ieiunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem, sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

3. Ad tertium dicendum quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus, non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cuiuscumque conditionis existat. Vel, si forte propter infirmitatem vel ætatem aut aliquid huiusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in ieiunio dispensandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abstinentia a carnibus et ovis et lacticiniis.

1. Dictum est enim supra quod ieiunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quam esus carniæ, secundum illud Prov. XX, luxuriosa res est vinum; et Ephes. V, nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Cum ergo non interdicitur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carniæ.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est. Ergo in ieiunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur usus piscium, ita non debet interdici usus carniæ.

3. Præterea, in quibusdam ieiuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo, pari ratione, in ieiunio quadragesimali talibus homo uti potest.

SED CONTRA est communis fidelium consuetudo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ieiunium ab ecclesia est institutum ad reprimentas concupiscentias carnis. Quæ quidem sunt delectabilia secundum tactum, quæ consistunt in cibus et venereis.

Et ideo illos cibos ecclesia ieiunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Huiusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium et respirantium, et quæ ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus. Quia enim huiusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum, et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cuius multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipue ieiunantibus ecclesia statuit esse abstinendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad actum generationis tria concurrunt, scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maxime cooperatur usus carniarum, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus usus carniarum quam vini, vel leguminum, quæ sunt inflativa.

2. Ad secundum dicendum quod ecclesia, ieiunium instituens, intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carniarum est magis delectabilis communiter quam esus piscium, quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo ecclesia magis ieiunantibus prohibuit esum carniarum quam esum piscium.

3. Ad tertium dicendum quod ova et lacticinia ieiunantibus interdiciuntur in quantum sunt animalibus exorta carnes habentibus. Unde principaliter interdiciuntur quam ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia, solemnus est quadragesimalis ieiunium, tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur esus carniarum, in ieiunio autem quadragesimali interdiciuntur universaliter etiam ova et lacticinia. Circa quorum abstinentiam in aliis ieiuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos, quas quisque observare debet, secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit, de ieiuniis loquens, unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta maiorum leges apostolicas arbitretur.

QUÆSTIO 104

DEINDE considerandum est de gula. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum gula sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit ma-

ximum peccatorum. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, de filiabus eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gula non sit peccatum.

1. Dicit enim Dominus, Matth. XV, quod intrat in os, non coinquinat hominem. Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinat hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare, dicit enim Gregorius, XXX Moral., quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur; et Augustinus dicit, X Confess., quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum, alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXX Moral., quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur. Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter, sed Iudæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed secundum propriam naturam. Inordinata tamen ciborum concupiscentia hominem spiritualiter coinquinat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiscentiam, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam, quod aliquis, propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subiici rationi. Unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, expulsivam. Et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gula non sit peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi. Quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut ex supra dictis patet. Sed gula non opponitur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit, in sermone de Purgatorio, quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in XXX Moral., dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt, et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, vitium gulæ proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest. Uno modo, quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipitur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere ut delectationes huiusmodi assequatur. Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc aliquid faceret contra legem Dei, est peccatum veniale.

1. Ad primum ergo dicendum quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale inquantum avertit a fine ultimo. Et secundum hoc, per quandam reductionem, opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa quæ iniustitiam continent, quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad iustitiam et partes eius, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod, inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

3. Ad tertium dicendum quod illud verbum Augustini intelligitur de gula prout importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

4. Ad quartum dicendum quod gula dicitur virtutes auferre non tam propter se, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius, in pastoralis, dum venter ingluvie tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gula sit maximum peccatorum.

1. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pænæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissime punitum, dicit enim chrysostomus, Adam incontinentia ventris expulsi a Paradiso; diluvium quod fuit tempore Nœ, ipsa fecit; secundum illud Ezech. XVI, hæc fuit iniquitas sodomæ, sororis tuæ, saturitas panis, etc. Ergo peccatum gulæ est maximum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum, quia super illud Psalmi, qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum, dicit Glossa, luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ venter generat. Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum, homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est. Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum, dicitur enim Ecclesi. XXXVII, propter crapulam multi obierunt. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

SED CONTRA est quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregorium, sunt minoris culpæ.

RESPONDEO dicendum quod gravitas alicuius peccati potest considerari tripliciter. Primo quidem, et principaliter, secundum materiam in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata quæ sunt circa res divinas sunt

maxima. Unde secundum hoc, vitium gulæ non erit maximum, est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem, ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulæ magis alleviatur quam aggravatur. Tum propter necessitatem sumptionis ciborum. Tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio vero modo, ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc, vitium gulæ habet quandam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diversa peccata.

1. Ad primum ergo dicendum quod illæ pœnæ magis referuntur ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de Paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ præcedentia, ex gula occasionata.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

3. Ad tertium dicendum quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari, si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ. Cuius tamen culpa aggravatur si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter species gulæ distinguantur a Gregorio, qui, XXX Moral.

1. , dicit. Quinque modis nos gulæ vitium tentat, aliquando namque indigentia tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt præparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat. Et continentur in hoc versu, præpropere, laute, nimis, ardentem, studiose. Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quod, pari ratione, secundum locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in

vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

SED CONTRA est verbum Gregorii inductum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur. Et sic, quantum ad substantiam vel speciem cibi, quærit aliquis cibos lautos, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, quod est studiose; quantum autem ad quantitatem, excedit in nimis edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia prævenit tempus debitum comedendi, quod est præpropere; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est ardentem. Isidorus vero comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum quid, quantum, quomodo et quando.

1. Ad primum ergo dicendum quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ propter diversa motiva, ex quibus Moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi in eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ; et idem patet in aliis.

2. Ad secundum dicendum quod in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

3. Ad tertium dicendum quod in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod gula non sit vitium capitale.

1. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis, non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quæ videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile præsentis vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est maius vitium quam gula, et circa maiores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., computat gulam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multum appetibilem, unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I et X Ethic. Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem, sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis; et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccle. VI, omnis labor hominis in ore eius. Et tamen gula magis videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit, in libro de vera relig., quibus vilis est corporis salus, malunt vesci, in quo scilicet est delectatio, quam saturari, cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire.

2. Ad secundum dicendum quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

3. Ad tertium dicendum quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum eius diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem non habet ex se rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur. Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulæ quinque filia, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam.

1. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Prov. II, qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Prov. XIV, errant qui operantur malum. Ergo inconvenienter ponuntur filia gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isaïæ XXVIII, omnes mensæ repletæ sunt vomitu sordium. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. XXXI, si coactus fueris in edendo multum, surge e medio et vomite, et refrigerabit te. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., has filias gulæ assignat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ, quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderantia cibi et potus. Et quantum ad hoc, ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput. Sicut et e contrario abstinencia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud Eccle. II, cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc, ponitur inepta lætitia, quia omnes aliæ inordinatæ passionis ad lætitiæ et tristitiæ ordinantur, ut dicitur in II Ethic. Et hoc est quod dicitur III esdræ III, quod vinum omnem mentem convertit in securitatem et iucunditatem. Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur multiloquium, quia, ut Gregorius dicit, in pastoralis, nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet. Quarto, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur scurrilitas, id est iocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ, sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde Ephes. V, super illud, aut stultiloquium aut scurrilitas, dicit Glossa, quæ a stultis curialitas dicitur, id est iocularitas, quæ risum movere solet. Quamvis possit utrumque horum referri ad verba. In quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem. Ex parte

autem corporis, ponitur immunditia. Quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud Ephes. V, fornicatio autem et omnis immunditia etc., dicit Glossa, idest incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo.

1. Ad primum ergo dicendum quod lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod, licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicuius languoris.

3. Ad tertium dicendum quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex eius voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUÆSTIO 105

DEINDE considerandum est de sobrietate, et vitio opposito, scilicet ebrietate. Et circa sobrietatem quærentur quatuor. Primo, quæ sit materia sobrietatis. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, utrum usus vini sit licitus. Quarto, quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus.

1. Dicitur enim Rom. XII. Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

2. Præterea, Sap. VIII dicitur de Dei sapientia quod sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non solum est circa potus.

3. Præterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent debemus mensuram servare, unde dicitur Tit. II, sobrie et

iuste et pie vivamus, ubi dicit Glossa, sobrie, in nobis, et I ad Tim. II dicitur, mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXI, æqua vita hominis vinum in sobrietate potatum.

RESPONDEO dicendum quod virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam specialiter sibi vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem huiusmodi observare, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura, dicitur enim aliquis sobrius quasi briam, idest mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens, quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum lædit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. XXXI, sanitas est animæ et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositatem natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut et supra dictum est de fortitudine et temperantia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut vinum materiale corporaliter inebriat, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psalmi, calix meus inebrians quam præclarus est, et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsentivitiæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sobrietas non sit per se quædam specialis virtus.

1. Abstinencia enim attenditur et circa cibos et potus. Sed circa cibos specialiter non est aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potus, est specialis virtus.

2. Præterea, abstinencia et gula sunt circa delectationes tactus inquantum est sensus alimenti. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent distinguitur potus a cibo, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quædam specialis virtus, quod est inconueniens. Non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri, et ideo, ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi rationis usum, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo, ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

1. Ad primum ergo dicendum quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc, communiter circa cibum et potum est abstinencia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est. Et ideo requirit specialem virtutem.

2. Ad secundum dicendum quod virtus abstinenciæ non est circa cibos et potus inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

3. Ad tertium dicendum quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi usum rationis. Et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus.

1. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis, dicitur enim Sap. VII, neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat; et infra, IX, per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi a principio. Sed usus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccli. II, cogitavi abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animam meam ad sapientiam. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, apostolus dicit, Rom. XIV, bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur aut scandalizatur aut infirmatur. Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit quod vinum cum carnis post diluvium est dedicatum, Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium. Ergo, tempore christianæ legis, videtur esse illicitum vino uti.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. V, noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere, propter stomachum tuum et frequentes infirmitates. Et Eccli. XXXI dicitur, exultatio animæ et cordis vinum moderate potatum.

RESPONDEO dicendum quod nullus cibus vel potus, secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis, Matth. XV, nihil quod intrat in os, coinquinat hominem. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen illicitum reddi per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, qui a vino de facili læditur, vel qui ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundum modum communem, prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundum quandam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus, ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum et locorum.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

3. Ad tertium dicendum quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut

ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos a vino studio perfectionis, sicut et a divitiis et aliis huiusmodi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis.

1. Senectus enim excellentiam quandam homini præstat, unde et senibus reverentia et honor debetur, secundum illud Levit. XIX, coram cano capite consurge, et honora personam senis. Sed apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud Tit. II, senes, ut sobrii sint. Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, episcopus in ecclesia excellentissimum gradum habet. Cui per apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I ad Tim. III, oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, etc. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentibus.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in rebus humanis, conceditur autem his qui sunt in statu deiectionis, secundum illud Prov. XXXI, noli regibus dare vinum; et postea subdit, date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro animo sunt. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

SED CONTRA est quod apostolus, I ad Tim. III, dicit, mulieres similiter pudicas, sobrias, etc. Et Tit. II dicitur, iuvenes similiter hortare ut sobrii sint.

RESPONDEO dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo, uno quidem modo, ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrenat; alio modo, ad finem in quem perducit. Sic igitur aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est maior pronitas ad concupiscentias quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc, sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus, quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem ætatis; in mulieribus autem non est sufficiens robor mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent unde, secundum maximum valerium, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumpsum præcipue impedit usum rationis. Et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem; et episcopis, seu quibuslibet ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere; et regibus,

qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 106

DEINDE considerandum est de ebrietate. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum ebrietas sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, utrum excuset a peccato.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod ebrietas non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent. Quod videtur esse valde durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio, dicit enim Gregorius quod cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant si a tali consuetudine evellantur. Ergo ebrietas non est peccatum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. XIII, non in comessionibus et ebrietatibus.

RESPONDEO dicendum quod ebrietas dupliciter accipi potest. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis. Et secundum hoc, ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit. Qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine, præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat, et sic creditur Nœ inebriatus fuisse, ut legitur Gen. IX. Alio modo, ex inordinata concupiscentia et usu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum. Et continetur sub gula sicut species sub genere, dividitur

enim gula in comessionem et ebrietatem, quæ prohibet apostolus in auctoritate inducta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III Ethic., insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes eius species, quæ opponuntur diversis speciebus intemperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati innominatum est. Et tamen si quis scienter in tantum a vino abstineret ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de defectu consequente, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo consistit ratio peccati.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitatur aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

4. Ad quartum dicendum quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Aurelium episcopum, de comessionibus et ebrietatibus loquens, non asperere, quantum æstimo, non dure, non imperiose ista tolluntur, sed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccato paucorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale.

1. Augustinus enim, in sermone de Purgatorio, dicit ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati, et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet. Ergo, si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec hoc etiam modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus, in eodem sermone, dicit, quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod in canonibus apostolorum legitur, episcopus aut presbyter aut diaconus aleæ aut ebrietati deserviens, aut desinat aut deponatur. Subdiaconus autem aut lector aut cantor similia faciens, aut desinat aut communionem privetur. Similiter et laicus. Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem. Et sic ebrietas potest accipi sine peccato, ut dictum est. Alio modo, sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo, potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere. Et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale. Quia secundum hoc, homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat, et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius, in libro de patriarchis, vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus, nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

2. Ad secundum dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit, in X Confess., ebrietas longe est a me, misereberis ne appropinquet mihi, crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, cibus et potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo, cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen requiritur ad vomitum provocandum quod sit potus inebrians, quia

etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat. Et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccatorum.

1. Dicit enim chrysostomus quod nihil ita est Dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quæ est mater omnium vitiorum. Et in decretis dicitur, dist. XXXV, ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum radix et nutrix est.

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita, dicit enim Ambrosius quod non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

SED CONTRA est quod, secundum Gregorium, vitia spiritualia sunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia ergo non est maximum peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto maius est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directe contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiusmodi concupiscentiæ et delectationes sunt nobis connaturales. Et secundum hoc, dicuntur huiusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

2. Ad secundum dicendum quod bonum rationis impeditur dupliciter, uno modo, per id quod est contrarium rationi; alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert usum enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

3. Ad tertium dicendum quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quod irrisit patrem inebriatum. Non autem servitus fuit directe pœna ebrietatis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato.

1. Dicit enim Philosophus, in III Ethic., quod ebrius meretur duplices maledictiones. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Præterea, peccatum non excusatur per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VII Ethic., quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita etiam ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

SED CONTRA est quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut dicit Augustinus, contra Faustum.

RESPONDEO dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est, scilicet defectus consequens, et actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare peccatum, in quantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis, videtur esse distinguendum. Quia si ex actu illo præcedente subsequuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa, sicut forte accidit de Lot. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, in quantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitæ, incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non dicit quod mereatur graviorem maledictionem ebrius, sed quod mereatur duplices maledictiones, propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II polit., statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries iniuriantur. In quo, ut ibidem Aristoteles dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, ut scilicet cohiberentur iniuriæ, quam ad veniam quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

2. Ad secundum dicendum quod ebrietas habet excusare peccatum non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

QUÆSTIO 107

DEINDE considerandum est de castitate. Et primo, de ipsa virtute castitatis; secundo, de virginitate, quæ est pars castitatis; tertio, de luxuria, quæ est vitium oppositum. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum castitas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus generalis. Tertio, utrum sit virtus distincta ab abstinentia. Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod castitas non sit virtus.

1. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere, dicitur enim aliquis castus ex eo quod aequaliter se habet ad usum quarundam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II Ethic. Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus a virtutibus distinguuntur. Sed castitas ponitur inter fructus, ut patet Galat. V. Ergo castitas non est virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de decem chordis, cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.

RESPONDEO dicendum quod nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum, in III Ethic. In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod castitas consistit quidem sicut in subiecto, in anima, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis, aliquis moderate utatur corporalibus membris.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiae suæ. Et ibidem dicit quod est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua

potius quælibet mala tolerare quam malo consentire decernit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV contra iulian., absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide. Et ideo concludit quod in infidelibus neque est vera castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, non officii, idest actibus, sed finibus a vitiis discernuntur virtutes.

4. Ad quartum dicendum quod castitas, in quantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis, in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod castitas sit virtus generalis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de mendacio, quod castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis a castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur pertinere ad omne genus peccati, dicitur enim in Psalmo, perdes omnes qui fornicantur abs te. Ergo castitas est virtus generalis.

SED CONTRA est quod Macrobius ponit eam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo, proprie. Et sic est quædam specialis virtus, habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quæ sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur, contra debitum divini ordinis, dicitur castitas spiritualis, secundum illud II ad Cor. XI, despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Si autem de-

lectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Ierem. III, tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate et in aliis virtutibus theologis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis conaturalis, et præcipue delectabilium secundum tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ; et inde est quod, si nutriatur horum delectabilium concupiscentia per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur, sicut puer qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quæ opponitur spirituali castitati, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia.

1. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis esse videntur quæ pertinent ad unum sensum. Cum igitur delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus, in III Ethic., omnia vitia intemperantiæ assimilantur puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo, cum per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quod abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam in quantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas, unde Hieronymus dicit, venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confederatio intelligatur vitiorum. Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

SED CONTRA est quod apostolus, II ad Cor. VI, connumerat castitatem ieiuniorum, quæ ad abstinentiam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, temperantia proprie est circa concupiscentias delectationum tactus. Et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur X Ethic. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.

1. Ad primum ergo dicendum quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est eiusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III Ethic. Est autem alia ratio utendi cibis et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

2. Ad secundum dicendum quod delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et deiicitur virtus mentis. Unde dicit Augustinus, in I soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminæ, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest.

3. Ad tertium dicendum quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa huiusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliquantulum ordinantur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod pudicitia est quædam virtus animæ. Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundiæ, secundum Da-

mascenum, est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit, in III Ethic., quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes intemperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. Sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, nomen pudicitia a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut Philosophus dicit, in II rhet. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et præcipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa, castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod inter vitia intemperantiæ præcipue sunt exprobrabilia peccata venerea. Tum propter inobedientiam genitalium membrorum. Tum propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur.

QUÆSTIO 108

DEINDE considerandum est de virginitate. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, in quo consistit virginitas. Secundo, utrum sit licita. Tertio, utrum sit virtus.

Quarto, de excellentia eius respectu matrimonii. Quinto, de excellentia eius respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de nupt. Et concup., quod virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quandam importat. Sed Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, quod pudicitia consistit in anima. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præiudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus, in I de Civ. Dei, quod membra illa possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici aliquando, saluti opitulantes, hæc ibi faciunt quæ horret aspectus; obstetrix etiam virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. Et subdit, non opinor quemquam tam stulte sapere ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas, dicit enim Augustinus, in libro de virginit., quod virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

SED CONTRA est quod Augustinus, in eodem libro, dicit quod virginitas est continentia qua integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis votetur, consecratur, servatur.

RESPONDEO dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens in suo virore persistere quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona cui inest immunis sit a concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit, in libro de virginitate, quod castitas virginalis est expers contagionis integritas. In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo

coniungitur id quod est animæ cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quæ sunt animæ. Secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia Moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter et complete, quia ratio Moralium in eo quod est rationis completur. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et complete in virginitate.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate, nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, incorruptionis in carne corruptibili. Quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem, nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

2. Ad secundum dicendum quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne, et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est quam vovet et servat continentia pietatis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinere quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præiudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes.

4. Ad quartum dicendum quod delectatio quæ est ex seminis resolutione dupliciter potest contingere. Uno modo, ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitus sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia huiusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo; vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quam vis caro delectationem experiatur; vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet

in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod virginitas sit illicita.

1. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est quod tangitur Gen. II, de omni ligno quod est in Paradiso, comede; ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Gen. I, crescite et multiplicamini, et replete terram. Ergo, sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinere ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne id quod recedit a medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis ab omnibus delectationibus venereis abstinens, dicit enim Philosophus, in II Ethic., quod qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, agrestis est et insensibilis. Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cælibem vitam ducebant, ut maximus valerius dicit. Unde et Plato, secundum Augustinum, in libro de vera religione, sacrificasse dicitur ut perpetua eius continentia tanquam peccatum aboleretur. Ergo virginitas est peccatum.

SED CONTRA, nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio, dicitur enim I ad Cor. VII, de virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

RESPONDEO dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quæ sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I Ethic., unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animæ, inter quæ et bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat, in X Ethic., et Dominus dicit, Lucæ X, maria optimam partem elegit. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea vero quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplati-

væ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram qua competit corpori, et similiter de aliis. Unde si quis absterneat ab aliquibus possidendis, quæ alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis absterneat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet, dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu, quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro. Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

1. Ad primum ergo dicendum quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. Dupliciter autem est aliquid debitum. Uno modo ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine, multa enim sunt multitudini necessaria ad quæ implenda unus non sufficit, sed implentur a multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur, aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter provideatur humanæ multitudini si quidam carnali generationi operam dent, quidam vero, ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea, et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II Ethic. Unde de magnanimo dicitur, in IV Ethic., quod est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.

3. Ad tertium dicendum quod leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea absterneret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi

hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virginitas non sit virtus.

1. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut Philosophus dicit, in II Ethic. Sed virginitas inest a natura, quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est. Sed aliqui habent alias virtutes qui non habent virginitatem, alioquin, cum sine virtute nullus ad regnum cælorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam, unde Hieronymus dicit, cum cetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare. Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas dividitur viduitati et pudicitia coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de virginit., invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur quæ principalis est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo absterneendi a delectatione venerea, quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis, sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus, habens se ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, sci-

licet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, nec nos in virginibus prædicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines.

2. Ad secundum dicendum quod connexio virtutum accipitur secundum id quod est formale in virtutibus, id est secundum caritatem vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiam. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet in præparatione mentis prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret, et similiter ille qui est in prosperitate habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi. Et sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

3. Ad tertium dicendum quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpsit suas divitias, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui peccando virginitatem amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus, non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt non sint facta, ut in primo habitum est.

4. Ad quartum dicendum quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ dicit enim Augustinus, in libro de virginitate, quod per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

5. Ad quintum dicendum quod castitas coniugalis ex hoc solo laudem habet quod abstinet ab illicitis voluptatibus, unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem, non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis, sed sola virgini-

tas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis, sicut supra castitatem sicut magnificentiam supra liberalitatem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, non impar meritum continentiam est in iohanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. Sed maioris virtutis maius est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas coniugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiam coniugali, videtur esse consequens quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præferretur coniugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune, dicit enim Augustinus, in libro de bono coniugali, quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis. Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de virginitate, certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiam, vel etiam vidualis, æquamus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet in libro Hieronymi contra iovin., hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit; et ex doctrina apostoli, qui, I ad Cor. VII, virginitatem consulit tanquam melius bonum; et etiam ratione. Tum quia bonum divinum est potius bono humano. Tum quia bonum animæ præfertur bono corporis. Tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei. Coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani, et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per apostolum, I ad Cor. VII. Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiam coniugali.

1. Ad primum ergo dicendum quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo ope-

rantis. Habuit autem Abraham animum sic dispositum ut paratus esset virginitatem servare si esset tempus congruum. Ex quo meritum continentiae coniugalis in ipso æquatur merito continentiae virginalis in iohanne respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod iohannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt, sed continentiam iohannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.

2. Ad secundum dicendum quod, licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam virgo, duplici ratione. Primo quidem, ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est virgo actu. Unde Augustinus instruit virginem, in libro de bono coniugali, ut dicat, ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas cælibum quam castitas nuptiarum. Et rationem postea subdit, dicens, quod enim ego nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset, quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne forte, propter aliquam sibi incognitam infirmitatem, non sit matura martyrio, illa vero mulier cui se præferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicæ passionis?

3. Ad tertium dicendum quod bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod fecunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt quam mancipient Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum.

1. Dicit enim Cyprianus, in libro de virginitate, nunc nobis ad virgines sermo est. Quarum quo sublimior gloria est, maior et cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi.

2. Præterea, maius præmium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII, in Glossa. Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tanto aliqua virtus est maior, quanto per eam magis aliquis Christo conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem, dicitur enim Apoc. XIV de virginibus, quod sequuntur agnum quocumque ierit, et quod cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere. Ergo virginitas est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de virginitate, nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem præferre monasterio. Et in eodem libro dicit, præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere. Et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis, transcendit enim et castitatem vidualem et coniugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit, in libro de virginitate, pulchritudinem quis potest maiorem æstimare decore virginis, quæ amatur a rege, probatur a iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo? alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter. Et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem, et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsæ virtutes theologice, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quæ possunt habere; quam virgines, quæ ad hoc postponunt venereas voluptates. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria, per comparisonem ad viduas et coniugatas.

2. Ad secundum dicendum quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus. Sed sicut Augustinus dicit, in libro de Quæst. Evang., centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus coniugatorum. Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima omnium virtutum, sed solum aliis gradibus castitatis.

3. Ad tertium dicendum quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit quia imitantur Christum non so-

lum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit, in libro de virginit. Et ideo in pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhære Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

QUÆSTIO 109

DEINDE considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati. Et primo, de ipsa in generali; secundo, de speciebus eius. Circa primum quæruntur quinque. Primo, quid sit materia luxuriæ. Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus. Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale. Quarto, utrum luxuria sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod materia luxuriæ non sit solum concupiscentiæ et delectationes venereæ.

1. Dicit enim Augustinus, in libro Confess., quod luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, Prov. XX dicitur, luxuriosa res est vinum. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa has maxime videtur esse luxuria.

3. Præterea, luxuria esse dicitur libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosæ voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non solum est circa concupiscentias et voluptates venereas.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de vera relig., dicitur luxuriosus, qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus, dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus vene-

reis, quæ maxime et præcipue animum hominis resolvunt; secundo aut dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde Galat. V, dicit Glossa quod luxuria est quælibet superfluitas.

2. Ad secundum dicendum quod vinum dicitur esse res luxuriosa, vel secundum hunc modum quo in quolibet materia abundantia ad luxuriam refertur. Vel in quantum superfluum usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

3. Ad tertium dicendum quod libidinosæ voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato.

1. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem, dicit enim Augustinus, in I soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta femineæ, corporumque ille contactus. Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur in II Ethic. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit, in VII Ethic., et sicut Hieronymus dicit, in illo actu spiritus prophetiæ non tangebatur corda prophetarum. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum, in libro de nuptiis et concup. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniug., satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt, non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum. Et loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, mo-

do et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum, unde Augustinus dicit, in libro de bono coniug., quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminæ deicit animum, non a virtute, sed ab arce, idest perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit, in libro de bono coniug., sicut bonum erat quod martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum susannæ in castitate coniugali laudamus, sed bonum viduæ Annæ, et magis mariæ virginis, anteponimus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia considerata simul cum illa delectatione habere, ostendit quod actus ille sit contrarius virtuti. Non enim est contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit, alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII de Civ. Dei.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, quod ex concupiscentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato. Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid pœnale a peccato primo derivatum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum.

1. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum, in libro de generat. Animal. Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licite uti ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum. Et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

SED CONTRA est quod causa est potior effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud apostoli, Ephes. V, nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Ergo luxuria est prohibita.

2. PRÆTEREA, Galat. V, enumeratur inter opera carnis.

RESPONDEO dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus, in eodem libro, dicit, semen est superfluum quo indiget, dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indiget eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt quibus non indiget. Et ideo non refert qualitercumque emittantur, salva decencia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissionem, quæ taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indiget.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, contra luxuriam loquens, empti estis pretio magno. Glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit Domino, qui est principalis Dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit, in libro de decem chordis, Dominus, qui gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non suam, hoc præcepit,

ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse cœpisti.

3. Ad tertium dicendum quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sint proxi ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

1. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam, Ephes. V. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium, XXXI Moral. Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis. Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. IV, qui, desperantes, seipos tradiderunt impuditiæ. Sed desperatio non est vitium capitale, quinimmo ponitur filia acediæ, ut supra habitum est. Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit luxuriam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex eius appetitu homo procedit ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiæ. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod immunditia, secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est. Et sic obiectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ, non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiiis capitalibus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur com-

munis mater omnium peccatorum, et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

3. Ad tertium dicendum quod a delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinere propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut removens prohibens, non sicut per se causa, quod videtur requiri ad vitia capitalia.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filia luxuriæ cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri.

1. Quia cæcitas mentis et inconsideratio et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filia luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est. Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus ponit quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

SED CONTRA est auctoritas Gregorii, XXXI Moral.

RESPONDEO dicendum quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediuntur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. Et quantum ad hoc, ponitur cæcitas mentis. Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ, unde terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, quæ res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. Et quantum ad hoc, ponitur præcipitatio, quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, tertius autem actus est iudicium de agendis.

Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde terentius dicit, in eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, hæc verba una falsa lacrimula restringet. Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus præsentis sæculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri sæculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic. Intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

2. Ad secundum dicendum quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo a delectationibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, ut supra dictum est. Et ideo inconstantia quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Osee IV, fornicatio, et vinum et ebrietas, aufert cor. Et vegetius dicit, in libro de re militari, quod minus mortem metuit qui minus deliciarum novit in vita. Nec oportet, sicut sæpe dictum est, quod filia vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

3. Ad tertium dicendum quod amor sui quantum ad quæcumque bona quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum. Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriæ.

4. Ad quartum dicendum quod illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur turpiloquia. Quia enim ex abundantia cordis os loquitur, ut dicitur Matth. XII, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo, ex parte causæ. Quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quæ dicuntur scur-

retilia. Tertio, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quærit, etiam verba sua ad delectationem ordinat, et sic prorumpit in verba ludicra. Quarto, quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria, propter cæcitatem mentis quam causat. Et sic prorumpit in stultiloquia, utpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

QUÆSTIO 107

DEINDE considerandum est de luxuriæ partibus. Et circa hoc quærentur duodecim. Primo, de divisione partium luxuriæ. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octavo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contra naturam. Duodecimo, de ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam.

1. Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita et sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio iunctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum sub

luxuria continetur. Ergo deberet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, apostolus, II ad Cor. XII, dicit, ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt. Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non dividitur dividendis. Sed luxuria dividitur prædictis, dicitur enim Galat. V, manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

SED CONTRA est quod prædicta divisio ponitur in decretis, XXXVI caus., qu. I.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, peccatum luxuriæ consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quærit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, in quantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel obiecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, in quantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest. In quantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natæ, est fornicatio simplex, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius feminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius in cuius potestate est femina. Quia si est in potestate viri, est adulterium, si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte feminæ quam viri. Quia in actu venereo femina se habet sicut patiens et per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem obiecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiam ad rationem rectam, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet in eo-

dem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub iniustitia. Nec deformitas iniustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior quæ in tantum concupiscentiam sequitur quod etiam in iniustitiam ducat.

3. Ad tertium dicendum quod mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriæ.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum coniugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias quæ non constituunt speciem morales actus,

5. Ad quintum dicendum quod, sicut dicit Glossa ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam. Impudicitia autem est quæ fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia huiusmodi.

6. Ad sextum dicendum quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa ibidem dicit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale.

1. Ea enim quæ simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia, dicitur enim Act. XV, abstineteis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocato, et fornicatione; illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim. IV, nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum peccatum mortale cadit sub præcepto divino. Sed Osee I præcipitur a Domino, vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. XVI de Abraham quod accessit ad Agar, ancillam suam; et infra, XXX, legitur de Iacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et zelpham; et infra, XXXVIII, legitur quod Iudas accessit ad thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud I ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Ambrosii, omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est. Quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit, in libro de bon. Coniug., quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

SED CONTRA est quod dicitur Tobie IV, attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam, non patiaris crimen scire. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

2. PRÆTEREA, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per apostolum, Galat. V, ubi, præmissa fornicatione, et quibusdam aliis vitiis, subdit, qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

3. PRÆTEREA, in decretis dicitur, XXII caus., qu. I, nosse debent talem de periurio pœnitentiam imponi debere qualem de adulterio et fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de ceteris criminalibus vitiis. Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, sive mortale.

RESPONDEO dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. XXIII, super illud, non erit meretrix etc., dicit Glossa, ad eas prohibet accedere quorum est venialis turpitude. Non enim debet dici venialis, sed venalis, quod est proprium meretricum. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in ani-

malibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminæ matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

1. Ad primum ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quæ ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudæos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis, Iudæi autem, ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudæis abominabilia, ut etiam supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis

hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit, III Confess., cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est. Et postea subdit, sicut enim in potestatibus societatis humanæ maior potestas minori ad obediendum præponitur, ita Deus omnibus.

3. Ad tertium dicendum quod Abraham et Iacob ad ancillas accesserunt non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit, cum de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis ioseph.

4. Ad quartum dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc, quod repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est, dum scilicet dat operam generationi non secundum quod convenit proli nascituræ.

5. Ad quintum dicendum quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur liberatur a perditione æterna, inquantum per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam pœniteat, et inquantum per huiusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quod, si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

6. Ad sextum dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis, et ideo actus gulæ ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen si quis scienter cibum comederet qui totam conditionem vitæ eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

1. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione dicitur enim in Glossa, I ad Cor. VI, quod ardor libidinis in luxuria est maximus. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tanto aliquis gravius peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit, sicut gravius pec-

cat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I Cor. VI, qui fornicatur, in corpus suum peccat, quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut ex prædictis patet. Est etiam contra Christum, secundum illud I ad Cor. VI, tollens membra Christi, faciam membra meretricis? ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit quod peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia.

RESPONDEO dicendum quod gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi, minus autem peccatis quæ sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium.

1. Ad primum ergo dicendum quod libido quæ aggravat peccatum est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo in fornicatione libido est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit, in libro de agone christiano, quod inter omnia christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna, sed rara victoria. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud, quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huius passionis.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit, sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebite illud resolvit et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit peccatum gravissimum, quia ratio in homine prævalet corpori; unde, si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu iam participat speciem quam qui est potentia homo. Et secundum hoc etiam homicidium est gravius quam fornicatio et omnes luxuriæ species, tanquam magis bono

speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est maius bono speciei humanæ. Et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt maiora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut enim membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhæret Deo, unus spiritus est. Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale.

1. Apostolus enim, ad Ephes. V, dicit, fornicatio autem et omnis immunditia, aut avaritia, ne nominetur in vobis, sicut decet sanctos. Subdit autem, aut turpitudine, Glossa, ut in osculis et amplexibus; aut stultiloquium, ut blanda verba; aut scurrilitas, quæ a stultis curialitas dicitur, idest iocularitas. Postea autem subdit, hoc enim scitote, intelligentes, quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei, ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum proles generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ sunt secundum se peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et huiusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

SED CONTRA, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. V, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo. Ergo multo magis osculum libidinosum, et alia huiusmodi, sunt peccata mortalia.

2. PRÆTEREA, Cyprianus, ad pomponium de virginitate, dicit, certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et coniacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitentur. Ergo per prædicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundum speciem suam. Et hoc modo osculum, amplexus vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mor-

tale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliæ luxuriæ species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo, cum oscula et amplexus et huiusmodi propter delectationem huiusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia. Et sic solum dicuntur libidinosi. Unde huiusmodi, secundum quod libidinosi sunt, sunt peccata mortalia.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

2. Ad secundum dicendum quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediunt bonum proles humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix huius impedimenti. Et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod huiusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

1. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur III Reg. III, et II Paralip. I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis, potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest vel agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo et increpatur, secundum illud Iob XXXIII, per somnium, in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.

Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare. Et sic videtur quod pollutio nocturna sit peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., ipsa phantasia quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, sine dubio cogitatum est.

RESPONDEO dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium, nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparisonem ad suam causam. Quæ potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore; vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem; somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti, sicut etiam accidit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate; ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, puta cum est ex superfluitate cibi vel potus; tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se nec in causa sua. Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis interior, puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus, quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum quæ fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Secundum hoc Philoso-

phus dicit, in I Ethic., quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora fiunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet, et Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., quod propter bonam animæ affectionem, quædam eius merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit quod ex præcedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpæ, nec in se nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione Dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra Dæmonis illusiones, unde et in sero cantatur, hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia Dæmonis, sicut in collationibus patrum legitur de quodam quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, quandoque tamen est sequela peccati præcedentis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo, sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum quod vires sensitivæ interiores magis vel minus opprimuntur a somno, propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est. Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

3. Ad tertium dicendum quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cognitionis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatis oblati, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni vel mali.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriæ.

1. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem; ut habetur in decretis, XXXVI caus., qu. I. Sed

hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ a fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in libro de patriarchis, nemo sibi blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est. Sed specierum ex opposito divisarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debet.

3. Præterea, inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suam iniuriam revocare, et agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

SED CONTRA est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est. In virgine autem sub custodia patris existente quædam deformitas specialis occurrit si corrumpatur. Tum ex parte puellæ, quæ, ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali præcedente, impeditur a legitimo matrimonio consequendo et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginittatis amitteret. Tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. XLII, super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis. Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinate luxuriæ species.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimoniali, non tamen est soluta a patria potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginittatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed concubitus qui fit cum meretricibus, idest mulieribus iam corruptis, ut patet per Glossam, II ad Cor. XII, super illud, qui non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione etc.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter sumitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitus viri coniugati cum quacumque alia muliere præter uxorem. Quod patet ex hoc quod subdit, nec viro licet quod mulieri non licet. Et hoc modo etiam acci-

pitur Num. V, ubi dicitur, si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, etc.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatio quæ a delectabili non abstinet ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etsi non VI corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. XXII, si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. Aliam vero iniuriam facit patri puellæ. Unde et ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut. XXII, si inveniit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem, et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod raptus non sit species luxuriæ distincta a stupro.

1. Dicit enim Isidorus, in libro etymol., quod stuprum, idest raptus, proprie est illicitus coitus, a corrumpendo dictus, unde et qui raptu potitur, stupro fruitur. Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriæ distincta a stupro.

2. Præterea, raptus videtur quandam violentiam importare, dicitur enim in decretis, XXXVI caus., qu. I, quod raptus committitur cum puella violenter a domo patris abducitur, ut, corrupta, in uxorem habeatur. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur, dicitur enim I ad Cor. VII, propter fornicationem, unusquisque suam habeat. Sed raptus impedit matrimonium sequens, dicitur enim in Concilio meldensi, placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxuriæ a stupro distincta.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest commit-

ti si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

SED CONTRA est quod raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri, quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum et violenter corrumpitur; quandoque autem, etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro, puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde symmachus Papa dicit, raptos viduarum vel virginum, ob immanitatem facinoris tanti, detestamur. Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicite deflorat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

2. Ad secundum dicendum quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se iniicere violentiæ inferendæ.

3. Ad tertium dicendum quod aliter est dicendum in raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ restituendæ sunt sponsis, qui in eis ex ipsa desponsatione ius habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt primo patriæ potestati, et tunc, de voluntate parentum, licite possunt eas in uxores accipere. Si tamen aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur, tenetur enim quicumque rem rapit ad eius restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etsi impediatur contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus contrarium dicit. Tria, inquit, legitima coniugia in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir quantum

iudicaverit pater, et dabit pretium pudicitæ eius. Tertium autem est, quando aufertur ei et alteri traditur de voluntate patris. Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maxime per verba de præsentibus.

4. Ad quartum dicendum quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo, quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit, lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cuius nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

1. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super exodum. Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cuiuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit quod nihil interest ex qua causa quis insanit. Unde sixtus Pythagoricus, adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem. Et pari ratione, in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subiecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

SED CONTRA est quod leo Papa dicit quod adulterium committitur cum, propriæ libidinis instinctu vel alienæ consensu, cum altero vel altera contra pactum conjugale concubitur. Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit, primo quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam, quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere coniugata quæ per adulte-

rium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII, omnis mulier relinquens virum suum, peccabit, primo enim, in lege altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur, non mœchaberis; et secundo, virum suum derelinquit, in quo facit contra certitudinem prolis eius; tertio, in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus, alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui habet uxorem, si ad aliam accedit, peccatum eius potest denominari vel ex parte sua, et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit, vel ex parte mulieris ad quam accedit. Et sic quandoque est adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius, quandoque autem habet rationem stupri, vel alicuius alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dicitur est autem supra quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

2. Ad secundum dicendum quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aequaliter potest adulter nominari; et magis quam ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

3. Ad tertium dicendum quod uxor est in potestate viri sicut ei matrimonio copulata, puella autem est sub potestate patris sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, et alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicitur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriæ.

1. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in decretis dicitur, XXXVI, qu. I, quod incestus est consanguinearum vel affinium abusus. Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines non est secundum se deforme, alias, nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

SED CONTRA est quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans debito usui venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt, in tantum quod apud antiquos, ut maximus valerius refert, non erat fas filium simul cum patre balnari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudine honorificentiam contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit. XVIII, ubi dicitur, mater tua est, non revelabis turpitudinem eius. Et idem postea dicit in aliis. Secunda ratio est quia personas sanguine coniunctas necesse est ad invicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis, et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur esse prohibitæ quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum, dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, habita est ratio rectissima caritatis ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. Addit autem Aristoteles quartam rationem, in II Politic., quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriæ species.

1. Ad primum ergo dicendum quod abusus coniunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem; tum etiam propter

nimum ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur incestus.

2. Ad secundum dicendum quod persona affinis coniungitur alicui propter personam consanguinitate coniunctam. Et ideo, quia unum est propter alterum, eiusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

3. Ad tertium dicendum quod in commixtione personarum coniunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio, nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit, in X de Animal., quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit, quasi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero personæ quæ non coniunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam sed variatur circa hoc decencia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. Quia, ut dictum est, usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, commixtio sororum et fratrum, quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriæ.

1. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra habitum est. Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in decretis, XXXVI caus., qu. I, sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quod non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ, aut alterius alicuius huiusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, quod sicut iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, ita etiam iniquum est libidine concumbendi subvertere limitem morum. Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo, pari ratione, subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum, in libro de virginitate. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc, sacrilegium potest poni species luxuriæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cuiusdam superioris generis.

2. Ad secundum dicendum quod ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ secundum seipsa, sacrilegium autem est species luxuriæ secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii. Et potest concurrere cum diversis speciebus luxuriæ. Si enim aliquis abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacrata, in quantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii; in quantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus, qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iustinianus imperator dicit, si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo, matrimonii iungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.

3. Ad tertium dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quæ concupiscitur ad concubitum, et sic pertinet ad luxuriam. Vel quæ concupiscitur ad possidendum, et sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personæ sacræ. Vel, si gulose cibum sacratum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cuius observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriæ.

1. Quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

ARTICULUS 10

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum, in VII Ethic. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut ex supra dictis patet. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

SED CONTRA est quod, II ad Cor. XII, connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur, non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia, ubi dicit Glossa, immunditia, idest, luxuria contra naturam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ, quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanæ speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereæ, pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminæ ad feminam, ut apostolus dicit, ad Rom. I, quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

1. Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ. Et ideo prætermittitur vitium contra naturam.

2. Ad secundum dicendum quod bestialitas differt a malitia, quæ humanæ virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam. Et ideo ad idem genus reduci potest.

3. Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

AD DUODECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

1. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium et stuprum et raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quæ polluantur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluantur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto est gravius quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc maxime videtur esse secundum naturam, ut alterum sit agens et alterum patiens. Ergo, secundum hoc, immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Non ergo vitia contra naturam sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de adulterin. Coniugiis, quod omnium horum, peccatorum scilicet quæ ad luxuriam pertinent, pessimum est quod contra naturam fit.

RESPONDEO dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundum naturam, nam ratio, præsuppositis his quæ sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est incestus, qui, si-

cut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine iniuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum. Et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod, raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium. Et hæc etiam omnia aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit iniuria ipsi Deo, ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit, III Confess., flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque puniendæ sunt, qualia sodomitarum fuerunt, quæ si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.

2. Ad secundum dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.

3. Ad tertium dicendum quod unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ fiunt contra naturam speciei, sunt graviora.

4. Ad quartum dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia contra naturam infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis, ubi non servatur debita species. Unde super illud Gen. XXXVII, accusavit fratres suos crimine pessimo, dicit Glossa, quod cum pecoribus miscebantur. Post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QUÆSTIO 108

DEINDE considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ. Et primo, de continentia; secundo, de clementia; tertio, de modestia. Circa primum, considerandum est de continentia, et de incontinentia. Circa continentiam quærentur quatuor. Primo, utrum continentia sit virtus. Secundo, quæ sit materia eius. Tertio, quid sit eius subiectum. Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod continentia non sit virtus.

1. Species enim non dividitur generi. Sed continentia dividitur virtuti, ut patet per Philosophum, in VII Ethic. Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, nullus utendo virtute peccat, quia secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., virtus est qua nemo male utitur. Sed aliquis continendo potest peccare, puta si desideret aliquid bonum facere et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis, dicit enim Glossa Galat. V, quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet.

SED CONTRA, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est huiusmodi, dicit enim Andronicus quod continentia est habitus invictus a delectatione. Ergo continentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod nomen continentia dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet, unde et apostolus, Galat. V, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc, eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem. Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam, VII Ethic. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit, in IV Ethic., quod continentia

non est virtus, sed quædam mixta, in quantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendi nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus dividit continentiam virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

2. Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus continens vere dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta abstinens a concupiscentiis pravæ, non autem qui persistit in ratione perversa abstinens a concupiscentiis bonis, sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

3. Ad tertium dicendum quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quæ non solum abstinens ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia continentiam non sint concupiscentiæ delectationum tactus.

1. Dicit enim Ambrosius, in I de offic., quod generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, nomen continentiam ex hoc sumitur quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est. Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiæ delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniam similis, ut Seneca dicit. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, tullius dicit, in II rhet., quod continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud I ad Tim. Ult., ra-

dix omnium malorum cupiditas. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Præterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in esu. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia eius concupiscentia delectationum tactus.

5. Præterea, inter delectationes tactus quædam sunt, non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carni humanarum; quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum vel puerorum. Sed circa huiusmodi non est continentia, ut dicitur in VII Ethic. Non ergo propria materia continentiam sunt concupiscentiam delectationum tactus.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod continentia et incontinentia sunt circa eadem circa quæ temperantia et intemperantia. Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

RESPONDEO dicendum quod nomen continentiam refrenationem quandam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo, non autem proprie est circa illas passiones quæ important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dicit ut supra dictum est. Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ. Quæ præcipue inclinatur ad ea quæ sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei. Quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen temperantiam potest communiter accipi in quacumque materia, proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus. Communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiam.

2. Ad secundum dicendum quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum, iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet ali-

quis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et huiusmodi, ut Philosophus dicit, in VII Ethic., videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes vel incontinentes vel lucri, vel honoris, vel alicuius huiusmodi. Et ideo vel tullius communiter usus est nomine continentia, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid, vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

4. Ad quartum dicendum quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet, secundum Philosophum, circa utrumque possit dici.

5. Ad quintum dicendum quod continentia est bonum rationis humanæ, et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam sive non, non dicitur simpliciter continens, sed secundum quid.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod subiectum continentia sit vis concupiscibilis.

1. Subiectum enim alicuius virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentia, sicut dicitur est, sunt concupiscentia delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in VI concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem, dicit enim Andronicus quod incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. Ergo et continentia, pari ratione, est in concupiscibili.

3. Præterea, subiectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam est in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est. Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

SED CONTRA, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentia. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis, habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Ergo continentia non est in concupiscibili.

RESPONDEO dicendum quod omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa VI animæ cuius actus est electio. Et hæc est voluntas, ut supra habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili, sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia VI, quia resistentia est alterius ad alterum.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione, in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili, quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet passiones non sint in voluntate sicut in subiecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod continentia sit melior quam temperantia.

1. Dicitur enim Eccli. XXVI, omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ. Ergo nulla virtus potest continentia adæquari.

2. Præterea, quanto aliqua virtus meretur maius præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri

maius præmium, dicitur enim II ad Tim. II, non coronabitur nisi qui legitime certaverit; magis autem certat continens, qui patitur vehementes concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in VI concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

SED CONTRA est quod tullius et Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiæ sicut principali virtuti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus veneris. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quæ supra dicta sunt de præ eminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas quæ sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod accipitur continentia prout abstinet ab omnibus veneris. Et hoc modo dicitur quod omnis ponderatio non est digna animæ continentis, in genere castitatis, quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquat continentiae virginali vel viduali, ut supra dictum est. Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiae accipitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis. Et sic dicitur quod omnis ponderatio non est digna animæ continentis, quia non respicit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

2. Ad secundum dicendum quod magnitudo concupiscentiae, seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexionem sunt magis proni ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum, magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex ve-

hementia caritatis vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum, ratione suæ causæ, magnitudo vero minuit.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO 110

DEINDE considerandum est de incontinentia. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus. Secundo, utrum incontinentia sit peccatum. Tertio, de comparatione incontinentiae ad intemperantiam. Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiae.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus.

1. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam, dicit enim Philosophus, in VII Ethic., quod mulieres non dicuntur neque continentes neque incontinentes. Ergo continentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, illud quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem, dicit enim Philosophus, in VII Ethic., quod maxime acuti, idest cholericus, et melancholicus secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

SED CONTRA est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae, bestias autem dicimus neque continentes neque incontinentes, ut patet per Philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinentia maxime est ex parte animæ.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se quam ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem incontinentiæ præstat. Ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporei organi, sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ sed occasio sola; eo quod, durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo increscant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ neque incontinentiæ, quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consiliatur, quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus et voluntatis, in quantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret, etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Prov. Ult., mulierem fortem quis inveniet? et quia id quod est parvum vel debile reputatur quasi nullum, inde est quod Philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducunt, quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur, quasi de facili sequentes passiones.

2. Ad secundum dicendum quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur. Sicut et e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret, propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est. Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere, propter

eandem causam sicut etiam in mulieribus. Hæc autem accidunt in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod incontinentia non sit peccatum.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. VIII, scio quod non possum esse continens nisi Deus det. Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quod vehementer Deum amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens, dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod Paulus per incontinentiam divini amoris dixit, vivo ego, iam non ego. Ergo incontinentia non est peccatum.

SED CONTRA est quod connumeratur aliis peccatis, II ad Tim. III, ubi dicitur, criminatores, incontinentes, immites, etc. Ergo incontinentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, proprie et simpliciter. Et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum, duplici ratione, uno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo, ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit, in VII Ethic., quod incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per recessum a ratione, sed sicut malitia quædam, in quantum scilicet pravæ concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia dicitur circa aliquid, proprie quidem, in quantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter, putat cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum huiusmodi, quæ secundum se videntur esse bona; circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravæ concupiscentiis, sed eo quod non servat modum debitum rationis,

etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem, puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum. Circa quas potest dici aliquis esse incontinens per similitudinem, quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. XV, sine me nihil potestis facere. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in III Ethic., quæ per amicos possumus, aequaliter per nos possumus.

2. Ad secundum dicendum quod in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus.

1. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Luc. XII, servus sciens voluntatem Domini sui et faciens digna plagis, vapulabit multis. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus, quia, ut dicitur in VII Ethic., incontinens, sciens quoniam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit, propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile, unde et peccata in spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicuius per admonitionem et correctionem, quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit, intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Præterea, quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

SED CONTRA est quod impœnitentia aggravat omne peccatum, unde Augustinus, in libro de verb. Dom., dicit quod impœnitentia est peccatum in spiritum sanctum. Sed sicut Philosophus dicit, in VII Ethic., intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni, incontinens autem omnis est pœnitivus. Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

RESPONDEO dicendum quod peccatum, secundum Augustinum, præcipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Prov. II, quod lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam Philosophus dicit, in VII Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, in quantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicæ, vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligen-

dum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus, in VII Ethic., dicit quod incontinentis est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine.

2. Ad secundum dicendum quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interiorius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est. Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus, sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis, difficilior autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur, inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

3. Ad tertium dicendum quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, maior est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente, quia incontinentis non peccat nisi a gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit, in VII Ethic., quod magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, idest remisse concupiscens, persequitur delectationes. *Quid enim faceret si adesset concupiscentia iuvenilis?*

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod incontinentis iræ sit peior quam incontinentis concupiscentiæ.

1. Quanto enim difficilior est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior, unde Philosophus dicit, in VII Ethic., non enim, si quis a fortibus et superexcellens delectationibus vincitur vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. Sed, sicut Heraclitus dixit, difficilior est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram. Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quam incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio per suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinentis iræ, quam in eo qui est incontinentis concupiscentiæ, iratus enim aliquo modo audit rationem, non au-

tem concupiscens, ut patet per Philosophum, in VII Ethic. Ergo incontinentis iræ est peior quam incontinentis concupiscentiæ.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad maius peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiæ. Ergo incontinentia iræ est gravior quam incontinentia concupiscentiæ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in VII Ethic., quod minus turpis est incontinentia iræ quam incontinentia concupiscentiæ.

RESPONDEO dicendum quod peccatum incontinentiæ potest dupliciter considerari. Uno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic incontinentia concupiscentiæ est turpior quam incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet maiorem inordinationem quam motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit in VII Ethic. Primo quidem, quia motus iræ participat aliquo modo ratione, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliquo modo ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ. Sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motus cholerae, quæ intendit ad iram. Unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quærit manifeste operari. Sed concupiscentia quærit latebras, et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur, sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens. Et sic incontinentia iræ est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod difficilior est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua, sed ad horam difficilior est resistere iræ, propter eius impetum.

2. Ad secundum dicendum quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat iudicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis. Et ex hoc est turpior.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinentis deducitur.

QUÆSTIO 111

DEINDE considerandum est de clementia et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quærentur quatuor. Primo, utrum clementia et mansuetudo sint idem. Secundo, utrum utraque earum sit virtus. Tertio, utrum utraque earum sit pars temperantiæ. Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod clementia et mansuetudo sint penitus idem.

1. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis, ut Seneca dicit, in II de clementia; per pœnas autem fit vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, tullius dicit, in II rhet., quod clementia est virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur, et sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia sint penitus idem.

SED CONTRA est quod secundum prædictam definitionem Senecæ, clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in II Ethic., virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt actionum exteriorum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quæ moderantur passiones quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad iustitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderantur per liberalitatem, et ideo liberalitas concurrat cum iustitia in hoc effectu qui est abstinere a furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat pœnam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva pœnarum, quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo,

inquantum refrenat impetum iræ, concurrat in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem iræ.

1. Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictæ appetitum. Sed clementia respicit ipsas pœnas quæ exterius adhibentur ad vindictam.

2. Ad secundum dicendum quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, contingit quod non placet ei per se pœna eius, sed solum in ordine ad aliud, puta ad iustitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas, quod pertinet ad clementiam, et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc tullius dicit quod animus concitatus in odium, scilicet ad gravius puniendum, per clementiam retinetur, ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed pœnæ.

3. Ad tertium dicendum quod mansuetudini, quæ est directe circa iras proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ. Sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca, in II de clem., quod crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum non habent. Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod neque clementia neque mansuetudo sit virtus.

1. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in diminutione quadam consistunt, nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo, sive mititas, ponitur, Matth. V, inter beatitudines; et inter fructus, Galat. V. Sed virtutes differunt et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in II de clem., clementiam et mansuetudinem omnes boni viri præstabunt. Sed virtus est proprie quæ pertinet ad bonos viros, nam virtus est quæ bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

RESPONDEO dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine, nam clementia in diminuendo pœnas aspicit ad rationem, ut Seneca dicit, in II de clem.; similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV Ethic. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo non directe opponitur severitati, nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundum hoc, videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est. Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum quando hoc recta ratio requirit, clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in IV Ethic., habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis, eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam iniuriarum illatarum quam ab hoc deficere; quia vix alicui nimis parvæ videntur iniuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius. Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit iustitia legalis, sed propter aliqua particularia considerata, clementia dimittit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca, in II de clem., clementia hoc primum præstat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat, venia vero debitæ pœnæ remissio est. Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem sicut epieikeia ad iustitiam legalem, cuius pars est severitas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epieikeia, ut infra dicetur.

3. Ad tertium dicendum quod beatitudines sunt actus virtutum, fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem et beatitudinem et fructum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ.

1. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est. Hoc autem Philosophus, in V Ethic., attribuit epieikeiæ, quæ pertinet ad iustitiam, ut supra habitum est. Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit, in II de clem., cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare. Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ, magis quam temperantiæ.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in II de clem., quod clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. Tullius etiam ponit clementiam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis, quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit, sicut modus et nomen iustitiæ in quadam æqualitate consistit; fortitudinis autem in quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, in quantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione consistit, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo vero est mitigativa iræ, ut ex dictis patet. Et ideo tam clementia quam mansuetudo adiunguntur temperantiæ sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes ipsius.

1. Ad primum ergo dicendum quod in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc, pertinet ad epieikeiam. Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum. Et hoc proprie pertinet ad clementiam, propter quod Seneca dicit quod est temperantia animi in potestate ulciscendi. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium tristare. Et ideo dicit Seneca quod clementia est quædam lenitas animi. Nam e contrario austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

2. Ad secundum dicendum quod adiunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma eius, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est, licet non conveniant in materia.

3. Ad tertium dicendum quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis cor-

rumpitur per hoc quod corpus recedit a debita comple-
xione humanæ speciei, ita etiam insania secundum ani-
mam accipitur per hoc quod anima humana recedit a
debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem con-
tingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum ra-
tionis amittit, et quantum ad vim appetitivam, puta cum
aliquis amittit affectum humanum, secundum quem ho-
mo naturaliter est omni homini amicus, ut dicitur in VIII
Ethic. Insania autem quæ excludit usum rationis, oppo-
nitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis
hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur ho-
mo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod clementia
et mansuetudo sint potissimæ virtutes.

1. Laus enim virtutis præcipue consistit ex hoc quod
ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione
consistit. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem
ad Dei cognitionem, dicitur enim Iac. I, in mansuetudine
suscipite insitum verbum; et Eccli. V, esto mansuetus ad
audiendum verbum Dei; et Dionysius dicit, in epistola ad
demophil., Moysen propter multam mansuetudinem Dei
apparitione dignum habitum. Ergo mansuetudo est po-
tissima virtutum.

2. Præterea, tanto virtus aliqua potior esse videtur,
quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed
mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo, dicitur
enim Eccli. I, quod beneplacitum est Deo fides et man-
suetudo. Unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imita-
tionem Christus nos invitat, dicens, discite a me, quia mi-
tis sum et humilis corde, et Hilarius dicit quod per man-
suetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. Est
etiam hominibus acceptissima, unde dicitur Eccli. III, fi-
li, in mansuetudine perface opera tua, et super hominum
gloria diligere. Propter quod et Prov. XX dicitur quod
clementia thronus regius roboratur. Ergo mansuetudo
et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de serm. Domi-
ni in monte, quod mites sunt qui cedunt improbitatibus,
et non resistunt in malo, sed vincunt in bono malo. Hoc
autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem,
quæ videtur esse potissima virtutum, quia super illud I
ad Tim. IV, pietas ad omnia utilis est, dicit Glossa Am-
brosii quod omnis summa religionis christianæ in pieta-
te consistit. Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ
virtutes.

SED CONTRA est, quia non ponuntur virtutes principa-
les, sed adiunguntur alteri virtuti quasi principali.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquas vir-
tutes non esse potissimas simpliciter nec quoad om-

nia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non est au-
tem possibile quod clementia et mansuetudo sint potis-
simæ virtutes simpliciter. Quia laus earum attenditur in
hoc quod retrahunt a malo, in quantum scilicet diminuunt
iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum
quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordi-
nant in bonum, sicut fides, spes, caritas, et etiam pruden-
tia et iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam cle-
mentia et mansuetudo. Sed secundum quid, nihil prohi-
bet mansuetudinem et clementiam habere quandam ex-
cellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pra-
vis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum
impetum maxime impedit animum hominis ne libere iu-
dicet veritatem. Et propter hoc, mansuetudo maxime fa-
cit hominem esse compotem sui, unde dicitur Eccli. X, fi-
li, in mansuetudine serva animam tuam. Quamvis concu-
piscentiæ delectationum tactus sint turpiores, et magis
continue infestent, propter quod temperantia magis po-
nitur virtus principalis, ut ex dictis patet. Clementia vero,
in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere
ad caritatem, quæ est potissima virtutum, per quam bo-
na operamur ad proximos et eorum mala impedimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod mansuetudo præ-
parat hominem ad Dei cognitionem removendo impedi-
mentum. Et hoc dupliciter. Primo quidem faciendo homi-
nem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est.
Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quod homo
non contradicat verbis veritatis, quod plerumque aliqui
faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit, in
II de doct. Christ., quod mitescere est non contradicere
divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra
percutit; sive non intellectæ, quasi nos melius et verius
sapere et præcipere possemus.

2. Ad secundum dicendum quod mansuetudo et cle-
mentia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum,
secundum quod concurrunt in eundem effectum cum
caritate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo
mala proximorum.

3. Ad tertium dicendum quod misericordia et pie-
tas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia,
in quantum concurrunt in eundem effectum, qui est pro-
hibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad
motivum. Nam pietas removet mala proximorum ex re-
verentia quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum
vel parentem. Misericordia vero removet mala proximo-
rum ex hoc quod in eis aliquis contristatur in quantum
æstimat eas ad se pertinere, ut supra dictum est, quod
provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaude-
re et tristari. Mansuetudo vero hoc facit in quantum re-
movet iram incitantem ad vindictam. Clementia vero hoc
facit ex animi lenitate, in quantum iudicat esse æquum ut
aliquis non amplius puniatur.

QUÆSTIO 112

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de iracundia, quæ opponitur mansuetudini; secundo, de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. Circa iracundiam quærentur octo. Primo, utrum irasci possit aliquando esse licitum. Secundo, utrum ira sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit gravissimum peccatorum. Quinto, de speciebus iræ. Sexto, utrum ira sit vitium capitale. Septimo, quæ sint filiæ eius. Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod irasci non possit esse licitum.

1. Hieronymus enim, exponens illud Matth. V, qui irascitur fratri suo etc., dicit, in quibusdam codicibus additur, sine causa, ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Ergo irasci nullo modo est licitum.

2. Præterea, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom., malum animæ est sine ratione esse. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim Philosophus, in VII Ethic., quod ira non perfecte audit rationem. Et Gregorius dicit, V Moral., quod cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. Et cassianus dicit, in libro de institutis cœnobiorum, qualibet ex causa iracundiæ motus effervens, excæcat oculum cordis. Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut dicit Glossa super Levit. XIX, non oderis fratrem tuum in corde tuo. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc Deo est reservandum, secundum illud Deut. XXXII, mea est ultio. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia Deus cum tranquillitate iudicat, ut habetur Sap. XII. Ergo irasci semper est malum.

SED CONTRA est quod chrysostomus dicit, super Matth., qui sine causa irascitur, reus erit, qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Ergo irasci non semper est malum.

RESPONDEO dicendum quod ira, proprie loquendo, est passio quædam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter in eis potest malum inveniri. Uno modo, ex ipsa specie passionis. Quæ quidem consideratur secundum obiectum passionis. Sicut invi-

dia secundum suam speciem importat quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat. Et ideo invidia, mox nominata, sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit, in II Ethic. Hoc autem non convenit iræ, quæ est appetitus vindictæ, potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus, præter rationem rectam. Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

1. Ad primum ergo dicendum quod stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes, et secundum hoc, ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Et secundum hoc accipit iram Hieronymus, loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum eius intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus, in IX de Civ. Dei, ira et aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem sive non. Et secundum hoc, ira non semper est mala.

2. Ad secundum dicendum quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecederet. Et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit, in V Moral., curandum summopere est ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata, a rationis tergo nunquam recedat. Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aequaliter impediatur, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius, ibidem, dicit quod ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat. Non autem est contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod est a ratione deliberatum. Quia etiam ars impediretur in suo actu si, dum debet agere, deliberaret de agendis.

3. Ad tertium dicendum quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiæ conservandum, laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitivus in quantum movetur a ratione. Et dum vindicta secundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

4. Ad quartum dicendum quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni, sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est

appetitus sensitivus, sicut in nobis, cuius motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit, in V Moral., quod tunc robustius ratio contra vitia erigitur, cum ira subdita rationi famulatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non sit peccatum.

1. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut neque vituperamur, ut dicitur in II Ethic. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod commutabile bonum. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum aliquis. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit. Sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psalmi, irascimini et nolite peccare, dicit Glossa quod motus iræ non est in potestate nostra. Philosophus etiam dicit, in VII Ethic., quod iratus cum tristitia operatur, tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ quæ est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit, in quadam epistola, quod irasci est hominis. Ergo ira non est peccatum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. IV, omnis indignatio et ira tollatur a vobis.

RESPONDEO dicendum quod ira, sicut dictum est, proprie nominat quandam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona in quantum ratione regulatur, si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus, et vocatur ira per zelum. Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio iustitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus. Et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderate ferveat, nec interius nec exterius. Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat iustam vindictam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis, et e contrario, secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quod laudatur vel vituperatur qui aliquo modo irascitur.

2. Ad secundum dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius sicut in quoddam commutabile bonum.

3. Ad tertium dicendum quod homo est Dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui præveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat, quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire ne insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliquo modo est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de iniuria quam æstimat sibi illatam, et ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

4. Ad quartum dicendum quod irascibilis in homine naturaliter subiicitur rationi. Et ideo actus eius intantum est homini naturalis in quantum est secundum rationem, in quantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim Iob V, virum stultum interficit iracundia, et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam, dicit enim Dominus, Matth. V, omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio; ubi dicit Glossa quod per illa tria, quæ ibi tanguntur, scilicet, iudicium, Concilium et Gehennam, diversæ mansiones in æterna damnatione, pro modo peccati, singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur caritati est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur caritati, ut patet per Hieronymum, super illud Matth. V, qui irascitur

fratri suo etc., ubi dicit quod hoc est contra proximi dilectionem. Ergo ira est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, irascimini et nolite peccare, dicit Glossa, venialis est ira quæ non perducitur ad effectum.

RESPONDEO dicendum quod motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est. Uno modo, ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit iniustam vindictam. Et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur caritati et iustitiæ. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ prævenit iudicium rationis, vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardentem irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ. Et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia iræ aliquis excidat a dilectione Dei et proximi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, in quantum scilicet, non refrenando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei vel in iniuriam proximi.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, qui occiderit, reus erit iudicio. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem, cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

3. Ad tertium dicendum quod in illo casu in quo ira contrariatur caritati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum.

1. Dicit enim chrysostomus quod nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu, et multo magis, anima. Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse peius, quia sicut Augustinus

dicit, in enchirid., malum dicitur aliquid quod nocet. Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam est Dominus sui ipsius; dicit enim chrysostomus quod iræ et insanie nihil est medium, sed ira temporaneus est quidam Dæmon, magis autem et Dæmonium habente difficilius. Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus diiudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

SED CONTRA est quod ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem, dicit enim Augustinus, in regula, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. Non ergo ira est gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, inordinatio iræ secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pænæ alicuius sub ratione boni quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio, sed odium appetit absolute malum alicuius, in quantum huiusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione iustæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira, quia peius est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni; et peius est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria, quam sub ratione rectitudinis iustitiæ. Sed ex parte boni sub cuius ratione appetit iratus malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolute loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ, quanto melius est bonum iustitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. Sed quantum ad inordinationem quæ est secundum modum irascendi, ira habet quandam excellentiam, propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud Prov. XXVII, ira non habet misericordiam, nec erumpens furor, et impetum concitati spiritus ferre quis poterit? unde Gregorius dicit, in V Moral., iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquitur, ignorat.

1. Ad primum ergo dicendum quod chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum iræ, qui provenit ex eius impetu, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira. Ira tamen levior est, in quantum attendit rationem iustitiæ, ut dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter determinentur species iracundiæ a Philosopho, in IV Ethic.

1. , ubi dicit quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves. Quia secundum ipsum, amari dicuntur quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet. Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possunt accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, difficiles, sive graves, dicit esse quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem sint difficiles et amari.

3. Præterea, Dominus, Matth. V, ponit tres gradus iræ, cum dicit, qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta divisio iræ non sit conveniens.

SED CONTRA est quod Gregorius Nyssenus dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet ira quæ vocatur fellea; et mania, quæ dicitur insania; et furor. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis, nam iram felleam dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus attribuit acutis; maniam vero dicit esse iram quæ permanet et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris; furorem autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus, in II libro. Ergo prædicta Philosophi distinctio est conveniens.

RESPONDEO dicendum quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est, cum de passione iræ ageretur. Et sic præcipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur a Philosopho. Potest enim inordinatio iræ ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa iræ origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratio-

ne, eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis, unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo sunt sibi ipsis graves et amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit et hoc pertinet ad difficiles sive graves, qui non dimittunt iram quousque puniant.

1. Ad primum ergo dicendum quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

2. Ad secundum dicendum quod utriusque, scilicet amari et difficiles, habent iram diurnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam interius tenent clausam, et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis; nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diurnitate temporis tristitia aboletur, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diurna propter vehementes desiderium vindictæ. Et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

3. Ad tertium dicendum quod gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit, qui irascitur fratri suo. Secundum autem est cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum. Et quantum ad hoc dicit, qui dixerit fratri suo, raca, quod est interiectio irascens. Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ. Minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo. Et ideo quantum ad hoc dicit, qui dixerit fratri suo, fatue. Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale, in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est, multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est, quia, ut Augustinus dicit, in iudicio adhuc defensionis locus datur. In secundo vero ponit Concilium, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit Gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia.

1. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Præterea, super illud Prov. XXIX, vir iracundus provocat rixas, dicit Glossa, ianua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus. Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., ponit iram inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex præmissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possint, duplici ratione. Primo, ex parte sui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti et honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est. Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex iniuria illata.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

3. Ad tertium dicendum quod ira dicitur esse ianua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis. Directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia.

1. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ. Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit, in regula. Ergo deberet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicuius vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., assignat has filias iræ.

RESPONDEO dicendum quod ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in corde. Et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur indignatio. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Iob XV, nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum. Et sic ponitur tumor mentis. Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, raca. Et sic ponitur clamor, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia autem est inordinatio secundum quod aliquis prorumpit in verba iniuriosa. Quæ quidem si sint contra Deum, erit blasphemia; si autem contra proximum, contumelia. Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit usque ad factum. Et sic ex ira oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

1. Ad primum ergo dicendum quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis, quia, ut dicitur Eccli. X, initium superbiæ hominis apostatare a Deo; idest, recedere a veneratione eius est prima superbiæ pars, et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

2. Ad secundum dicendum quod odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam ex qua directius oritur, scilicet tristitiam, sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

3. Ad tertium dicendum quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit ali-
quod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex
defectu iræ.

1. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo simila-
tur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, simila-
tur Deo, qui cum tranquillitate iudicat. Ergo non videtur
quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Præterea, defectus eius quod ad nihil est utile, non
est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat
Seneca in libro quem fecit de ira. Ergo videtur quod de-
fectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, malum hominis, secundum Dionysium,
est præter rationem esse. Sed, subtracto omni motu iræ,
adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus
defectus iræ vitium causat.

SED CONTRA est quod chrysostomus dicit, super Mat-
th., qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim
irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non
solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.

RESPONDEO dicendum quod ira dupliciter potest intel-
ligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis
non ex passione, sed ex iudicio rationis pœnam infligit.
Et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc
modo ira accipitur in verbis chrysostomi, qui dicit ibi-
dem, iracundia quæ cum causa est, non est iracundia,
sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur com-
motio passionis, qui autem cum causa irascitur, ira il-
lius non est ex passione. Ideo iudicare dicitur, non ira-
sci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensiti-
vi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et
hic quidem motus ex necessitate consequitur in homi-
ne ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter ap-
petitus inferior sequitur motum appetitus superioris, ni-
si aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere
motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem
vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti
etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut et defec-
tus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium
rationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui totaliter
non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum
quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad
hoc quod Deus ex iudicio punit.

2. Ad secundum dicendum quod passio iræ utilis est,
sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod
homo promptius exequatur id quod ratio dictat. Alio-
quin, frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum
tamen natura nihil faciat frustra.

3. Ad tertium dicendum quod in eo qui ordinate agit,
iudicium rationis non solum est causa simplicis motus

voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dic-
tum est, et ideo, sicut remotio effectus est signum remo-
tionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotio-
nis iudicii rationis.

QUÆSTIO 113

DEINDE considerandum est de crudelitate. Et circa hoc
quærentur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur
clementiæ. Secundo, de comparatione eius ad sævitiam
vel feritatem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod crudelitas
non opponatur clementiæ.

1. Dicit enim Seneca, in II de clement., quod illi vo-
cantur crudeles qui excedunt modum in puniendo, quod
contrariatur iustitiæ. Clementia autem non ponitur pars
iustitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur
opponi clementiæ.

2. Præterea, Ierem. VI dicitur, crudelis est, et non mi-
sererebitur, et sic videtur quod crudelitas opponatur mi-
sericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut
supra dictum est. Ergo crudelitas non opponitur clemen-
tiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictio-
nem pœnarum, ut dictum est. Sed crudelitas considera-
tur etiam in subtractione beneficiorum, secundum illud
Prov. XI, qui crudelis est, propinquos abiicit. Ergo cru-
delitas non opponitur clementiæ.

SED CONTRA est quod dicit Seneca, in II de clement.,
quod opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est
quam atrocitas animi in exigendis pœnis.

RESPONDEO dicendum quod nomen crudelitatis a crudi-
tate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt
decocta et digesta, solent habere suavem et dulcem sapo-
rem; ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et aspe-
rum saporem. Dictum est autem supra quod clementia
importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per
quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directe
crudelitas clementiæ opponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut diminutio
pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epi-
keiam, sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc in-
clinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexces-
sus pœnarum, quantum ad id quod exterius agitur, per-
tinet ad iniustitiam; sed quantum ad austeritatem animi

per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

2. Ad secundum dicendum quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alienam, aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriam subvenire per beneficii collationem, ad clementiam autem pertinet miseriam diminueri per subtractionem pœnarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam misericordiæ. Tamen, propter similitudinem harum virtutum, accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

3. Ad tertium dicendum quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod crudelitas a sævitia sive feritate non differat.

1. Uni enim virtuti, ex una parte, unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et crudelitas et sævitia. Ergo videtur quod sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., quod severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet iustitiam, et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu, quod quidem contrariatur et virtuti, quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati et sævitiam, videlicet remissio vel dissolutio, dicit enim Gregorius, XX Moral., sit amor, sed non emolliens, sit rigor, sed non exasperans. Sit zelus, sed non immoderate sæviens, sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. Ergo sævitia est idem crudelitati.

SED CONTRA est quod Seneca dicit, in II de clement., quod ille qui non læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferox sive sævus.

RESPONDEO dicendum quod nomen sævitiam et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quæ etiam sævæ dicuntur. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua iustitiæ causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas vel sævitia dicitur secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod de-

lectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate, nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ huiusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt a sævitia sive feritate sicut malitia humana a bestialitate, ut dicitur in VII Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod clementia est virtus humana, unde directe sibi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate. Unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellentiore virtuti, quam Philosophus vocat heroicam vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona spiritus sancti. Unde potest dici quod sævitia directe opponitur dono pietatis.

2. Ad secundum dicendum quod severus non dicitur simpliciter sævus, quia hoc sonat in vitium, sed dicitur sævus circa veritatem, propter aliquam similitudinem sævitiam, quæ non est diminutiva pœnarum.

3. Ad tertium dicendum quod remissio in puniendo non est vitium nisi in quantum prætermittitur ordo iustitiæ, quo aliquis debet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sævitiam.

QUÆSTIO 114

DEINDE considerandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quæ sub ea continentur. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum modestia sit pars temperantiæ. Secundo, quæ sit materia modestiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod modestia non sit pars temperantiæ.

1. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus, nam virtus ordinatur ad bonum; bonum autem, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni, consistit in modo, specie et ordine. Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ præcipue videtur consistere ex quadam moderatione. Ab hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars eius.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud II ad Tim. II, servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. Sed correctio delinquentium est actus iustitiæ vel caritatis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod modestia magis sit pars iustitiæ quam temperantiæ.

SED CONTRA est quod tullius ponit modestiam partem temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubi cumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes regulatam esse, sicut supra dictum est quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum, præter quam est necessaria liberalitas, quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et hæc virtus vocatur modestia, et adiungitur temperantiæ sicut principali.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum. Ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

2. Ad secundum dicendum quod aliqua temperatione indigent propter suam vehementiam, sicut vinum forte temperatur, sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

3. Ad tertium dicendum quod modestia ibi accipitur a modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones.

1. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed apostolus, Philipp. IV, mandat ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum Moralium; et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem, et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

SED CONTRA, in omnibus prædictis oportet observari modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubi cumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt. Sed præter hoc, tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum. Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa omnia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quem moderatur humilitas. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, et in hoc moderatur studiositas, quæ opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quæ serio, quam in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatus, puta in vestibus et aliis huiusmodi. Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem et humilitatem, et alia huiusmodi, de quibus supra dictum est. Aristoteles etiam circa delectationes ludorum posuit eutrapeliam. Quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod a tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

2. Ad secundum dicendum quod sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est iustitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones, quia in actionibus et passionibus in quibus

non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

3. Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

QUÆSTIO 115

DEINDE considerandum est de speciebus modestiæ. Et primo, de humilitate, et superbia, quæ ei opponitur; secundo, de studiositate, et curiositate sibi opposita; tertio, de modestia secundum quod est in verbis vel factis; quarto, de modestia secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quærentur sex. Primo, utrum humilitas sit virtus. Secundo, utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis. Tertio, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere. Quarto, utrum sit pars modestiæ vel temperantiæ. Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes. Sexto, de gradibus humilitatis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod humilitas non sit virtus.

1. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psalmi. Humiliaverunt in compedibus pedes eius. Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium, dicitur enim Eccli. XIX, est qui nequiter se humiliat. Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

4. Præterea, virtus est dispositio perfecti, ut dicitur in VII Physic. Sed humilitas videtur esse imperfectorum, unde et Deo non convenit humiliari, qui nulli subiici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones vel passionem, ut dicitur in II Ethic. Sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passionem, nec etiam continetur sub iustitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. I, respexit humilitatem ancillæ suæ, proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur, ait

quippe salvator, discite a me, quia mitis sum et humilis corde.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dicitur est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem, circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa, et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et hæc est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quædam virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro etymol., humilis dicitur quasi humi acclinis, idest, imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deicitur. Et sic humilitas est pœna. Alio modo, a principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad Dominum, Gen. XVIII, loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis. Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri male, puta cum homo, honorem suum non intelligens, comparat se iumentis insipientibus, et fit similis illis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem ad ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem. Unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit, in quadam epistola, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum, in libro ethicorum.

3. Ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

4. Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, simpliciter, in quo scilicet

nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus. Cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isaiæ XL, omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo. Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

5. Ad quintum dicendum quod Philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis.

1. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur; unde etiam in Psalmo dicitur, Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei, oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, quam de se aliquis æstimat parvam.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de virginit., quod humilitas pene tota disciplina christiana est. Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I ad Cor. XII, æmulamini charismata meliora. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eandem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluum retractionem, sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate. Quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit

circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum, dicit enim quod humilitas est habitus non superabundans sumptibus et præparationibus. Ergo non est circa motum appetitus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de pœnit., quod humilis est qui eligit abiici in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum, magis quam circa æstimationem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportionem eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quædam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, inquantum excludit reverentiam et timorem. Consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

2. Ad secundum dicendum quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem, præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit, in libro de pœnit., aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur, qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur.

3. Ad tertium dicendum quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem, utriusque enim ratio est ex hoc quod homo debet bonum rationis periculis mortis præstare. Sed in refrenando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competeat. Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competeat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus, in libro de serm. Dom. In mon-

te, humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat, unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur, unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus.

4. Ad quartum dicendum quod superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quandam iactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc, secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subiicere.

1. Quia, sicut dictum est, humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subiicere.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de Nat. Et gratia, humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subiicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subiicere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si aliquis per humilitatem se alteri subiiciat, quandoque hoc verget in detrimentum illius cui se subiicit, qui ex hoc superbiret vel contemneret, unde Augustinus dicit, in regula, ne, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Ergo homo non debet se per humilitatem omnibus subiicere.

SED CONTRA est quod dicitur Philipp. II, in humilitate superiores sibi invicem arbitantes.

RESPONDEO dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee XIII, perditio tua, Israël, ex me tantum auxilium tuum. Humilitas autem, sicut dictum est, proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei partici-

pant, cognoscunt se ea habere, secundum illud I ad Cor. II, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis. Et ideo absque præiudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata, sicut apostolus, ad Ephes. III, dicit, aliis generationibus non est agnatum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio, cum tamen apostolus absque præiudicio humilitatis dicat, Galat. II, nos natura Iudæi, et non ex gentibus peccatores. Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo potest ei se subiicere per humilitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod non solum debemus Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet, non tamen eodem modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Pet. II, subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

2. Ad secundum dicendum quod, si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philipp. II, superiores invicem arbitantes, dicit Glossa, non hoc ita debemus æstimare ut nos æstimare fingamus, sed vere æstimemus posse aliquid esse occultum in alio quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.

3. Ad tertium dicendum quod humilitas, sicut et ceteræ virtutes, præcipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ alteri se subiicere, sine hoc quod occasionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit, in regula, timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris. Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus ceterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti, quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ.

1. Humilitas enim præcipue respicit reverentiam qua quis subiicitur Deo, ut dictum est. Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quæ ei opponitur, cuius obiectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet. Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, super Lucam, si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quæ ab illis metriotes dicitur, id est mensuratio sive moderatio, quæ manifeste pertinet ad modestiam et temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ et temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas. Unde et Philosophus, in IV Ethic., eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dicta, continetur sub modestia, prout tullius de ea loquitur, in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quædam moderatio spiritus. Unde et I Pet. III dicitur, in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutes theologice, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

2. Ad secundum dicendum quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subiecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est. Et ideo, licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet magnanimitas et humilitas in materia convenient, differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum.

1. Dicit enim chrysostomus, exponens illud quod dicitur Luc. XVIII de Pharisæo et publicano, quod, si mixta delictis humilitas tam facile currit ut iustitiam superbiæ coniunctam transeat, si iustitiæ coniunxeris eam, quo non ibit? assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum. Et sic patet quod humilitas præfertur iustitiæ. Sed iustitia vel est præclarissima virtutum, vel includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis. Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis.

3. Præterea, maiori virtuti maius debetur præmium. Sed humilitati debetur maximum præmium, quia qui se humiliat, exaltabitur, ut dicitur Luc. XIV. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, in libro de vera relig., tota vita Christi in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Præcipue humilitatem suam imitandam proposuit. Dicens, Matth. XI, discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Et Gregorius dicit, in pastoral., quod argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

SED CONTRA est quod caritas præfertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. III, super omnia, caritatem habete. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

RESPONDEO dicendum quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologice, quæ habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimæ. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et

virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, præsertim legalem; potior ceteris est humilitas.

1. Ad primum ergo dicendum quod humilitas iustitiæ non præfertur, sed iustitiæ cui superbia coniungitur, quæ iam desinit esse virtus. Sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur, nam et de publicano dicitur, Luc. XVIII, quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Unde et chrysostomus dicit, geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem iustitiæ et superbiæ; alteram vero peccati et humilitatis. Et videbis peccatum prævertens iustitiam, non propriis, sed humilitatis coniugæ viribus, aliud vero par videbis devictum, non fragilitate iustitiæ, sed mole et tumore superbiæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio iacitur. Virtutes autem veræ infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiæ; ut dicitur Iac. IV, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc, fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

3. Ad tertium dicendum quod contemnti terrena promittuntur cælestia, sicut contemntibus divitias terrenas promittuntur cælestes thesauri, secundum illud Matth. VI, nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cælo; et similiter contemntibus mundi gaudia promittuntur consolationes cælestes, secundum illud Matth. V, beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia ipsa sola eam mereatur, sed quia eius est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit, in libro de penitentia, ne putes eum qui se humiliat, semper iacere, cum dictum sit, exaltabitur. Et ne opineris eius exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.

4. Ad quartum dicendum quod ideo Christus præcipue humilitatem nobis commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quod homo ad cælestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per

humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam caritas et aliæ virtutes quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis qui in regula beati benedicti ponuntur, quorum primus est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce; tertius, ut non sit facilis aut promptus in risum; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliores; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere; octavus, confessio peccatorum; nonus, pro obedientia in duris et asperis patientiam amplecti; decimus, ut cum obedientia se subdat maiori; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere; duodecimus, ut Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit.

1. Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia. Enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliores, quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et ceteræ virtutes. Inconvenienter igitur præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus, in libro de similitudinibus, ponit septem humilitatis gradus, quorum primus est, contemptibilem se esse cognoscere; secundus, de hoc dolere; tertius, hoc confiteri; quartus, hoc persuadere, ut scilicet velit hoc credi; quintus, ut patienter sustineat hoc dici; sextus, ut patiatu contemptibiliter se tractari; septimus, ut hoc amet. Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, Matth. III dicit Glossa, perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est subdere se maiori, et non præferre se æquali, qui est sufficiens. Secundus est subdere se æquali, nec præferre se minori, et hic dicitur abundans. Tertius gradus est subesse minori, in quo est omnis iustitia. Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit, in libro de virginitate, mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitu-

dinis data est, cui est periculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur. Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet esse supra id quod est. Et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut et in ceteris virtutibus accidit, nam ex visu cognoscitur vir, et ab occurso faciei sensatus, ut dicitur Eccli. XIX. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit. Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat. Quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut non sequatur homo propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quæ occurrunt, et hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quædam pertinentia ad estimationem hominis recognoscentis suum defectum. Et hoc tripliciter. Uno quidem modo, per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum. Secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora, quod pertinet ad septimum. Tertio, ut quantum ad hoc sibi alios præferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa. Quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorum, secundum defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit, in libro de virginit., existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem et indignum, secundum proprias

vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II ad Cor. III, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Non est autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur. Quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

2. Ad secundum dicendum quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter, per gratiæ donum. Et quantum ad hoc, interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, et postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

3. Ad tertium dicendum quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem et manifestationem et voluntatem propriæ abiectiois. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus, ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum. Qui excellentiam exteriorum non quærit, sed exteriorum abiectioem vel æquanimiter patitur, sive in verbis sive in factis, quia, sicut Gregorius dicit, in registro, non grande est his nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc sæculares quilibet faciunt, sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur. Et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorum abiectioem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

4. Ad quartum dicendum quod illi gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis, sed per comparisonem ad gradus hominum, qui sunt vel maiores vel minores vel æquales.

5. Ad quintum dicendum quod etiam illa ratio procedit ex gradibus humilitatis non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diversas hominum condiciones.

QUÆSTIO 116

DEINDE considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi; secundo, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quæruntur octo. Primo, utrum superbia sit peccatum. Secundo, utrum sit vitium speciale. Tertio, in quo sit sicut in subiecto. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum

sit peccatum mortale. Sexto, utrum sit gravissimum omnium peccatorum. Septimo, de ordine eius ad alia peccata. Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia non sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo, promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem auctor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas, dicitur enim Isaiæ LX, ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generatione et generationem. Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum, hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum eius consistit. Et præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in libro sententiarum prosperi, superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo similatur, qui est excellentissimus, unde dicit Augustinus, in II Confess., superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Tobia IV, superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas.

RESPONDEO dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est, unde dicit Isidorus, in libro etymol., superbus dictus est quia super vult videri quam est, qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati, quia secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom., malum animæ est præter rationem esse. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter a superexcessu. Et secundum hoc, omne superexcedens potest nominari superbia. Et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi dicit, ibidem, quod est superbia bona, et mala. Quam vis etiam dici possit quod superbia ibi

accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

2. Ad secundum dicendum quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix, et ita, si aliquis a regula rationis recedit, vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus; sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam, unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod superbia est perversæ celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

3. Ad tertium dicendum quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem magnanimitati existit, ut supra dictum est. Unde et vitium quod opponitur superbiæ in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum, contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum, utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi, secundum rationes diversas, humilitati quidem, secundum quod subiectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de Nat. Et gratia, quod sine superbiæ appellatione, nullum peccatum invenies. Et prosper dicit, in libro de vita contemplat., nullum peccatum absque superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, Iob XXXIII, ut avertat hominem ab iniquitate, dicit Glossa quod contra conditorem superbire est eius præcepta peccando transcendere. Sed secundum Ambrosium, omne peccatum est transgressio legis di-

vinæ et cælestium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus, corpus omne corrumpit. Et Isidorus dicit, in libro etymol., quod est ruina omnium virtutum ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam, dicit enim Gregorius, XXXIV Moral., quod alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis cælestibusque virtutibus. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. Et gratia, quærat, et inveniet, secundum legem Dei, superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis. Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

RESPONDEO dicendum quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii obiecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum, est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est. Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc, habet quandam generalitatem, in quantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione. Uno modo, per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo, indirecte et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, in quantum scilicet per superbiam homo contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando; secundum illud Ierem. II, confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam. Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quod omnia vitia ex superbia interdum oriri possunt, non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit aliquis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Nat. Et gratia, multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbe.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba inducit, in libro de Nat. Et gratia, non ex persona sua, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non sem-

per ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato, non autem quantum ad interiorum actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum, sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat. Et secundum hoc, transgredi præceptum Dei dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo, per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solam humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut et quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

4. Ad quartum dicendum quod superbia attendit specialem rationem obiecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ, excellentia autem potest in diversis rebus inveniri.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subiecto.

1. Dicit enim Gregorius, XXIII Moral., obstaculum veritatis tumor mentis est, quia, dum inflat, obnubilat. Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXIV Moral., quod superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponent, sed quibus superbiendo se præferant, et sic videtur superbia ex indebita consideratione procedere. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Præterea, superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus ipsa etiam principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. X, initium super-

biæ hominis est apostatare a Deo. Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in libro sententiarum prosperi, superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

SED CONTRA est quod Gregorius, in II Moral., ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

RESPONDEO dicendum quod subiectum cuiuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto, non enim potest esse aliud obiectum habitus vel actus nisi quod est obiectum potentiæ quæ utrique subiicitur. Proprium autem obiectum superbiæ est arduum, est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo, proprie. Et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quædam passio sensitivi appetitus. Alio modo, potest accipi irascibilis largius, ut scilicet pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuitur iram Deo et Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiæ iudicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt. Si ergo arduum quod est obiectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quæ est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus rebus necesse est dicere quod subiectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in Dæmonibus superbia ponitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo suum intellectum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. XI, abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus, idest a superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, et revelasti ea parvulis, idest humilibus. Neque etiam ab hominibus addiscere dignantur, cum tamen dicatur, Eccli. VI, si inclina-veris aurem tuam. Scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis affectiva. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia. Quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, XXIII Moral., quod superbi et secreta quædam intel-

ligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt, et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. Unde et Prov. XI dicitur, ubi humilitas, ibi sapientia.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod quis vehementer desiderat, facile credit. Et ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam sibi convenient. Et ideo quæcumque ad hoc conferant quod aliquis existimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quod aliquis consideret defectus aliorum, sicut e contrario Gregorius, ibidem, dicit quod sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa eius in ratione existat.

3. Ad tertium dicendum quod superbia non est solum in irascibili secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc, superbia dicitur esse amor propriæ excellentiæ, inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species quas Gregorius assignat, XXIII Moral.

1. , dicens, quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut, si sibi datum desuper credunt, pro suis hoc accepisse meritis putant; aut cum iactant se habere quod non habent; aut, despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis existimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed iactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est. Non ergo debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus quod nihil est tam superbum quam ingratum videri. Et Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Præsumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiam species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiam. Dividit enim Anselmus exaltationem superbiam, dicens quod quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbiam, qui sunt, curiositas, mentis Levitas, inepta lætitia, iactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo. Quæ non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

IN CONTRARIUM sufficiat auctoritas Gregorii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, superbia importat immoderatum excellentiam appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc maiorem excellentiam consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia superbiam species, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo, ex parte causæ, prout excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo, efficienter; alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiam species, scilicet, cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet; vel, cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod aliquod bonum excellentius ceteris possidet. Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta species superbiam, quæ est cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri.

1. Ad primum ergo dicendum quod vera existimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic, in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera existimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo parti-

culari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari, nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonam. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in universali aliquid bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis, ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, ita de bonis suis glorietur ac si ea a se haberet vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

2. Ad secundum dicendum quod iactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur a Gregorio species superbiam.

3. Ad tertium dicendum quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet. Unde duæ primæ superbiam species ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis sibi attribuit bonum innocentiam, quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendit in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

4. Ad quartum dicendum quod illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cuiuslibet, quod primo, corde concipitur; secundo, ore profertur; tertio, opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est. Nam primus gradus humilitatis est, corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus. Cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamorosa voce. Contra quem opponitur Levitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, ut non sit facilis aut promptus in risu. Cui opponitur inepta lætitia. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem. Cui opponitur iactantia. Quintus gradus humilitatis est, tenere quod communis regula monasterii habet. Cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est, credere et pronuntiare se omnibus viliozem. Cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est, ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere. Cui opponitur præsumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad maiora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum. Cui opponitur defensio peccatorum. Nonus gradus est, in duris et asperis patientiam amplecti. Cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non

vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulate confite-
tur. Decimus gradus humilitatis est obedientia. Cui op-
ponitur rebellio. Undecimus autem gradus est, ut homo
non delectetur facere propriam voluntatem. Cui oppo-
nitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere
facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est
timor Dei. Cui opponitur peccandi consuetudo, quæ im-
plicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus
tanguntur non solum superbiam species, sed etiam quæ-
dam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de
humilitate dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia
non sit peccatum mortale.

1. Quia super illud Psalmi, Domine Deus meus si fe-
ci istud, dicit Glossa, scilicet universale peccatum, quod
est superbia. Si igitur superbia esset peccatum mortale,
omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur caritati.
Sed peccatum superbiam non videtur contrariari cari-
tati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum
ad dilectionem proximi, quia excellentia quam quis inor-
dinate per superbiam appetit, non semper contrariatur
honoris Dei aut utilitati proximi. Ergo superbia non est
peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur
virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed po-
tius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit, XXXIV Moral.,
aliquando homo ex summis cælestibusque virtutibus in-
tumescit. Ergo superbia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod Gregorius, in eodem libro, dicit
quod evidentissimum reproborum signum superbia est,
at contra, humilitas electorum. Sed homines non fiunt
reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est
peccatum veniale, sed mortale.

RESPONDEO dicendum quod superbia humilitati opponi-
tur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem
hominis ad Deum, ut supra dictum est. Unde e contra-
rio superbia proprie respicit defectum huius subiectionis,
secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id
quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel
mensuram; contra id quod apostolus dicit, nos autem non
in immensum gloriamur, sed secundum mensuram qua
mensus est nobis Deus. Et ideo dicitur Eccli. X, quod ini-
tium superbiam hominis est apostatare a Deo, scilicet, in
hoc radix superbiam consideratur, quod homo aequaliter
non subditur Deo et regulam ipsius. Manifestum est autem
quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet ratio-
nem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo. Unde

consequens est quod superbia, secundum suum genus,
sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo ge-
nere sunt peccata mortalia, puta in fornicatione et adul-
terio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter
eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt ratio-
nis iudicium et sunt præter eius consensum; ita etiam et
circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiam sunt
peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dic-
tum est, superbia non est universale peccatum secun-
dum suam essentiam, sed per quandam redundantiam,
inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri pos-
sunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mor-
talia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa,
quam diximus esse peccatum mortale.

2. Ad secundum dicendum quod superbia semper
quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scili-
cet superbus non se subiicit divinæ regulæ prout debet.
Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, in-
quantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo,
aut ab eius subiectione se subtrahit. In quo etiam deroga-
tur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti,
prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

3. Ad tertium dicendum quod superbia non oritur ex
virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per
accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occa-
siones superbiam sumit. Nihil autem prohibet quin unum
contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur
in VIII Physic. Unde etiam et de ipsa humilitate aliqui su-
perbiunt.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia non
sit gravissimum peccatum.

1. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur,
tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cave-
tur, quia sicut Augustinus dicit, in regula, cetera peccata
in malis operibus exercentur, ut fiant, superbia vero bo-
nis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo superbia non
est gravissimum peccatum.

2. Præterea, maius malum maiori bono opponitur, ut
Philosophus dicit, in VIII Ethic. Sed humilitas, cui oppo-
nitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habi-
tum est. Ergo et vitia quæ opponuntur maioribus virtuti-
bus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium,
et alia huiusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

3. Præterea, maius malum non punitur per minus ma-
lum. Sed superbia interdum punitur per alia peccata,
ut patet Rom. I, ubi dicitur quod Philosophi propter ela-
tionem cordis traditi sunt in reprobum sensum, ut fa-

ciant quæ non conveniunt. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, superbi inique agebant usquequaque, dicit Glossa, maximum peccatum in homine est superbia.

RESPONDEO dicendum quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quæ est formalis et completiva peccati. Ex parte autem conversionis, non habet superbia quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem, quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et eius regulæ subiici. Unde Boëtius dicit quod, cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iac. IV, quod Deus superbis resistit. Et ideo averti a Deo et eius præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper est potius eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo, propter vehementiam impugnationis, sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ, propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II Ethic. Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter eius latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quod bonis operibus insidiatur et in Psalmo dicitur, in via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur. Tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. X, quid superbit terra et cinis? tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Iob XV, quid tumet contra Deum spiritus tuus? tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit, secundum illud Isaïæ XL, omnis caro fænum, et omnis gloria eius quasi

flos agri; et infra, LXIV, quasi pannus menstruatæ universæ iustitiæ nostræ.

2. Ad secundum dicendum quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conversionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam, ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quæ, etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit, in libro de summo bono, omni vitio deteriore esse superbiam, seu propter quod a summis personis et primis assumitur; seu quod de opere iustitiæ et virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est. Et tamen, dispensante Deo, superbia minor est, sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus, a confusione exurgat. Ex quo etiam patet gravitas peccati superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviolem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere hominem in alia peccata.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum.

1. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia, dicit enim Augustinus, in libro de Nat. Et gratia, quod multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, Eccli. X dicitur quod initium superbiæ est apostatare a Deo. Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, II ad Tim. III, dicitur, mali homines et seductores proficiunt in peius, et ita videtur quod prin-

cipium malitiæ hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est. Non est igitur primum peccatum.

5. Præterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit, in III Ethic., quod superbus est fictor fortitudinis et audaciæ. Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. X, initium omnis peccati superbia.

RESPONDEO dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra quod aversio a Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est, cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

2. Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim quod superbia principaliter respicit subiectionem divinam, quam contemnit, ex consequenti autem contemnit subiici creaturæ propter Deum.

3. Ad tertium dicendum quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo, sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Super illud Psalmi, exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea, dicit Glossa quod coacervatione vitiorum subreptit diffidentia. Et apostolus dicit, I ad Tim. I, quod quidam, repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.

4. Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse gravissimum peccatum ex eo quod per se competit peccato, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora, quæ scilicet ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter gravia peccata primum est superbia, sicut causa per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psalmi, emundabor a delicto maximo, dicit Glossa, hoc est, a delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus.

5. Ad quintum dicendum quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo maxime reputat se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale.

1. Isidorus enim, et etiam cassianus, enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de virginit., quod superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite. Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est. Ergo multo magis superbia.

SED CONTRA est quod Gregorius, XXXI Moral., non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, superbia dupliciter considerari potest, uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Vitia autem capitalia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam, considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero, considerans universalem eius influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est, non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem. Unde Gregorius dicit, in XXXI Moral., ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod superbia non est idem inani gloriæ, sed causa eius. Nam superbia inordinata excellentiam appetit, sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO 117

DEINDE considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius; secundo, de pœna peccati; tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia. Secundo, quid primus homo peccando appetierit. Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis peccatum.

1. Dicit enim apostolus, Rom. V, quod per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Sed primi hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit, super Luc., quod eo ordine diabolus Christum tentavit quo primum hominem deiecit. Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. IV, cum ei dictum est, si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo diabolo suggerente peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit peccatum primum, et non superbia.

4. Præterea, super illud I ad Tim. II, mulier seducta in prævaricatione fuit, dicit Glossa, hanc seductionem proprie appellavit apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret qui eos homines fecerat. Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. X, initium omnis peccati superbia. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

RESPONDEO dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio

in motu interiori animæ quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, non amittitur corporis sanctitas manente animæ sanctitate. Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo illud secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum eius fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo divino præcepto non obediret, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Orosium, quod homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.

2. Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit, dicitur enim Gen. III, vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu eius, et comedit. Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii; quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

3. Ad tertium dicendum quod appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ. Unde et in verbis serpentis præmittitur, eritis sicut dii; et postea subditur, scientes bonum et malum.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., verbis serpentis mulier non crederet a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. Quod non est sic intelligendum quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem eius elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod Dæmon dicebat.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem.

1. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam, dicitur enim Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetuisse, ut scientia boni et mali potiretur, hoc enim ei a serpente suggerebatur, eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philosophi, in principio Metaphys., omnes homines natura scire desiderant. Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia præditus erat, secundum illud Eccli. XVII, disciplina intellectus replevit illos. Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud exodi XV, quis similis tui in fortibus, Domine? ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, quæ non rapui, tunc exsolvebam, dicit Augustinus, Adam et eua rapere voluerunt divinitatem, et perdidit felicitatem.

RESPONDEO dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, in IX cap. De div. Nom., eadem similia sunt Deo, et dissimilia, hoc quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa. Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est quod appetitus proprie est rei non habitæ. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis participat divinam similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem, secundum ipsum esse naturæ. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur, Gen. I, quod fecit Deus hominem ad ima-

ginem et similitudinem suam; et Angelo, de quo dicitur, Ezech. XXVIII, tu signaculum similitudinis. Secundo vero, quantum ad cognitionem. Et hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit, unde in præmissis verbis, cum dictum esset, tu signaculum similitudinis, statim subditur, plenus sapientia. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque Angelus neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum quod ad beatitudinem perveniret. Et ideo cum uterque, scilicet diabolus et primus homo, inordinate divinam similitudinem appetierint, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam, unde Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., quod menti mulieris inhæsit amor propriæ potestatis. Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem, unde Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod magis voluit sua potentia frui quam Dei. Veruntamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi in niti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum. Sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, id est supra suam mensuram, peccatum est. Unde super illud Psalmi, Deus quis similis erit tibi, dicit Augustinus, qui per se vult esse Deus, per verse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit tenere præcepta.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius.

1. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit in non peccando facilitas. Sed primi parentes maximam habuerunt facilita-

tem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

2. Præterea, pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia ex ipso mors introivit in hunc mundum, ut apostolus dicit, Rom. V. Ergo peccatum illud fuit gravius aliis peccatis.

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in II Metaphys. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

SED CONTRA est quod Origenes dicit, non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est. Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest. Una quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, et principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est. Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem, propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, sed non simpliciter.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

2. Ad secundum dicendum quod magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

3. Ad tertium dicendum quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum Adæ fuit gravius quam peccatum evæ.

1. Dicitur enim I ad Tim. II, quod Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit, et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. XII, ille servus qui cognovit voluntatem Domini sui et non fecit secundum voluntatem eius, vapulabit multis, qui autem non cognovit et fecit digna plagis, vapulabit paucis. Ergo Adam gravius peccavit quam eva.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de decem chordis, si caput est vir, melius debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis uxorem suam, ut illa imitetur virum. Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam eva.

3. Præterea, peccatum in spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam videtur in spiritum sanctum peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam eva.

SED CONTRA est quod pœna respondet culpæ. Sed mulier gravius est punita quam vir, ut patet Gen. III. Ergo gravius peccavit quam vir.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem quam secundum personæ circumstantiam. Dicendum est ergo quod, si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum æquale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., quod mulier excusavit peccatum suum in impari sexu, sed pari fastu. Sed quantum ad speciem superbiam, gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia maior elatio fuit mulieris quam viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuit ligni esum ne ad eius similitudinem pervenirent, et ita, dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia eius ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem, sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit. Unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne homo ex

amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ exitus indicavit, ut Augustinus dicit, XI Sup. Gen. Ad litteram. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris ex præcedenti elevatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, in quantum scilicet ignorando in maiorem elationem erecta est.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

3. Ad tertium dicendum quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ iustitiæ, quod facit peccatum in spiritum sanctum, sed quia, ut Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., inexpertus divinæ severitatis, credit illud peccatum esse veniale, id est de facili remissibile.

QUÆSTIO 118

DEINDE considerandum est de pœna primi peccati. Et circa hoc quærentur duo. Primo, de morte, quæ est pœna communis. Secundo, de aliis particularibus pœnis quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum.

1. Illud enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur; et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccle. III, unus interitus est hominis et iumentorum, et æqua utriusque conditio. Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter

mortem paterentur. Quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis, et gravius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est a Deo, ut supra habitum est. Sed mors non videtur esse a Deo, dicitur enim Sap. I, quod Deus mortem non fecit. Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoria, nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. V, per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.

RESPONDEO dicendum quod, si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est, homini in prima sui institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quandiu mens eius esset Deo subiecta, inferiores vires animæ subiicerentur rationali menti, et corpus animæ subiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter rationi subiicerentur, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem; nec etiam corpus totaliter subiiceretur animæ, unde consequitur mors, et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni, unde, per oppositum, mors et ægrotudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ de se est immortalis. Et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens me-

dium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum, in I de Anima. Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ, quia, si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod serra sit ferrea, competit formæ et actioni ipsius, ut per duritiem sit apta ad secandum, sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundum electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem non posset contrahere. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est. Unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis, propter conditionem materiæ, et est pœnalis, propter amissionem divini beneficii præservantis a morte.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

3. Ad tertium dicendum quod primi parentes fuerunt instituti a Deo non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis in posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

4. Ad quartum dicendum quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum pœnæ taxatæ a iudice. Et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro sua culpa excæcatus, cadat in via. Et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic igitur pœna taxata pro primo peccato, proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huius beneficii, sunt mors et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet huiusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præsciens est omnium futurorum eventuum, ex dispensatione divinæ providentiæ huiusmodi pœnalitates diversimode in diversis inventiuntur, non quidem propter aliqua merita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (hoc enim est contra id quod dicitur Rom. IX, cum nondum aliquid boni aut mali egissent; est etiam contra hoc quod in primo ostensum est, quod anima non est creata ante corpus); sed vel

in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius qui huiusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, vel etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

5. Ad quintum dicendum quod mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quædam iusta pœna. Et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit, in libro retractat., quod Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est pœna.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, quemadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum. In quantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

7. Ad septimum dicendum quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitæ. Et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus et vitæ. Et sic non est pœna sensus, sed pœna damni. Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam, mors non est pœna sensus. Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari dum movetur in generatum esse. Et sic mors potest esse afflictiva.

8. Ad octavum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt., quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinantur in Scriptura.

1. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato, hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur perfectionem virilis sexus et imperfectionem

muliebris. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, illud quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad pœnam eius pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est. Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo ista sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus Paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod a Paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille Paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibleis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet cherubin et gladius flammeus atque versatilis.

6. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur. Cum dicitur Gen. III, videte, ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.

7. Præterea, insultare misero videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psalmi, miserationes eius super omnia opera eius. Ergo inconvenienter ponitur Dominum insultasse primis parentibus per peccatum iam in miseriam deductis, ubi dicitur, ecce, Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud I ad Tim. Ult., habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. Ergo, sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna quæ peccato alicui adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur, alioquin, per pœnam non detereretur aliquis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. III. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter igitur describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

IN CONTRARIUM EST quod huiusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ, qui omnia facit in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem, quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris Paradisi, quod significatur Gen. III, cum dicitur, et emisit eum Deus de Paradiso voluptatis. Et quia ad illum statum primæ innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quæ primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitæ; et a loco, collocavit Deus ante Paradisum cherubin et flammeum gladium. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ. Et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo propter quæ viro coniungitur, quæ sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primo quidem, quantum ad tædia quæ sustinet portando prolem conceptam, et hoc significatur cum dicitur, multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos. Et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur, in dolore paries. Quantum vero ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subiicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur, sub viri potestate eris. Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem, per terræ sterilitatem, cum dicitur, maledicta terra in opere tuo. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit, unde dicitur, in labore comedes de ea cunctis diebus vitæ tuæ. Tertio, quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus, unde dicitur, spinas et tribulos germinabit tibi. Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur. Primo quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellionem carnis ad spiritum, unde dicitur, aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos. Secundo, quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur, ecce, Adam factus est quasi unus ex nobis. Tertio, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est, pulvis es, et in pulverem reverteris. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas, in signum mortalitatis eorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, sic ad pariendum non doloris gemitus,

sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sicut ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator existeret, sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere. Spinæ autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam, quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt. Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum melius est.

2. Ad secundum dicendum quod multitudo conceptum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quæ mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter coniungitur, multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos.

3. Ad tertium dicendum quod illæ pœnæ aliquantulum pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiat et cum dolore pariat, præter beatam virginem, quæ sine corruptione concepit et sine dolore peperit, quia eius conceptio non fuit secundum legem naturæ a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et qui ipsi per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur, homo enim nascitur ad laborem, ut dicitur Iob V, et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

4. Ad quartum dicendum quod locus ille Paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatam; et dum per ea quæ corporaliter in illo Paradiso sunt, instruuntur de his quæ pertinent ad Paradisum cælestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

5. Ad quintum dicendum quod, salvus spiritualis sensus mysteriis, locus ille præcipue videtur esse inaccessibleis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur, propter proprietatem motus circularis huiusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio Angelorum, ut patet per Augustinum, III de Trin.; convenienter etiam simul cum gladio versatili cherubin adiungitur, ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., hoc per cælestes potestates etiam in Para-

diso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia.

6. Ad sextum dicendum quod homo, si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, et vivat in æternum, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria huius vitæ diutius permaneret.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., verba Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam ceteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud quod factus fuerat, conservavit.

8. Ad octavum dicendum quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseræ, propter duo, primo quidem, propter defectum ab exterioribus nocentis, puta intemperie caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominie, ne turpitudine membrorum appareat in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant. Quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquid extrinsecum lædi, ut in primo dictum est. Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudine in corpore hominis quæ confusionem induceret, unde dicitur Genesi, erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescabant. Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

9. Ad nonum dicendum quod, non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis, præcipue cum de muliere dicatur quod vidit lignum, quod esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

QUÆSTIO 119

DEINDE considerandum est de tentatione primorum parentum. Circa quam quærentur duo. Primo, utrum fuerit conveniens quod homo a diabolo tentaretur. Secundo, de modo et ordine illius tentationis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur.

1. Eadem enim pœna finalis debetur peccato Angeli et peccato hominis, secundum illud Matth. XXV, ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis eius. Sed primum peccatum Angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua tentatione exteriori.

2. Præterea, Deus, præsciens futurorum, sciebat quod homo per tentationem Dæmonis in peccatum deiiceretur, et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

3. Præterea, quod aliquis impugnatores habeat, ad pœnam pertinere videtur, sicut et e contrario ad præmium pertinere videtur quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prov. XVI, cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem. Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXIV, qui non est tentatus, qualia scit?

RESPONDEO dicendum quod divina sapientia disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII, in quantum scilicet sua providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare. Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, ut ab aliis creaturis iuvare vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentie et tentari permitteret per malos Angelos, et iuvare eum faceret per bonos. Ex speciali autem beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi Dæmonis resistere poterat.

1. Ad primum ergo dicendum quod supra naturam humanam est aliqua natura in qua potest malum culpæ inveniri, non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per Angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam, secundum naturæ ordinem, per Angelum bonum promoveretur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur Iac. I, Deus intentator malorum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset deiiciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius, ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. XV, Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Unde Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere quia nemo male

vivere suaderet, cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti.

3. Ad tertium dicendum quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentie poterat absque omni difficultate tentationi resistere. Et ideo impugnatio tentatoris pœnalis ei non fuit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis.

1. Sicut enim ordine naturæ Angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem. Ergo, pari ratione, debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus suggerere homini etiam absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquid quod appareat bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animal irrationale non competit sapientia nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse calidior cunctis animalibus, vel, prudentissimus omnium bestiarum, secundum aliam translationem. Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et a Deo punitus.

SED CONTRA est quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet peccato invenitur ordo primæ tentationis, in quantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem significatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ significatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ significatur per virum, consensus peccati; ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo congruus fuit ordo primæ tentationis.

RESPONDEO dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus, in quantum promisit divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus. Et sic usus est his sensibi-

libus rebus quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem; partim vero in eodem genere, tentans mulierem per serpentem; partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiiciendum virum. Tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat. Tum etiam, propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

2. Ad secundum dicendum quod suggestio qua spiritualiter diabolus aliquid homini suggerit, ostendit diabolus plus habere potestatis in homine quam suggestio exterior, quia per suggestionem interioriorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exterioriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum et ideo non potuit eum interiori suggestionem, sed solum exteriori tentare.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret. Sed, cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit per quod posse permissus est.

4. Ad quartum dicendum quod, serpens dictus est astutus, vel callidus, sive prudens, propter astutiam diaboli, quæ in illo agebat dolum, sicut dicitur prudens vel astuta lingua quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem, neque enim conversa credenda est anima eius in naturam rationalem. Quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum Dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini, nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. Unde serpens non est interrogatus cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse id fecerat, sed diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. Et sicut Augustinus dicit, in libro super Gen. Contra Manichæos, nunc quidem eius pœna, idest diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo iudicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur, maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ, pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cælestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei, pectore et ventre repes, secundum

aliam litteram. Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ, nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur, terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ, duobus modis intelligi potest. Vel, ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deciperis, idest peccatores, qui terræ nomine significantur. Vel tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas, terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur non posse nos a diabolo tentari nisi per illam animale partem quæ quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris, fructus boni operis, quod perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut, si quando in illicita illabatur, delectatio illam capiat, et illa observat caput eius, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat.

QUÆSTIO 117

DEINDE considerandum est de studiositate, et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quæruntur duo. Primo, quæ sit materia studiositatis. Secundo, utrum sit pars temperantiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio.

1. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia huiusmodi quæ pertinent ad corpus, unde apostolus dicit, Rom. XIII, carnis curam ne feceritis in desideriis. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Præterea, Ierem. VI dicitur, a minori usque ad maiorem, omnes avaritiæ student. Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra habitum est. Ergo studiositas, quæ a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XXVII, stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respon-

dere sermonem. Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas proprie est circa cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod studium præcipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundo autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuiusque materiæ studium adhibeatur.

2. Ad secundum dicendum quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Et quia ad ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cogitatio hominis versetur præcipue circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter homo optime possit carni suæ subvenire. Et secundum hoc, curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ ad cognitionem pertinent.

3. Ad tertium dicendum quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc, studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod studiositas non sit temperantiæ pars.

1. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est, ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva, unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicuius principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed

studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum. Quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio quod est in excessu. Nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiam studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Unde, propter horum similitudinem, dicit Isidorus, in libro etymol., quod studiosus dicitur quasi studiis curiosus. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., curiosi esse prohibemur, quod magna temperantiæ munus est. Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et Philosophus dicit, in I Metaphys., quod omnes homines naturaliter scire desiderant. Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta.

1. Ad primum ergo dicendum quod prudentia est completiva omnium virtutum Moralium, ut dicitur in VI Ethic. In quantum igitur cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

2. Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivæ virtutis imperatur a VI appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II Ethic., ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quæ maxime inclinatur natura. Et inde est quod, quia natura præcipue inclinatur ad timendum mortis pericula et ad sectandum delectabilia carnis, quod laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra huiusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem, est

in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animæ, inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret, et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit, et secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis, unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO 118

DEINDE considerandum est de curiositate. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. Secundo, utrum sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas.

1. Quia secundum Philosophum, in II Ethic., in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona, in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dionysius etiam dicit, IV cap. De div. Nom., quod bonum animæ humanæ est secundum rationem esse, cuius perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo similatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. I, omnis sapientia a Domino Deo est. Et Sap. VII dicitur, ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ut habetur ad Heb. IV. Unde et I Reg. II dicitur quod Deus scientiarum Dominus est, ergo, quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed

bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum, dicit enim Hieronymus, super Danielelem, qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babylo-niorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. Et Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., quod, si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab iniustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda. Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, nonne vobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cælum levat? sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis, vel in quantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud I ad Cor. VIII, scientia inflat; vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens coniungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus Ecclæ., sunt qui, desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus et quanta sit maiestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant si universam istam corporis molem quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur ut in ipso cælo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Ierem. IX, docuerunt linguam suam loqui mendacium, ut inique agerent, laboraverunt. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, sacerdotes, dimissis evangeliis et prophetiis, videmus comædias legere, et

amatoria bucolicorum versuum verba cantare. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Dæmonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro de vera relig., nescio an Philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Dæmonibus. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. III, altiora te ne quæsieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus; et postea sequitur, multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum, in X Ethic. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa ostendit quod cognitio veritatis secundum se sit bona, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

3. Ad tertium dicendum quod studium philosophiæ secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam Philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur Rom. I. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo apostolus dicit, ad Coloss. II, videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum. Et Dionysius dicit, in epistola ad polycarpum, de quibusdam philosophis, quod divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem.

1. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vi-

tium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ aut gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas esse videtur in inspectione ludorum, unde Augustinus dicit, in VI Confess., quod, quodam pugnæ casu, cum clamor ingens totius populi vehementer alypium pulsasset, curiositate victus, aperuit oculos. Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit, in sua pætria. Non ergo circa sensibilia cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia sicut dicitur Eccli. XVII, unicuique mandavit Deus de proximo suo. Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit beda, concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum, quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ dividitur, I Ioan. II; videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilia cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, in quantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde Augustinus dicit, in X Confess., canem currentem post leporem iam non speculo cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco. Alio modo, in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilibus intendit ordinate, propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod luxuria et gula

sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas. Et vocatur concupiscentia oculorum, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur, ut Augustinus dicit, in X Confess. Et sicut Augustinus ibidem subdit, ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem.

2. Ad secundum dicendum quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde chrysostomus dicit quod adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones.

3. Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud Heb. X, considerate vos invicem in provocationem caritatis et bonorum operum. Sed quod aliquis intendit ad consideranda vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Prov. XXIV, ne insidieris et quæras iniquitatem in domo iusti, neque vastes requiem eius.

QUÆSTIO 120

DEINDE considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. Tertio, de peccato quod fit ex excessu ludi. Quarto, de peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus.

1. Omnis enim virtus pertinet ad spirituales animæ decorem, secundum illud Psalmi, omnis gloria eius filiæ regis ab intus, Glossa, idest, in conscientia. Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa huiusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non sunt nobis a natura, ut patet per Philosophum, in II Ethic. Sed motus corporales exteriores sunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus et quidam tardi motus, et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut iustitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum usum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est. Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile, dicit enim Ambrosius, in I de offic., est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

SED CONTRA est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de offic., sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum. Naturam imitemur, effigies eius formula disciplinæ, forma honestatis est. Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

RESPONDEO dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo, uno quidem modo, secundum convenientiam personæ; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius, in I de offic., hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere, et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur, hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo. Scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personæ, unde dicit quod est scientia circa decens in motu et habitudine. Et bonam ordinationem, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quæ circumstant, unde dicit quod est experientia separationis, idest distinctionis, actionum.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. XIX, amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis, enuntiant de illo. Et Ambrosius dicit, in

I de offic., quod habitus mentis in corporis statu cernitur, et quod vox quædam animi est corporis motus.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ, potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit, in I de offic., motum natura informat, si quid sane in natura vitii est, industria emendet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passionis. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Quod hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus aut levior aut iactantior aut turbidior, aut gravior et constantior et purior et maturior æstimatur. Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Eccli. XIX, ex visu cognoscitur vir, et ab occurso faciei cognoscitur sensatus. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit, in regula, in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendant aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas Philosophus tangit in IV Ethic. In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes et tristitias quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. In quantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius.

4. Ad quartum dicendum quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non convenient. Debet tamen tale studium adhiberi ut, si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit, in I de offic., ars desit, non desit correctio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus.

1. Dicit enim Ambrosius, in I de offic., Dominus ait, vae, vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror. Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra habitum est. Sed chrysostomus dicit,

non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid ludentes passi sunt, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere. Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit, in X Ethic., quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliquid eligens operetur, sicut patet per Philosophum, in II Ethic. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II musicæ, volo tandem tibi parcas, nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus patrum legitur quod beatus evangelista iohannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continue facere posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus iohannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, qua-

si ad quandam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod in huius vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur, et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen tria videntur præcipue esse cavenda. Quorum primum et principale est quod prædicta delectatio non quærat in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis. Unde tullius dicit, in I de offic., quod unum genus iocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum. Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit, in I de offic., caveamus ne, dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum. Et tullius dicit, in I de offic., quod sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestatis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat. Tertio autem est attendendum, sicut et in omnibus aliis humanis actibus, ut congruat personæ et tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit et tempore et homine dignus, ut tullius dicit, ibidem. Huiusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat. Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et in quantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, iocosa debent congruere negotiis et personis. Unde et tullius dicit, in I rhet., quod quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prov. VIII, audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. Unde Ambrosius non excludit universaliter iocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra. Unde præmittit, licet interdum honesta ioca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quem ad modum usurpare possumus?

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt, sicut de quibusdam dicitur Sap. XV, æstimaverunt esse ludum vitam nostram. Contra quod dicit tullius, in I de offic., non ita generati a natura sumus ut ad ludum et iocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, et ad quædam studia graviora atque maiora.

3. Ad tertium dicendum quod ipsæ operationes ludi, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animæ recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti ludo. Unde tul-

lius dicit, in I de offic., ludo et ioco uti quidem licet, sed, sicut somno et quietibus ceteris, tunc cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum.

1. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato, multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem, ioco facta, vel nulla vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit, XXXI Moral. Sed superabundantia in lucis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

3. Præterea, maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam vitam suam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores. Quod videtur esse falsum. Legitur enim in vitis patrum, quod beato paphnutio revelatum est quod quidam ioculator futurus erat sibi consors in vita futura.

SED CONTRA est quod, super illud Prov. XIV, risus dolori miscebitur et extrema gaudii luctus occupat, dicit Glossa, luctus perpetuus. Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

RESPONDEO dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem quod ludicra sive iocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum, quod quidem iocandi genus secundum tullium dicitur esse illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum, quando scilicet utitur aliquis, causa ludi, turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic, patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum, puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus vel locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum,

cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei vel ecclesiæ talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta cum aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc vellet aliquid contra Deum committere.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in iniuriam alicuius fiunt, quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius. Et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus et obscenus.

2. Ad secundum dicendum quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiā, quam Gregorius dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. XXXII dicitur, sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed iusta faciunt, mercedem ministerii eorum eis attribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod donare res suas histrionibus vitium est immane. Nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius, in libro de offic., pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum.

1. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit, de pœnitente loquens, cohibeat se a ludis, a spectaculis sæculi, qui perfectam vult consequi re-

missionis gratiam. Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a ludo abstinerunt, dicitur enim Ierem. XV, non sedi in Concilio ludentium; et Tobię III dicitur, nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

SED CONTRA est quod Philosophus, in II et IV Ethic., ponit defectum in ludo esse vitiosum.

RESPONDEO dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit, sic te geras sapienter ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. Illi autem qui in ludo deficiunt, neque ipsi dicunt aliquod ridiculum; et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur duri et agrestes, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Sed quia ludus est utilis propter delectationem et quietem; delectatio autem et quies non propter se quærentur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X Ethic., defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus. Unde Philosophus dicit, in IX Ethic., quod pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

2. Ad secundum dicendum quod ieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis cuius status magis luctum requirebat. Unde subdit, solus sedebam, quoniam amaritudine replevisti me. Quod autem dicitur Tobię III, pertinet ad ludum superfluum. Quod patet ex eo quod sequitur, neque cum his qui in levitate ambulant participem me præbui.

3. Ad tertium dicendum quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus amicitiam nominat, vel ad eutrapeliam, sive iucunditatem. Et tamen nominat et de-

finit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cuius est delectationes reprimere.

QUÆSTIO 121

DEINDE considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum circa exteriorem apparatus possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circa exterioriorem ornatum non possit esse virtus et vitium.

1. Exterior enim ornatus non est in nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variantur. Unde Augustinus dicit, in III de doct. Christ., quod talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat, nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. Sed sicut Philosophus dicit, in II Ethic., naturalis inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exterioriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur, Heb. XI, circuierunt in melotis et in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficit in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro obiecto. Nec etiam est ibi aliqua virtutum Moralium quas Philosophus tangit. Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

SED CONTRA, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas, dicit enim Ambrosius, in I de offic., decor corporis non sit affectatus, sed naturalis; simplex, neglectus magis quam expeditus; non pretiosis et albensibus adiutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitore. Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

RESPONDEO dicendum quod in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparisonem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit. Unde dicit Augustinus, in III Confess., quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis et gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim est omnis pars universo suo non congruens. Alio modo potest esse immoderatio in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis, ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive etiam præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit, in III de doct. Christ., in usu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solum ipsa eorum inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur; sed etiam sæpe fines eius egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia huiusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod videlicet si culpa non esset nequam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quærit. Alio modo, secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio modo, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exterioriorem cultum, etiam si non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc, Andronicus ponit tres virtutes circa exterioriorem cultum. Scilicet, humilitatem, quæ excludit intentionem gloriæ. Unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus. Et per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum. Unde dicit quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere convenit (secundum illud apostoli, I ad Tim. Ult., habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus) et simplicitatem, quæ excludit superfluum sollicitudinem talium. Unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio secundum affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod ad molliem pertinet

quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non labore elevando ipsum. Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinant. Unde dicit Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus et luctuosis esse posse iactantiam, et eo periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit. Et Philosophus dicit, in IV Ethic., quod superabundantia et inordinatus defectus ad iactantiam pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc, innati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, in III de doct. Christ., quisquis sic utitur exterioribus rebus ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias vel ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum, non tamen semper qui vilioribus quam ceteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter iactantiam vel superbiam, ut se ceteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit, in III de doct. Christ., quisquis restrictius rebus utitur quam se habeant mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est. Præcipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios verbo et exemplo ad penitentiam hortantur, sicut fuerunt prophetæ, de quibus apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa dicit, Matth. III, qui penitentiam prædicat, habitum penitentiae præterdit.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ. Et ideo excessus et defectus et medium in talibus possunt reduci ad virtutem veritatis, quam Philosophus ponit circa facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali.

1. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis, dicitur enim I Pet. III,

quarum, scilicet mulierum sit non extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus. Ubi dicit Glossa Cypriani, serico et purpura indutæ Christum sincere induere non possunt, auro et margaritis adornatæ et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdidit. Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit, in libro de habitu virgin., non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei et facturam eius et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore vel nigro pulvere vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. Et postea subdit, manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio ista est divini operis, prævaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum, dicitur enim Deut. XXII, non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri. Ergo videtur quod etiam superfluous ornatus mulierum sit peccatum mortale.

SED CONTRA EST quia secundum hoc videretur quod artifices huiusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

RESPONDEO dicendum quod circa ornatum mulierum sunt eadem attendenda quæ supra communiter dicta sunt circa exteriorem cultum, et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. VII, ecce, mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata ad decipiendas animas. Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I ad Cor. VII, quod mulier quæ nupta est cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro. Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent, nec volunt habere, et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornet ut alios provocent, ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex vanitate propter quandam iactantiam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde Augustinus dicit, in epistola ad possidium, nolo ut de ornamentis auri vel vestis præproperam habeas in

prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque coniugati sunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis, nisi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare apostolus iubet, nec maritatus decet. In quo tamen possent aliquæ a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem, quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros, et ut aliis placerent, se pulchre ornabant, quod fieri apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus, non autem prohibet mulieribus coniugatis ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde I ad Tim. Dicit apostolus, mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa, per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus.

2. Ad secundum dicendum quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit, in epistola ad possidium, fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendæ sunt feminæ ornari, secundum veniam, non secundum imperium. Non tamen semper talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum, in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud est occultare turpitudinem ex aliqua causa proveniente, puta ægritudine vel aliquo huiusmodi. Hoc enim est licitum, quia secundum apostolum, I ad Cor., quæ putamus ignobiliora esse membra corporis, his honorem abundantiorum circumdamus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili aut e converso, et præcipue quia hoc potest esse causa lasciviæ. Et specialiter prohibetur in lege, quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud huiusmodi.

4. Ad quartum dicendum quod, si qua ars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directe aliis occasionem peccandi, puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cul-

tum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit cuius operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittæ et alia huiusmodi, usus talium artium non est peccatum, et eæ solæ artes sunt dicendæ. Unde chrysostomus dicit, super Matth., eas solas oportet artes vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ. Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandæ, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendæ aliqua superflua et curiosa. Unde chrysostomus dicit, super Matth., quod etiam ab arte calceorum et textorum multa abscidere oportet. Etenim ad luxuriam deduxerunt necessitatem eius corrumpentes, artem male arti commiscentes.

QUÆSTIO 122

DEINDE considerandum est de præceptis temperantiæ. Et primo, de præceptis ipsius temperantiæ. Secundo, de præceptis partium eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur.

1. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est. Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet.

2. Præterea, temperantia non solum est circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquid vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquid præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere, ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principalia in lege di-

vina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

IN CONTRARIUM EST auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, finis præcepti caritas est, ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur, dicitur enim Eccli. VIII, cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.

2. Ad secundum dicendum quod gula directe non opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit iniuria patri per stuprum virginis, quæ non est eius concubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium, cuius corporis potestatem ipse habet, non uxor.

3. Ad tertium dicendum quod præcepta Decalogi, ut supra dictum est, sunt quædam universalialia divinæ legis principia, unde oportet ea esse communia. Non potuerunt autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus eius variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit, in libro de bono coniug., et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

1. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est, sunt quædam universalialia principia totius legis divinæ. Sed superbia est initium omnis peccati, ut dicitur Eccli. X. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maxime debent in Decalogo poni per quæ homines maxime inclinantur ad le-

gis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subiicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis, unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est. Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Augustinus dicit, in II de doct. Christ. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerunt.

3. Præterea, dictum est quod adulterium in Decalogo prohibetur quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur, unde Augustinus dicit, in regula, in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cuiusquam offendat aspectum. Ergo videtur quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt, uno modo, secundum se; alio modo, secundum suos effectus. Secundum se quidem, non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc, aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus, sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in Decalogo prohibetur, vel ad subtrahendum debitum honorem parentibus. Quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod superbia est initium peccati, sed latens in corde, cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt sicut prima principia per se nota.

2. Ad secundum dicendum quod præcepta quæ inducunt ad observantiam legis, præsupponunt iam legem. Unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

3. Ad tertium dicendum quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur, sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est.

QUÆSTIO 123

ARTICULUS 1

POSTQUAM dictum est de singulis virtutibus et vitiis quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines, secundum ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur I ad Cor. XII, divisiones gratiarum sunt, et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ, etc. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quæ accipitur secundum diversa operationum studia. Unde et ibidem dicitur quod divisiones operationum sunt. Aliud enim est studium operationis in martha, quæ sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium, quod pertinet ad vitam activam, aliud autem in maria, quæ, sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Luc. X. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur Ephes. IV, et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores. Quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur, I ad Cor. XII, divisiones ministratio- num sunt. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quædam eorum pertinent ad cognitionem; quædam vero ad locutionem; quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam; ut infra patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia; et de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus. De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de essentia eius; secunda, de causa ipsius; tertia, de modo prophetiæ cognitionis; quarta, de divisione prophetiæ. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem. Secundo, utrum sit habitus. Tertio, utrum sit solum futurorum contingentium. Quarto, utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. Quinto, utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab his quæ proprio spiritu videt. Sexto, utrum prophetiæ possit subesse falsum.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

1. Dicitur enim Eccli. XLVIII, quod corpus elisei mortuum prophetavit, et infra, XLIX, dicitur de ioseph quod ossa ipsius visitata, sunt, et post mortem prophetavit. Sed in corpore vel ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea, I ad Cor. XIV dicitur, qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertinet ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia, dicitur enim Osee IX, scitote, Israël, stultum prophetam, insanum. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio vel revelatio, secundum cassiodorum. Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

SED CONTRA est quod dicitur I Reg. IX, qui enim propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

RESPONDEO dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quædam quæ sunt procul remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetæ a phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit, in libro etymol., in veteri testamento appellabantur videntes, quia videbant ea quæ ceteri non videbant, et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant. Unde et gentilitas eos appellabat vates, a VI mentis. Sed quia, ut dicitur I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; et infra, XIV, dicitur, ad ædificationem ecclesiæ quærite ut abundetis, inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaïæ XXI, quæ audivi a Domino exercituum, Deo Israël, annuntiavi vobis. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit, in libro etymol., possunt dici prophetæ quasi præfatores, eo quod porro fantur, idest, a remotis fantur, et de futuris vera prædicunt. Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed operatione virtutis divinæ, secundum illud marci ult., prædi-

caverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam prophetiæ Annuntiationis. Unde dicitur Deut. Ult., non surrexit propheta ultra in Israël sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enuntiationem.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi, de quibus dicitur Jerem. XXIII, nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos, visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini; et Ezech. XIII, hæc dicit Dominus, vae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.

4. Ad quartum dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina, unde dicitur Ezech. II, fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum. Hæc autem elevatio intentionis fit spiritu sancto movente, unde ibi subditur, et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos. Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina, unde subditur, et audivi loquentem ad me. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII, inspiratio omnipotentis dat intelligentiam, revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud Iob XII, qui revelat profunda de tenebris.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod prophetia sit habitus.

1. Quia ut dicitur in II Ethic., tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes. Similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est; prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est. Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu, alioquin non diceretur dormiens propheta. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

3. Præterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quiddam in anima, ut supra habitum est. Ergo prophetia est habitus.

SED CONTRA, habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator, in I de Anima. Sed aliquis non potest uti prophetia cum voluerit, sicut patet IV Reg. III, de eliseo, quem cum iosaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque eius animum de venturis repleret, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo prophetia non est habitus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est, quia videlicet, sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est; consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis, unde dicitur Mich. VII, cum sederò in tenebris, Dominus lux mea est. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest, uno modo, per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo, per modum cuiusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in ære. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis, alias oporteret quod semper prophetæ adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum, dicit enim Gregorius, super Ezech., aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus, cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent. Unde eliseus dixit de muliere sunamite, IV Reg., anima eius in amaritudine est, et Dominus celavit a me et non indicavit mihi. Et huius ratio est quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quæ per illud lumen manifestantur, sicut per lumen intellectus agentis præcipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur. Videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formæ permanentis et perfectæ, secundum illud Psalmi, in lumine tuo videbimus lumen. Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. XXXIII, cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, etc. Et III Reg. XIX, dicitur

ad eliam, egredere, et sta in monte coram Domino, et ecce, Dominus transit, etc. Et inde est quod, sicut ær semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget nova revelatione, sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaiæ L dicitur, mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod locutus est Dominus ad talem vel talem prophetam, aut quod factum est verbum Domini, sive manus Domini super eum. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Philosophi non comprehendit absolute omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia Moralium actuum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest tamen prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur; prout Philosophus dicit, in I de Anima, quod intelligere pati quoddam est. Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habitus ad hoc quod iterum patitur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habitus ad hoc quod facilius iterato illustretur. Sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur, propter quod Augustinus, in libro de orando Deum, dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter exstinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud Ierem. I, et prophetam in gentibus dedi te.

3. Ad tertium dicendum quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ. Et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum. Et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium.

1. Dicit enim cassiodorus quod prophetia est inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians. Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem quæ sunt de divinis; et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis; et scientiam, quæ est de rebus humanis; ut patet I ad Cor. XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundum obiecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt. Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas obiecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet. Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiæ.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod prophetia quædam est de futuro, sicut id quod dicitur Isaiæ VII, ecce, virgo concipiet et pariet filium; quædam de præterito, sicut id quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram; quædam de præsentibus, sicut id quod dicitur I ad Cor. XIV, si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis eius manifesta fiunt. Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

RESPONDEO dicendum quod manifestatio quæ fit per aliquid quod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subiiciuntur, sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit. Sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et Angelorum, spirituum ministerio revelatio prophetica facta est, ut Isaiæ VI, ubi dicitur, vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum. Eius etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaiæ XL, quis mensus est pugillo aquas, etc.? continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiæ LVIII, frange esurienti panem tuum, etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiæ XLVII, venient tibi subito hæc duo in die una, sterilitas et videntas. Considerandum tamen quod, quia prophetia est de his quæ procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua

magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius a cognitione humana existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul a cognitione huius hominis, sive secundum sensum sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum. Sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum, quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit, et sic eiusus propheticè cognovit quæ Giezi, discipulus eius, in absentia fecerat, ut habetur IV Reg. V. Et similiter cogitationes cordis unius alteri propheticè manifestantur, ut dicitur I ad Cor. XIV. Et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt propheticè revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ, sicut mysterium trinitatis. Quod revelatum est per seraphim dicentia, sanctus, sanctus, sanctus, etc., ut habetur Isaïæ VI. Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingetia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud; ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum, unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod, cum ideo prophetia dicta sit quod futura prædicat, quando de præterito vel præsentis loquitur, rationem sui nominis amittit.

1. Ad primum ergo dicendum quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

2. Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea vero quæ pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

3. Ad tertium dicendum quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa quæ per lumen divinum propheticè manifestantur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod propheta per divinam inspirationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci.

1. Dicitur enim Amos III, non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Sed omnia quæ propheticè revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, Dei perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est. Ergo est perfecta. Quod non esset nisi omnia prophetabilia prophetæ revelarentur, quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent, sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscat omnia prophetabilia.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod aliquando spiritus prophetiæ ex præsentis tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit, aliquando autem ex præsentis non tangit, et ex futuro tangit. Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

RESPONDEO dicendum quod diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquid unum in quo connectuntur et a quo dependent, sicut supra habitum est quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel caritatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio et ab eo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari, et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quæ divino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant, sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua, secundum specialem revelationem huius vel illius rei.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

2. Ad secundum dicendum quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis, unde dicitur I ad Cor. XIII, quod prophetiæ evacuabuntur, et quod ex parte prophetamus, idest imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria, unde subditur, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Unde non oportet quod prophetiæ revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ dependent. Et ideo qui perfecte habet habitum alicuius scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium propheticarum cognitionum quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ.

1. Dicit enim Augustinus, in VI Confess., quod mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem. Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile, sicut Hieronymus dicit. Præcipitur autem prophetis, Ierem. XXIII, propheta qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere. Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, maior est certitudo quæ est per divinum lumen quam quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet prophetiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., sciendum est quod aliquando prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hæc ex prophetiæ spiritu dicere suspiciantur.

RESPONDEO dicendum quod mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur, uno modo, per expressam revelationem; alio modo, per quandam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanæ mentes patiuntur, ut Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt. De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta, cognoscit, ma-

ximam certitudinem habet, et pro certo habet quod hæc sibi sunt divinitus revelata. Unde dicitur Ierem. XXVI, in veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc. Alioquin, si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum prophetiæ certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham, admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plene discernere possit utrum hoc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen ex hoc error possit accidere per spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt audiunt, et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt, ut ibidem Gregorius subdit.

1. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.

1. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est, sed futura contingentia possunt non evenire, alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias prophetice prænuntiavit ezechie dicens, dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives, et tamen additi sunt vitæ eius postea quindecim anni, ut habetur IV Reg. XX, et Isaiæ XXXVIII. Similiter etiam Ierem. XVIII, Dominus dicit, repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruiam et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud ionæ III, misertus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute, quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo; ex necessariis autem nunquam contingit syllogiza-

re nisi necessarium, ut probatur in I posteriorum. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram, si aliquid est prophetatum, erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute. Quod est inconueniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum.

SED CONTRA est quod cassiodorus dicit, quod prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. Non autem esset immobilis veritas prophetiæ si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinæ. Veritas autem eadem est cognitionis in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut et in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quod prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut in primo habitum est. Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt præsentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

2. Ad secundum dicendum quod divina præscientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentia in tuetur; et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur, non tamen semper coniungitur in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adæquat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ prout inspicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eveniunt sicut prophetantur, sicut illud Isaïæ VII, ecce, virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ prout cognoscit ordinem causarum ad effectus. Et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur. Nec tamen prophetiæ subest falsum, nam sensus prophetiæ est quod inferiorum cau-

sarum dispositio, sive naturalium sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaïæ dicentis, morieris, et non vives, idest, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur ionæ III, adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur, idest, hoc merita eius exigunt, ut subvertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, in quantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

3. Ad tertium dicendum quod, quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera, si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista, si aliquid est præscitum, erit. In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsentia, prout subiicitur præscientiæ divinæ, ut in primo dictum est.

QUÆSTIO 124

DEINDE considerandum est de causa prophetiæ. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum prophetia sit naturalis. Secundo, utrum sit a Deo mediantibus Angelis. Tertio, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Quarto, utrum requiratur bonitas morum. Quinto, utrum sit aliqua prophetia a Dæmonibus. Sexto, utrum prophetæ Dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prophetia possit esse naturalis.

1. Dicit enim Gregorius in IV Dial., quod ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid prævidet. Et Augustinus dicit, in XII super Gen. Ad Litt., quod animæ humanæ, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur competit futura prævidere. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum, in libro de somno et vigil. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod pa-

tet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter etiam pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

4. Præterea, Prov. XXIX dicitur, cum prophetia defecerit, dissipabitur populus, et sic patet quod prophetia necessaria est ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

SED CONTRA est quod dicitur II Pet. I, non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei homines. Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter, uno modo, secundum quod sunt in seipsis; alio modo, secundum quod sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius æternitati sunt omnia præsentia, ut in primo dictum est. Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine, sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognoverunt. Et talis præcognitio futurorum potest intelligi esse in homine a natura dupliciter. Uno modo, sic quod statim anima, ex eo quod in seipsa habet, possit futura præcognoscere. Et sic sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., quidam voluerunt animam humanam habere quandam vim divinationis in seipsa. Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc, posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem obiicit Augustinus, cur non semper potest, scilicet vim divinationis habere anima, cum semper velit? sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est; ideo melius est dicendum alio modo, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent sed, acquirere possunt per viam experimentalem; in qua iuvantur per naturalem dispositionem secundum quam in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ et claritas intelligentiæ. Et tamen

hæc præcognitio futurorum differt a prima, quæ habetur ex revelatione divina, dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum, et infallibiliter. Hæc autem præcognitio quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut supra dictum est, prophetica cognitio est eorum quæ excedunt universaliter humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit quod anima quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones. Aut etiam cognoscit futura revelatione angelica. Non autem propria virtute. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., si hoc esset, tunc haberet quodcumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere, quod patet esse falsum.

2. Ad secundum dicendum quod præcognitio futurorum quæ fit in somnis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex causa corporali, ut dictum est cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia, unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

3. Ad tertium dicendum quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum effectuum nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur, ex quibus eorum phantasie moventur. Et magis quam hominum, quia phantasie hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium. Et adhuc magis adiuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

4. Ad quartum dicendum quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc, prophetia necessaria est ad populi gubernationem. Et præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per Angelos.

1. Dicitur enim Sap. VII, quod sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit. Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus Angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt a spiritu sancto, secundum illud, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

3. Præterea, cassiodorus dicit quod prophetia est divina revelatio. Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per Angelos.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. Cæl. Hier., divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes. Loquitur autem ibi de visionibus prophetis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit, ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ a Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit secundum illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per Angelos.

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in primo dictum est. Et ideo non est similis ratio de utroque.

2. Ad secundum dicendum quod gratiæ gratis datæ attribuuntur spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus mediante ministerio Angelorum.

3. Ad tertium dicendum quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

1. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis. Quia super illud Amos I, Dominus de sion rugiet, dicit Glossa Hieronymi, naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti et in quibus sunt nutriti, verbi gratia, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum timorem Dei rugitui leonis assimilat. Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ, multi enim, ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientiarum speculamina capienda. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ, dicit enim Hieronymus, super Matth., quod tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia spiritus sancti non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio naturalis ad prophetiam requiratur.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, implet scilicet spiritus sanctus, citharædum puerum, et Psalmistam facit, pastorem armentorum symcomoros vellicantem, et prophetam facit. Non ergo requiritur aliqua præcedens dispositio ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate spiritus sancti, de quo dicitur, I ad Cor. XII, hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina, quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod, sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non præexigit materiam, nec aliquam materiæ dispositionem, in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requireretur secundum ordinem naturæ. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subiectum, ut scilicet animam in ipsa sui creatione disponderet ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

1. Ad primum ergo dicendum quod indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimitur. Et ideo hoc ex operatione divina non

immutatur circa prophetam. Removetur autem divina virtute; si quid prophetiæ repugnat.

2. Ad secundum dicendum quod speculatio scientiæ fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia. Quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

3. Ad tertium dicendum quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu vel per quæcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam.

1. Dicitur enim Sap. VII, quod sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. XV, vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a patre meo, nota feci vobis. Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos III. Ergo videtur quod prophetæ sint Dei amici. Quod non potest esse sine caritate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine caritate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, Matth. VII dicitur, attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Sed quicumque sunt sine gratia interiori, videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit, in libro de Somn. et vigil., quod si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris. Sed constat donum prophetiæ esse a Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

SED CONTRA est quod Matth. VII, his qui dixerant Domine nonne in nomine tuo prophetavimus? respondetur, nunquam novi vos. Novit autem Dominus eos qui sunt eius, ut dicitur II ad Tim. II. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

RESPONDEO dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo, uno quidem modo, secundum

interiorem eius radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo, quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur, unde Augustinus dicit, in XV de Trin., nisi impertiatur cuique spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram. Unde quidquid potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine caritate. Quod apparet ex duobus. Primo quidem, ex actu utriusque, nam prophetia pertinet ad intellectum cuius actus præcedit actum voluntatis, quam perficit caritas. Unde apostolus, I ad Cor. XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus quæ possunt sine caritate haberi. Secundo, ex fine utriusque, datur enim prophetia ad utilitatem ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetæ coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum, quantum ad primam radicem huius bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV Reg. IV, quod simul habitabant cum eliseo, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum. Qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit, super Matth., prophetare, vel virtutes facere et Dæmonia eiicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum qui invocant, vel utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur.

2. Ad secundum dicendum quod Gregorius, exponens illud, dicit dum audita superna cælestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia, a terrenis desiderii immutati, amoris summi facibus ardebant. Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

3. Ad tertium dicendum quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere, dicit

enim chrysostomus, super Matth., quod catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere christianos. Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

4. Ad quartum dicendum quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum iudicat dare.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla prophetia sit a Dæmonibus.

1. Prophetia enim est divina revelatio, ut cassiodorus dicit. Sed illud quod fit a Dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a Dæmone.

2. Præterea, ad prophetiam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est. Sed Dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo. Ergo nulla prophetia potest esse a Dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei, unde super illud Rom. XII, sive prophetiam secundum rationem fidei, dicit Glossa, nota quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quæ est prima probatio quod fides nostra sit rationalis, quia credentes, accepto spiritu, prophetabant. Non ergo prophetia a Dæmonibus dari potest.

SED CONTRA est quod dicitur III Reg. XVIII, congrega ad me universum Israël in monte carmeli, et prophetas baal trecentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa iezabel. Sed tales erant Dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam a Dæmonibus sit aliqua prophetia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia importat cognitionem quandam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum et malorum, secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt Dæmones, etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelatio-

nem divinam. Sed et ipsa revelatio facta per Dæmones, potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per Dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione, puta, prophetæ falsi, vel, prophetæ idolorum. Unde Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.

1. Ad primum ergo dicendum quod cassiodorus ibi definit prophetiam proprie et simpliciter dictam.

2. Ad secundum dicendum quod Dæmones ea quæ sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibilibiter colloquendo. Et in hoc deficit hæc prophetia a vera.

3. Ad tertium dicendum quod aliquibus signis, etiam exterioribus, discerni potest prophetia Dæmonum a prophetia divina. Unde dicit chrysostomus, super Matth., quod quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam. Unde dicitur Deut. XVIII, si tacita cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod non est locutus Dominus? hoc habebis signum, quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prophetæ Dæmonum nunquam vera prædicant.

1. Dicit enim Ambrosius quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sed prophetæ Dæmonum non loquuntur a spiritu sancto, quia non est conventio Christi ad belial, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo videtur quod tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur a spiritu veritatis, ita prophetæ Dæmonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III Reg. Ult., egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Sed prophetæ inspirati a spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est. Ergo prophetæ Dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea, Ioan. VIII dicitur de diabolo quod, cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia diabolus est mendax, et pater eius, idest mendacii. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur nisi ex propriis, non enim instituitur minister Dei ad veritatem enuntiantem, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo prophetæ Dæmonum nunquam vera prædicant.

SED CONTRA est quod, Num. XXII, dicit quædam Glossa quod Balaam divinus erat, Dæmonum scilicet ministerio, et arte magica, nonnunquam futura prænoscebat. Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur Num. XXIV, orietur stella ex Iacob, et consurget virga de Israël. Ergo etiam prophetæ Dæmonum prænuntiant vera.

RESPONDEO dicendum quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. Unde et beda dicit quod nulla falsa est doctrina quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. Unde et ipsa doctrina Dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis rediditur, sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et chrysostomus dicit, super Matth., concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet.

1. Ad primum ergo dicendum quod prophetæ Dæmonum non semper loquuntur ex Dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus, Num. XXII, licet esset propheta Dæmonum. Quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas Dæmonum aliqua vera prænuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia, dum homines talibus credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed et quando prophetæ Dæmonum a Dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt, quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cuius auctor est spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum, XII super Gen. Ad Litt. Et sic etiam illud verum quod Dæmones enuntiant, a spiritu sancto est.

2. Ad secundum dicendum quod verus propheta semper inspiratur a spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod propria Dæmonum esse dicuntur illa quæ habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata. Quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur, ut dictum est.

QUÆSTIO 125

DEINDE considerandum est de modo cognitionis prophetiæ. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam. Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. Tertio, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus. Quarto, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prophetæ ipsam Dei essentiam videant.

1. Quia super illud Isaiæ XXXVIII, dispone domui tuæ etc., dicit Glossa, prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. Sed præscientia Dei est ipsa eius essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, in IX de Trin., quod in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus. Sed prophetæ altissimam inter omnes homines habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur a prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

SED CONTRA est quod visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I ad Cor. XIII. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

RESPONDEO dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem, unde et de prophetis dicitur, Heb. XI, quod erant a longe aspicientes. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed quasi ex propinquo, secundum illud Psalmi, habitabunt recti cum vultu tuo. Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quæ erit in patria. Unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per apostolum, I ad Cor. XIII. Fuerunt autem quidam qui, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetæ viderunt ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum æternitatis, non tamen secundum quod est obiectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino

impossibile. Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum id quod Augustinus dicit, in V Confess., beatus est qui te scit, etiam si illa, idest creaturas, nesciat. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat. Tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium quæ fiunt, ratio autem idealis non addit super divinam essentiam nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiae, nec in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit, IV cap. Cæl. Hier., de visionibus prophetis loquens, quod sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium, ex reductione videntium in divina. Et huiusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ et propter hoc dicitur speculum æternitatis, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentia videt, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa Dei præscientia resultat veritas in mentem prophetæ.

2. Ad secundum dicendum quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex quo anima habet quod seipsam cognoscat.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimuntur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen.

1. Quia sicut dicit Glossa Hieronymi, Amos I, prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species

de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis, unde etiam Dan. X dicitur quod intelligentia opus est in visione. Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundantur aliquæ species rerum, sed solum intelligibile lumen.

SED CONTRA est quod dicitur Osee XII, ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimuntur novæ species rerum, et non solum intelligibile lumen.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, si ve repræsentationem rerum; et iudicium de rebus præsentatis. Repræsentantur autem menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species, et secundum naturæ ordinem, primo oportet quod species præsententur sensui; secundo, imaginationi; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilibus secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutatur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina

humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum, homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum primum principaliter est in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar, non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ, unde a quibusdam vocatur casus prophetiæ, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., maxime propheta est qui utroque præcellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines; et eas vivacitate mentis intelligat. Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ quandoque quidem mediante sensu exterius, quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit Scripturam parietis, ut legitur Dan. V. Quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a sensibus sunt acceptæ, sicut ieremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis, ut habetur Ierem. I. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad diiudicandum ea quæ ab aliis visa sunt, sicut dictum est de ioseph; et sicut patet de apostolis, quibus Dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, ut dicitur Luc. XXIV; et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit. Sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isaiaë LXIII, spiritus Domini ductor eius fuit. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, quando in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ a sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam, tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

2. Ad secundum dicendum quod visio intellectuales non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales, fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem, unde Augustinus dicit, IX de Trin.,

quod habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem. Quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica aliquando immediate a Deo imprimitur, aliquando autem ex formis imaginatis resultat secundum adiutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

3. Ad tertium dicendum quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando, non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates quæ hominis intellectum excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

1. Dicitur enim Num. XII, si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Sed sicut Glossa dicit, in principio Psalterii, visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. Cum autem aliqua videntur dici vel fieri quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, alia potentia abstrahitur a suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis fiunt. Sed in visione prophetica maxime intellectus elevatur et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fit cum abstractione a sensibus.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. XIV, spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt. Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immersionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilibum. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus quando

aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi, et Scriptura ostensa Danieli; sive etiam per alias causas productas, ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Næ significabatur ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio ab exterioribus sensibus per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in primo habitum est. Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat. Quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quæ exterius percipit ab his quæ imaginabiliter videt, unde Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., sic videntur quæ in spiritu fiunt imagines corporum, quemadmodum corpora per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens, et absens alius spiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnum; vel animale, sicut per vehementiam contemplationis, sicut de Petro legitur, Act. X, quod, cum oraret in cænaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. I, facta est super eum manus Domini.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ, vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

2. Ad secundum dicendum quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel iudicium sensibilibus, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

3. Ad tertium dicendum quod motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo, quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

4. Ad quartum dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse subiecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi apostolus loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ vide-

runt, non mente perturbata, sicut arreptiti, ut dixerunt Priscilla, et montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiæ, idest dono prophetico.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

1. Quia, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Sed ea quæ intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, lumen prophetiæ est excellentius quam lumen rationis naturalis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem, unde dicitur II Pet. I. Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed nihil potest alios illuminare nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminatur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XI. Hoc autem a semetipso caiphas non dixit, sed, cum esset pontifex anni illius, prophetavit quia Iesus moriturus erat pro gente, etc. Sed hoc caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quæ prophetat.

RESPONDEO dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetæ a spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum, et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat, II Reg. XXIII, spiritus Domini locutus est per me, quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de caipha, Ioan. XI. Similiter

etiam cum spiritus sanctus movet mentem alicuius ad aliquid faciendum quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de ieremia, qui abscondit lumbare in euphraten, ut habetur Ierem. XIII, quandoque vero non intelligunt, sicut milites dividentes vestimenta Christi non intelligebant quid significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a spiritu sancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. Cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod, quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, sicut dictum est et veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis aut verbis aut etiam factis spiritus sanctus intendit.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

QUÆSTIO 126

DEINDE considerandum est de divisione prophetiæ. Et circa hoc quærentur sex. Primo, de divisione prophetiæ in suas species. Secundo, utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione. Tertio, de diversitate graduum prophetiæ. Quarto, utrum Moyses fuit eximius prophetarum. Quinto, utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. Sexto, utrum prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super Matth.

1. I, ecce virgo in utero habebit, ubi dicitur quod prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut hæc de qua hic agitur; alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ comminatio dicitur quæ fit ob signum divinæ animadversionis. Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia prophetæ legunt in libro præscientiæ, ut dicit Glossa, Isaia XXXVIII. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur. Dicitur enim Ierem. XVIII, repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradi-

cem et destruem et disperdam illud, si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam, et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis, subito loquar de gente et de regno, ut ædificem et plantem illud, si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei. Ergo, sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit, in libro etymol., prophetiæ genera sunt septem. Primum genus, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus, visio, sicut apud Isaia dicens, vidi Dominum sedentem, etc. Tertium genus est somnium, sicut Iacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquitur Deus. Quintum genus, vox de cælo, sicut ad Abraham sonuit dicens, ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum, unum, secundum oculos corporis; alterum, secundum spiritum imaginarium; tertium, per intuitum mentis. Sed hæc non exprimentur in prius dicta divisione. Ergo est insufficientis.

SED CONTRA est auctoritas Hieronymi, cuius dicitur esse Glossa.

RESPONDEO dicendum quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam distinguitur prophetia in diversas species, secundum prius dictam divisionem. Dictum est autem supra quod futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectus, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis. Vel ut fienda ab ipso. Et horum est prophetia prædestinationis, quia, secundum Damascenum, Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis. Vel ut fienda per liberum arbitrium hominis. Et sic est prophetia præscientiæ. Quæ potest esse bonorum et malorum, quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in Glossa, in principio Psalterii, ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, et secundum comminationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum prout in seipsis sunt, et secundum hoc ponitur species prophetiæ. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt sive secundum quod sunt

in causis suis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

2. Ad secundum dicendum quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem ratio est veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

3. Ad tertium dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quam Augustinus, XII super Gen. Ad Litt. Vel potest sumi secundum differentiam prophetici influxus. Qui quidem, quantum ad illustrationem intellectus, significatur per repletionem spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium, ponit tria, scilicet somnium, quod ponit tertio loco; et visionem, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et extasim, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa, ponit tria. Quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco. Aut est vox exterius formata ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco. Aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum.

1. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., et habetur in Glossa, I ad Cor. XIV, super illud, spiritus autem loquitur mysteria, minus est propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est propheta qui solo earum intellectu est præditus; sed maxime propheta est qui in utroque præcellit. Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo huiusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quanto virtus alicuius rei est maior, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet. Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem, quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus, in prologo libri regum, distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat, puta Isaias, ieremias et alii huiusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt, non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione spiritus sancti scribentes, sicut Iob, David, Salomon et huiusmodi. Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetæ illi qui habent simul visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea, Dionysius dicit, I cap. Cæl. Hier., quod impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

SED CONTRA est quod Glossa dicit, in principio Psalterii, quod ille modus prophetiæ ceteris est dignior, quando scilicet ex sola spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur.

RESPONDEO dicendum quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicuius veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio veritatis divinæ quæ fit secundum nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum, magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur nude secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior, sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur, II Reg. XXIII, mihi locutus est fortis Israël; et postea subdit, sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.

1. Ad primum ergo dicendum quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectualem et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Augustinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

2. Ad secundum dicendum quod aliud est iudicium de his quæ propter se quærentur, et de his quæ quærun-

tur propter aliud. In his enim quæ propter se quærentur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est, sicut medicus reputatur melior qui potest plures, et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quærentur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse maioris virtutis, sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leviora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius prædicationem, sicut cognitio patriæ est nobilior quam cognitio viæ, quæ tamen magis proprie dicitur fides, eo quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem, quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem, dum tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur, unde et ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum, hæc dicit Dominus; quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

4. Ad quartum dicendum quod illustratio divini radii in vita præsentis non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini, secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod gradus prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam.

1. Gradus enim alicuius rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est. Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundum Glossam, in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debet prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

SED CONTRA est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid est altior, eo quod est per nobilior medium, quam scientia quia, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua supernaturalis veritas per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda, sicut de Samsone dicitur, iudic. XV, quod irruit spiritus Domini in eum, et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta. Secundus autem gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis, sicut dicitur de Salomone, III Reg. IV, quod locutus est parabolas, et disputavit super lignis, a cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de iumentis et volucris et reptilibus et piscibus. Et hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam præmittitur, dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis. Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veri-

tatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo; et visionis, quæ fit in vigilando. Quæ pertinet ad altiore gradum prophetiæ, quia maior vis prophetici luminis esse videtur quæ animam occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. Secundo autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba ideo altior gradus prophetiæ videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa, sicut quod ieremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Ierem. I. Tertio autem ostenditur esse altior gradus prophetiæ quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt, in vigilando vel in dormiendo, aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem, quia per hoc ostenditur quod mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur, in vigilando vel dormiendo, in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis. Et adhuc altior si videatur, in dormiendo vel vigilando, in specie Dei, secundum illud Isaiæ VI, vidi Dominum sedentem. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur. Quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ, ut dictum est. Et ideo consequens est quod gradus prophetiæ proprie dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci nisi secundum quod iudicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

3. Ad tertium dicendum quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum

est; et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis.

1. Dicit enim Glossa, in principio Psalterii, quod David dicitur propheta per excellentiam. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, maiora miracula facta sunt per iosue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur iosue X, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiæ XXXVIII, quam per Moysen, qui divisit mare rubrum. Similiter etiam per eliam, de quo dicitur, Eccli. XLVIII, quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis? non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea, Matth. XI dicitur quod inter natos mulierum non surrexit maior ioanne baptista. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. Ult., non surrexit propheta ultra in Israël sicut Moyses.

RESPONDEO dicendum quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit maior Moysen, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus maior. In prophetia enim, sicut ex prædictis patet, consideratur et cognitio, tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam; et denuntiatio; et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior, primo quidem, quantum ad visionem intellectualem, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu; sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt. Unde dicitur, Num. XII, quod palam, non per ænigmata Deum videt. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem, etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. XXXIII, quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui cum amico suo. Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei quasi de novo legem proponens; alii vero prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malach. IV, mementote legis Moysi, servi mei. Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti uni populo infidelium. Unde dicitur Deut. Ult., non surrexit ultra propheta in Israël sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis quæ per eum misit ut faceret in terra Ægypti, Pharaoni et omnibus servis eius, universæque terræ illius.

1. Ad primum ergo dicendum quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis, sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.

2. Ad secundum dicendum quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

3. Ad tertium dicendum quod iohannes pertinet ad novum testamentum, cuius ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II ad Cor. III.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam aliquis gradus prophetiæ est in beatis.

1. Moyses enim, ut dictum est, vidit divinam essentiam. Qui tamen propheta dicitur. Ergo, pari ratione, beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse prophetam se nominat, Matth. XIII, ubi dicit, non est propheta sine honore nisi in patria sua. Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetæ.

4. Præterea, de Samuele dicitur, Eccli. XLVI, exaltavit vocem eius de terra in prophetia, delere impietatem gentis. Ergo, eadem ratione, alii sancti post mortem possunt dici prophetæ.

SED CONTRA est quod II Pet. I, sermo propheticus comparatur lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

RESPONDEO dicendum quod prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus. Et talis maxime est visio prophetica quæ fit per similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II ad Cor. V, quoad in corpore sumus, peregrinamur a Domino. Neutro autem modo beati sunt procul. Unde non possunt dici prophetæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod visio illa Moysi fuit raptim, per modum passionis, non autem permanens, per modum beatitudinis. Unde adhuc videns erat procul. Propter hoc, non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

2. Ad secundum dicendum quod Angelis fit revelatio divina non sicut procul existentibus, sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

3. Ad tertium dicendum quod Christus simul erat comprehensor et viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solum in quantum erat viator.

4. Ad quartum dicendum quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde et, si voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non est autem eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte Dæmonum hoc dicitur factum. Quia etsi Dæmones animam alicuius sancti evocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum; potest tamen hoc fieri divina virtute ut, dum Dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiat, sicut per eliam veritatem respondit nuntiis regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV Reg. I. Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed Dæmon ex persona eius loquens, quem sapiens Samuelem nominat, et eius prænuntiationem prophetiam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gradus prophetiæ variantur secundum temporis processum.

1. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet. Sed sicut Gregorius dicit, per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. Ergo et gradus prophetiæ secundum processum temporum debent distinguere.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem, a prophetis autem ea quæ sunt eis revelata denuntiantur et verbo et scripto. Dicitur autem I Reg. III, quod ante Samuelem, sermo Domini erat pretiosus, id est rarus, qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaïæ, cui dictum est, sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis, ut patet Isaïæ VIII, post quod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit, Matth. XI, lex et prophetæ usque ad iohannem prophetaverunt. Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud Ephes. III, aliis generationibus non est agnatum filiis hominum, scilicet mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et prophetis in spiritu. Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiæ gradus.

SED CONTRA est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est, qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundum temporis processum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis, per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psalmi, emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit, primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est; secundo, in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite. Si ergo de prophetia loquamur in quantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem deitatis. Unde et prophetæ nominantur, secundum illud Psalmi, in prophetis meis nolite malignari, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem, facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem deitatis excellentius quam ante, quia iam oportebat circa hoc instrui non solum speciales personas aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi, Exod. VI, ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis, quia scilicet præcedentes patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum; quod quidem nomen significatur a Iudæis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero, tempore gratiæ, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium trinitatis, secundum illud Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abraham, cuius tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando, ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata su-

per revelatione facta Abraham, unde dictum est ei, Gen. XXVI, ego sum Deus patris tui Abraham. Et similiter ad Iacob dictum, Gen. XXVIII, ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac. Similiter etiam in statu legis, prima revelatio facta Moysi fuit excellentior, supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et trinitatis fundatur tota fides ecclesiæ, secundum illud Matth. XVI, super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, ædificabo ecclesiam meam. Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum, plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante, ut apostolus dicit, ad Ephes. III. Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum, quia, ut dicitur Prov. XXIX, cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod dictum Gregorii est intelligendum de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterii.

2. Ad secundum dicendum quod sicut Augustinus dicit, XVIII de Civ. Dei, quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent; ita in Occidentalis Babylonis, idest Romanæ urbis, exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo impleverentur illa promissa, oracula prophetarum, non solum loquentium verum etiam scribentium, in tantæ rei futuræ testimonium, solverentur, scilicet promissiones Abraham factæ. Cum enim prophetæ nunquam fere defuissent populo Israël ex quo ibi reges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem Scriptura manifestius prophetica condebatur, quæ gentibus quandoque prodesset, tunc condebatur hæc civitas, scilicet Romana, quæ gentibus imperaret. Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat, et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

3. Ad tertium dicendum quod prophetæ prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad iohannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, non hoc dicitur ut post iohannem excludat prophetas, legimus enim in actibus apostolorum et agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine ecclesiæ. Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augusti-

nus refert, V de Civ. Dei, quod theodosius augustus ad iohannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit.

QUÆSTIO 127

DEINDE considerandum est de raptu. Et circa hoc quæ-
runtur sex. Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina. Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. Quarto, utrum fuerit alienatus a sensibus. Quinto, utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. Sexto, quid circa hoc scivit, et quid ignoravit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina.

1. Definitor enim a quibusdam raptus, ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, VI superioris naturæ elevatio. Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur, dicit enim Augustinus, in I Confess., fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit, VIII cap. De div. Nom., quod iustitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Præterea, raptus quandam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damascenus dicit. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

SED CONTRA est quod, II ad Cor. XII, dicit apostolus, scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum, ubi dicit Glossa, raptum, idest, contra naturam elevatum.

RESPONDEO dicendum quod raptus violentiam quandam importat, ut dictum est. Violentum autem dicitur, cuius principium est extra, nil conferente eo qui vim patitur, ut dicitur in III Ethic. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem, vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in

aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius proiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. Sic igitur et anima hominis dicitur rapi in id quod est præter naturam, uno modo, quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad pœnas, secundum illud Psalmi, ne quando rapiat, et non sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo, quando abstrahitur a sensibilibus apprehensione, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Dæmonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII, spiritus elevavit me inter terram et cælum, et adduxit me in ierusalem, in visionibus Dei. Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat, sicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilibus apprehensionem, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt conspiciuntur. Sed iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

2. Ad secundum dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur. Quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et eius intentio ordinatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad cognoscitivam.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., est autem extasim faciens divinus amor. Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit, in II Dial., quod ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit, Petrus vero, quem Angelus solvit eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam et illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud Psalmi, in te, Domine, speravi, non confundar in æternum, dicit Glossa, in expositione tituli, extasis Græce, Latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna et inferiorum oblita. Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, dicit Glossa, dicitur hic extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur. Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo extasis sive raptus.

RESPONDEO dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod raptus est præter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et apostolus dixit se raptum, non solum ad tertium cælum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in Paradisum, quod pertinet ad affectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appe-

titivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, in quantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit quod etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus.

2. Ad secundum dicendum quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermittis his in quæ inclinat appetitus sensitivus. Et sic dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente, dixit, vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus. Alio modo, quando, prætermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit, et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius; unde, quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, quia voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens sit passio quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivæ virtutis vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis, præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam.

1. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium cælum, ita et de Petro legitur, Act. X, quod cecidit super eum mentis excessus. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quandam imagina-

riam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus, alioquin nunquam ad vitæ huius miseriam rediisset, sed corpus eius fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem; quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur I ad Cor. XIII, sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus videtur in raptu quasdam similitudines vidisse, puta tertiæ cæli et Paradisi, ut habetur II ad Cor. XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem, magis quam ad visionem divinæ essentiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus determinat, in libro de videndo Deum ad Paulinam, quod ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positus, sicut a Moyse, et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro de videndo Deum, sed etiam XII super Gen. Ad Litt., et habetur in Glossa, II ad Cor. XII. Et hoc etiam ipsa verba apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui, huiusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud Isaïæ LXIV, oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

1. Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

2. Ad secundum dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formæ immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam pas-

sionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiæ. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus.

4. Ad quartum dicendum quod nomine tertiæ cæli potest uno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic tertium cælum est cælum empyreum, quod dicitur tertium respectu cæli ærei et cæli siderei; vel potius respectu cæli siderei et respectu cæli aquei sive crystallini. Et dicitur raptus ad tertium cælum, non quia raptus sit ad videntum similitudinem alicuius rei corporeæ, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II ad Cor. XII, quod tertium est spirituale cælum, ubi Angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum, significat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cælum potest intelligi aliqua visio supermundana. Quæ potest dici tertium cælum triplici ratione. Uno modo, secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut primum cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, Dan. V; secundum autem cælum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaïas, et iohannes in Apocalypsi; tertium vero cælum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII super Gen. Ad Litt. Secundo modo potest dici tertium cælum secundum ordinem cognoscibilium, ut primum cælum dicatur cognitio cælestium corporum; secundum cognitio cælestium spirituum; tertium, cognitio ipsius Dei. Tertio potest dici tertium cælum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur, quorum primus pertinet ad Angelos infimæ hierarchiæ, secundus ad Angelos mediæ, tertius ad Angelos supremæ, ut dicit Glossa, II ad Cor. XII. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cælum, ratione contemplationis, sed etiam in Paradisum, ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus.

1. Dicit enim Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., cur non credamus quod tanto apostolo, doctori gentium, raptusque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua, post hanc vitam, vendendum est in æternum? sed in illa vita futura sancti,

post resurrectionem, videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporis. Ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus vere viator fuit, et continue visione divinæ essentiæ fruebatur, nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod Dei essentiam videret.

3. Præterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat, unde dicebat, II ad Cor. XII, audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum, in libro de mem. Et remin. Ergo videtur quod et Paulus, videndo Dei essentiam, non fuit alienatus a sensibus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a corporeis sensibus, in illam non subvehitur visionem.

RESPONDEO dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatis, per quæ species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatis, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viæ, necesse est quod a phantasmatis abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatis, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde, secundum ipsam regulam divinæ visionis, anima intendet et phantasmatis et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam Paulo minus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Heb. II, dispensative, et non

propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

3. Ad tertium dicendum quod Paulus, postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas, sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea convertens ad phantasmata, memorabatur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata.

1. Dicit enim apostolus, II ad Cor. V, quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est. Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari supra eius essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animæ fuit separata a corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animæ sensitivæ, ut dictum est, ad hoc quod rapiatur ad videndum divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animæ vegetabilis. Quarum operatione cessante, iam nullo modo anima remanet corpori coniuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam de videndo Deum, non est incredibile, sic quibusdam sanctis nondum ita defunctis ut sepelienda eorum cadavera remanerent, istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non igitur fuit necessarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter separaretur a corpore.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in raptu de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet, primo quidem, quid sit homini secundum naturam; secundo, quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitu ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod ab ea non aufertur divina virtute in raptu,

quia non mutatur status eius, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est. Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma, fuit autem necessarium intellectum eius abstrahi a phantasmatis et sensibilibus perceptione.

1. Ad primum ergo dicendum quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum, quod videbat Deum per speciem, ut ex supra dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiæ eius. Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ. Et ideo non requiritur ad raptum abstractio ab eis, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Paulus non ignoraverit an eius anima fuerit a corpore separata.

1. Dicit enim ipse, II ad Cor. XII, scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum. Sed homo nominat compositum ex anima et corpore, raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, præsertim quia hoc communiter a doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium cælum. Sed ex hoc sequitur quod scivit utrum fuerit in corpore vel non. Quia si scivit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria. Sed sancti, ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint a corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

SED CONTRA est quod dicitur II ad Cor. XII, sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit.

RESPONDEO dicendum quod huius quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse usque ad tertium cælum; et aliquid nescire, scilicet utrum in corpore aut extra corpus. Quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut hoc quod dicitur, sive in corpore sive extra corpus, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima eius esset in corpore vel non, sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus eius fuerit simul raptum cum anima in tertium cælum, vel non, sed solum anima, sicut Ezech. VIII dicitur quod adductus est in visionibus Dei in ierusalem. Et hunc intellectum fuisse cuiusdam Iudæi, exprimit Hieronymus, in prologo super Daniele, ubi dicit, denique et apostolum nostrum, scilicet dicebat Iudæus, non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, sive in corpore sive extra corpus, nescio. Sed hunc sensum improbat Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., per hoc quod apostolus dicit se scivisse se esse raptum usque in tertium cælum. Sciebat ergo verum esse tertium cælum illud in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cæli alioquin, si tertium cælum nominavit phantasma tertii cæli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium cælum, sciebat ergo utrum esset aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus eius illuc rapti, aut esset aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapti, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet apostolus sciverit quod fuit raptus secundum animam et non secundum corpus; nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus, alienationem a sensibus; vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod nescivit apostolus utrum anima eius fuerit coniuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem, hoc concedentes, dicunt quod apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum a futuro. Dicit enim in præsentem se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsentem nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum eius anima fue-

rit a corpore separata. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., post longam inquisitionem concludens, restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum, quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasi a sensibus corporis alienati; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret.

1. Ad primum ergo dicendum quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et præcipue anima, quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim, unde dicit scio hominem; non dicit, scio raptum hominem. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici. Et sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., dubitante inde apostolo, quis nostrum inde certus esse potuit? unde qui super hoc loquuntur, magis coniecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus scivit vel illud cælum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo cælo tamen hoc poterat fieri per intellectum eius, etiam si anima eius non esset a corpore separata.

3. Ad tertium dicendum quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum, receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem.

QUÆSTIO 128

DEINDE considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum per gratiam linguarum homo adipisceretur scientiam omnium linguarum. Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis.

1. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere, sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioan. II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua, dicit enim Glossa, ad Heb. I, non esse mirandum quod epistola ad Hebræos maiore relucet facundia quam aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere. Ceteras enim epistolas apostolus peregrino, idest Græco sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua. Non ergo per gratiam gratis datam apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum, et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere quod, unam linguam loquentes, eius discipuli ab omnibus intelligerentur, unde super illud Act. II, audiebat unusquisque linguam suam illos loquentes, dicit Glossa, quia linguis omnibus loquebantur, vel sua, idest Hebraica lingua loquentes, ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur a Christo in corpus eius, quod est ecclesia, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua. Nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, ut omnibus linguis loquerentur.

SED CONTRA est quod dicitur Act. II, quod repleti sunt omnes spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout spiritus sanctus dabat eloqui illis, ubi dicit Glossa Gregorii quod spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.

RESPONDEO dicendum quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi ut, per universum orbem discurrerent, fidem eius ubique prædicarent, secundum illud Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes. Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquebantur intelligerent. Præsertim quia isti qui mittebantur erant unius gentis, scilicet Iudææ, secundum illud Isaïæ XXVII, qui egredientur impetu a Iacob, implebunt faciem orbis semine. Illi etiam qui mittebantur pauperes et impotentes erant, nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fide-

ter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum, ut sicut, gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum sicut dicitur Gen. XI; ita etiam, quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra huiusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, manifestatio spiritus datur ad utilitatem. Et ideo sufficienter et Paulus et alii apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam et in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticæ vel geometriæ.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad aliorum aures perferrentur quam ipsi ea profferrent. Et ideo Glossa dicit, Act. II, quod maiori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Et Paulus dicit, I ad Cor. XIV, gratias Deo, quod omnium vestrum lingua loquor.

3. Ad tertium dicendum quod Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Iudæis. Et ideo, quamvis ipse absque dubio perfectissime haberet scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit, super Ioan., cum et modo spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipsa ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit spiritum sanctum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ.

1. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum, in III Topic. Sed donum linguarum est proprium novi testamenti, unde can-

tatur in sequentia Pentecostes, ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito sæculis. Prophetia autem magis competit veteri testamento, secundum illud Heb. I, multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines, dicitur enim I ad Cor. XIV, qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et habet homo in potestate uti eo cum voluerit, unde dicitur I ad Cor. XIV, gratias ago Deo meo quod omnium vestrum lingua loquor. Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est. Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum, I ad Cor. XII, ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam eius partem.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis.

RESPONDEO dicendum quod donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter. Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata quæ secundum imaginariam visionem apparent; unde et Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendum intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est; ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiæ est utilius. Et hoc quidem probat apostolus, I ad Cor. XIV, tripliciter. Primo quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis sine hoc quod intelligeret (quod pertinet ad propheticum donum), mens eius

non ædificaretur. Tertio, quantum ad infideles, propter quos præcipue videtur esse datum donum linguarum, qui quidem forte eos qui loquerentur linguis reputarent insanos; sicut et Iudæi reputaverunt ebrios apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infidelis convinceretur, manifestatis absconditis cordis eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem. Ita etiam ad perfectionem operationis spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in novo testamento, secundum illud I ad Cor. XIV, unusquisque vestrum Psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, Apocalypsim, idest propheticam revelationem, habet.

2. Ad secundum dicendum quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua non loquitur hominibus, idest, ad intellectum hominum vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum. Unde est perfectius donum.

3. Ad tertium dicendum quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Unde ex eius perfectione contingit quod in statu imperfectionis huius vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum passionis cuiusdam. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum. Et ideo non repugnat imperfectioni huius vitæ quod perfecte et habitualiter habeatur.

4. Ad quartum dicendum quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas; secundum illud Dan. V, audivi de te quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere. Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, maior est qui prophetat quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO 129

DEINDE considerandum est de gratia gratis data quæ consistit in sermone, de qua dicitur I ad Cor. XII, alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. Secundo, quibus hæc gratia competit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data.

1. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventata est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit, in IV de doct. Christ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed apostolus dicit, I ad Cor. IV, non in sermone est regnum Dei, sed in virtute. Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia si ex operibus, iam non est gratia, ut dicitur Rom. XI. Sed sermo datur alicui ex meritis, dicit enim Gregorius, exponens illud Psalmi, ne auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ, ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo, si ponitur sermo sapientiæ et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

SED IN CONTRARIUM est quod dicitur Eccli. VI, lingua eucharis, idest gratiosa, in bono homine abundabit. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam et gratiositas sermonis.

RESPONDEO dicendum quod gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset nisi mediante locutione. Et quia spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris ecclesiæ in locutione, non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad in-

struendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet. Quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio, ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flecat. Ad quod quidem efficiendum spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento, ipse autem est qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, nisi corda auditorum spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari, ita etiam spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ, absque virtute spiritus sancti. Unde præmisit, cognoscam, non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem. Et de seipso præmiserat supra, II, sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tamen tollitur gratiæ impedimentum.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ seu sapientiæ, unde Augustinus dicit, XIV de Trin., quod scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, videtur apostolus scientiam appellare. Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei, sed suffecit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

1. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri, dicitur

enim Prov. IV, unigenitus fui coram matre mea, et docebat me. Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea, maior est gratia prophetiæ quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur iudic. IV de Debbora; et IV Reg. XXII, de Holda, prophetissa, uxore sellum; et Act. XXI, de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit, I ad Cor. XI, omnis mulier orans aut prophetans, etc. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competit mulieri.

3. Præterea, I Petri IV dicitur, unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes. Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

SED CONTRA EST quod apostolus dicit, I ad Cor. XIV, mulieres in ecclesiis taceant; et I ad Tim. II, docere mulieri non permitto. Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

RESPONDEO dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publice alloquendo totam ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad prælatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, colloquium illius quasi ignis exardescit. Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

2. Ad secundum dicendum quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam a Deo, ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ibi non est masculus et femina. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

3. Ad tertium dicendum quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam admi-

nistrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QUÆSTIO 127

DEINDE considerandum est de gratia miraculorum. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. Secundo, quibus conveniat.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda.

1. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur IV Reg. XIII, quod quidam proiecerunt cadaver in sepulcro elisei, quod cum tetigisset ossa elisei, revixit homo et stetit super pedes suos. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt a spiritu sancto, secundum illud I ad Cor. XII, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. XXIV, surgent pseudoChristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa et prodigia magna. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distinguere gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem, vel facientis, secundum illud I ad Cor. XIII, si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt, unde dicitur Matth. XIII, et non fecit ibi virtutes multas, propter incredulitatem illorum. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

SED CONTRA est quod apostolus, I ad Cor. XII, inter alias gratias gratis datas, dicit, alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, spiritus sanctus sufficienter providet ecclesiæ in his

quæ sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accipit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud marci ult., et sermonem confirmante sequentibus signis. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest in aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo adducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt. Quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione, sicut cum Petrus tabitham mortuam suscitavit, ut habetur Act. IX, quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. V. Unde Gregorius dicit, in II Dial., quod sancti aliquando ex potestate, aliquando exhibent miracula ex postulatione. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori, actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis, etiam mortui. Unde iosue X, cum iosue dixisset, quasi ex potestate, sol, contra gabaon non movearis, subditur postea, non fuit antea et post tam longa dies, obediente Deo voci hominis.

2. Ad secundum dicendum quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore AntiChristi, de quibus apostolus dicit, II ad Thessal. II, quod adventus AntiChristi erit secundum operationem Satanæ, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. Et sicut Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, ambigi solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacii quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur, an quia illa, etiam si erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent. Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes. Non autem ha-

bebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum est. Sed operatio miraculorum quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina, ad hominum utilitatem.

3. Ad tertium dicendum quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ. Et secundum hoc, miracula dicuntur virtutes. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa, propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.

4. Ad quartum dicendum quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

5. Ad quintum dicendum quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innitur. Et tamen, sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mali non possint facere miracula.

1. Miracula enim perpetrantur per orationem, sicut dictum est. Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non audit. Et Prov. XXVIII dicitur, qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio sua erit execrabilis. Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. XVII, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc, et transibit. Fides autem sine operibus mortua est, ut dicitur Iac. II, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum, miracula facere non possunt.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundum illud Heb. II, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus. Unde et in ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Sed quicumque non habet caritatem, est malus, quia hoc solum donum spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit, XV de Trin. Ergo videtur quod etiam mali possunt miracula facere.

RESPONDEO dicendum quod miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est. Quædam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et hæc duo possunt fieri per Dæmones, ut supra dictum est. Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina, operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter, uno quidem modo, ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo, miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum, etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. VII, nonne in nomine tuo prophetavimus etc. Dicit Hieronymus, prophetare, vel virtutes facere et Dæmonia eicere, interdum non est eius meriti qui operatur, sed invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt tanta miracula. Secundo autem modo, non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios. Legitur enim Act. XIX, quod Deus faciebat virtutes per manus Pauli, et etiam desuper languidos deferebantur a corpore eius sudaria, et recedebant ab eis languores. Et sic etiam nihil prohibet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicuius sancti. Quæ tamen miracula non dicitur ille facere, sed ille ad cuius sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innitur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod illud verbum cæcus locutus est quasi adhuc inunctus, idest nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem eius qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur Luc. XVIII; vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

2. Ad secundum dicendum quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui

per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

3. Ad tertium dicendum quod miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ, quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali, magi per privatos contractus cum Dæmonibus, boni christiani per publicam iustitiam, mali christiani per signa publicæ iustitiæ.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiæ, quibus vita æterna comparatur.

QUÆSTIO 128

CONSEQUENTER considerandum est de vita activa et contemplativa. Ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam; secunda, de vita contemplativa; tertia, de vita activa; quarta, de comparatione vitæ activæ ad contemplativam. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. Secundo, utrum divisio sit sufficiens.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

1. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam, dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod vivere viventibus est esse. Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum, sive speculativum et practicum, sunt differentię intellectus, ut patet in I de Anima. Vivere autem est prius

quam intelligere, nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum, in I de Anima. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium, VI cap. De div. Nom. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. VIII, intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

SED CONTRA est quod Gregorius, super Ezech., dicit, duæ sunt vitæ in quibus nos omnipotens Deus per sacram eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa.

RESPONDEO dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui secundum seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur, sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX Ethic. Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

1. Ad primum ergo dicendum quod propria forma uniuscuiusque faciens ipsum esse in actu, est principium propriæ operationis ipsius. Et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

2. Ad secundum dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

3. Ad tertium dicendum quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus, nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus; secundum quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius, IV cap. De div. Nom., ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circulem et obliquum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam.

1. Philosophus enim, in I Ethic. Dicit quod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet voluptuosa, civilis, quæ videtur esse eadem activæ, et contemplativa. Insufficienter ergo dividitur vita per activam et contemplativam.

2. Præterea, Augustinus, XIX de Civ. Dei, ponit tria vitæ genera, scilicet otiosum, quod pertinet ad contemplationem; actuosum, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

SED CONTRA est quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Iacob, activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt, contemplativa quidem per mariam, activa vero per martham; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Non autem esset hæc congrua significatio si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod, non comprehenditur sub præsentī divisione, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

2. Ad secundum dicendum quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

3. Ad tertium dicendum quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis. Si autem deserviant concupiscentiæ cuiusque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana vero studia quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO 130

DEINDE considerandum est de vita contemplativa. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. Sexto, de motibus contemplationis quos Dionysius assignat, quarto capitulo de divinis nominibus. Septimo, de delectatione contemplationis. Octavo, de duratione contemplationis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

1. Dicit enim Philosophus, in II Metaphys., quod finis contemplationis est veritas. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod Rachelem, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat. Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea, Gregorius dicit. Super Ezech. Quod ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

SED CONTRA est quod Gregorius ibidem dicit, quod contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhærere. Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appe-

titivam pertinet, ut supra habitum est. Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in VI affectiva sive appetitiva.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

2. Ad secundum dicendum quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit.

3. Ad tertium dicendum quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

1. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod contemplativa vita est caritatem quidem Dei et proximi tota mente retinere. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia plenitudo legis est dilectio, ut dicitur Rom. XIII. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, contemplativa vita præcipue ordinatur ad Dei contemplationem, dicit enim Gregorius, super

Ezech., quod, calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui creatoris inardescit. Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis, dicitur enim Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; et Heb. XII, pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod contemplativa vita speciosa est in animo unde significatur per Rachelem, de qua dicitur, Gen. XXIX, quod erat pulchra facie. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et præcipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit, in I de offic. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

SED CONTRA est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit, in VI Moral., quod ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

RESPONDEO dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut Philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus, et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrans essentialiter rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

2. Ad secundum dicendum quod sanctimonia, id est munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impediens puritatem rationis. Pax autem causatur ex iustitia, quæ est circa operationes, secundum illud Isaïæ XXXII, opus iustitiæ pax, in quantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt

ad vitam contemplativam, in quantum causant pacem et munditiam.

3. Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro soliloquiorum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.

1. Richardus enim de sancto victore distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitae contemplativae sint diversi actus.

2. Praeterea, apostolus, II ad Cor. III, dicit, nos autem, revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem. Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo, praeter tria praedicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Praeterea, bernardus dicit, in libro de consid., quod prima et maxima contemplatio est admiratio maiestatis. Sed admiratio, secundum Damascenum, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Praeterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus, nam de maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur, Luc. X, quod sedens secus pedes Domini, audiebat verba illius. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

SED CONTRA est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Si igitur sunt plures operationes vitae contemplativae, non erit una vita contemplativa, sed plures.

RESPONDEO dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut

patet per Dionysium, VII cap. De div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de sancto victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum bernardum. Quamvis secundum Philosophum, in I de Anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspicendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini ibidem, speculantes dicit a speculo, non a specula. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

3. Ad tertium dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excellentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dicitur enim quod contemplatio in affectu terminatur.

4. Ad quartum dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis.

1. Dicitur enim in Psalmo, mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam veritatis contemplationem. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, bernardus, in libro de consid., dicit quod prima contemplatio est admiratio maiestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum. Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea Richardus de sancto victore distinguit sex species contemplationum, quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum sensibilium ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quæ humana ratione comprehendi non possunt; sexta autem est supra rationem et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis inquantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in VI Moral., quod in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus

dicit, in I de Trin., quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. Quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in ænigmate, unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et Philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Sic igitur ex præmissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus præter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod David cognitionem operum Dei quærebat ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit, meditabor in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabor, expandi manus meas ad te.

2. Ad secundum dicendum quod ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ iustitiæ, ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum, manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

3. Ad tertium dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quæ ratio nec invenire nec capere potest, quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

4. Ad quartum dicendum quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod vita contemplativa, secundum statum huius vitæ, possit pertinere ad visionem divinæ essentiae.

1. Quia, ut habetur Gen. XXXII, Iacob dixit, vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. Sed visio faciei est visio divinæ essentiae. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsentī vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit, in VI Moral., quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt, sed incircumscriptionem lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. Sed homo non impeditur a visione divinæ essentiae, quæ est lumen incircumscriptionem, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatis. Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptionem lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius, in II Dial., dicit, animæ videnti creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus benedictus, qui in turri globum igneum, Angelos quoque ad cælos redeuntē videbat, hæc procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Sed beatus benedictus adhuc præsentī vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., quandiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso incircumscriptionem luminis radio mentis oculos infigat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem. Quæ supra diligentius pertractata sunt, ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione. Sic igitur dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo, secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertinere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, in quantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contempla-

tio huius vitæ pertinere ad visionem divinæ essentiae. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est quem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum, dicit, si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod nequaquam omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, unde recta proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat. Per hoc ergo quod Iacob dixit, vidi Deum facie ad faciem, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit in qua Deus locutus est ei. Vel, quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem eius vocavit, sicut Glossa Gregorii ibidem dicit.

2. Ad secundum dicendum quod contemplatio humana, secundum statum præsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatis, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut Philosophus dicit, in I de Anima. Sed tamen intellectualis cognitio non sistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus, dicit enim Dionysius, I cap. Cæl. Hier., quod Angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis; ex cuius virtute restituimur in simplum radium, id est in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

3. Ad tertium dicendum quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit, sed vult ostendere quod, quia videnti creatorem angusta est omnis creatura, consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit, quamlibet enim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconveniens operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem rectum et obliquum, IV cap.

1. De div. Nom. Contemplatio enim ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII, intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Sed motus quieti opponitur. Non

ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum Angelis convenit. Sed in Angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima. Dicit enim motum circularem Angeli esse secundum illuminationes pulchri et boni. Motum autem circularem animæ secundum plura determinat. Quorum primum est introitus animæ ab exterioribus ad seipsam; secundum est quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione; tertium autem est unio ad ea quæ supra se sunt. Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam rectum motum Angeli dicit esse secundum quod procedit ad subiectorum providentiam. Motum autem rectum animæ ponit in duobus, primo quidem, in hoc quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam; secundo autem, in hoc quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. Sed et motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam obliquum motum in Angelis assignat ex hoc quod, providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum. Obliquum autem motum animæ assignat ex eo quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationabiliter et diffuse. Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de sancto victore, in libro de contempl., ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cæli. Quarum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpius repetere videntur; aliæ vero dextrorsum vel sinistrorsum divertunt multoties; quædam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter; aliæ vero quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contractiores circuitus; quædam vero quasi immobiliter suspensæ in uno loco manent. Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

IN CONTRARIUM EST auctoritas Dionysii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit, in I de Anima. Quia enim per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in VIII Physic. Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ, nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est rectus, secun-

dum quem aliquid procedit ab uno in aliud, tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

2. Ad secundum dicendum quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in Angelo quam in homine. Et ideo alio modo oportet hos motus in animabus et in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo, primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundo, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem; et cum quodam discursu rationis eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circularem in Angelis assignat in quantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum, sicut motus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniatur, exigitur quod duplex eius difformitas amoveatur. Primo quidem, illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod primo ponit in motu circulari animæ introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundo dicit, quod necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, ut scilicet, cessante discursu, figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error, sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod, prætermis omnibus in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit, deinde, sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. Motus autem rectus in Angelis accipi non potest secundum hoc quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios.

Et hoc est quod dicit, quod in directum moventur Angeli quando procedunt ad subiectorum providentiam, recta omnia transeuntes, idest, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed rectum motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. Obliquum autem motum ponit in Angelo, compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus provident. In anima autem ponit motum obliquum, similiter ex recto et circulari compositum, prout illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

3. Ad tertium dicendum quod illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes designatur discursus rationis. Qui quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum. Si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum. Si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro. Si vero sit secundum accidentia quæ circumstant rem, propinqua vel remota, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum; ut ex dictis patet. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circulaarem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motus contemplationis describit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat.

1. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exsuperat, quia intelligendo et sentiendo, de incircumscripto lumine aliquid degustat, modo succumbit, quia degustando iterum deficit. Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in X Ethic. Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud I ad Cor. XIII, videmus nunc per speculum in ænigmate. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem, unde Gen. XXXII dicitur quod Iacob, postquam dixerat, vidi Dominum facie ad faciem, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris eius et obstupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

SED CONTRA est quod de contemplatione sapientiæ dicitur, Sap. VIII, non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus eius, sed lætitiā et gaudium. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod contemplativa vita amabilis valde dulcedo est.

RESPONDEO dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale. Ex quo contingit quod omnes homines ex natura scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur, et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Psalmo dicitur, gustate, et videte quoniam suavis est Dominus.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio inde est quod etiam terminus et finis contemplativæ vitæ habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

2. Ad secundum dicendum quod contentio vel certamen quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem, non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat. Sed in re pro qua quis pu-

gnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur, sicut Augustinus dicit, in VIII Confess., quod quanto fuit maius periculum in prælio, tanto maius est gaudium in triumpho. Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. IX, corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat, sed magis odit proprium defectum a gravitate corruptibilis corporis, ut dicat cum apostolo, infelix ego homo. *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* unde et Gregorius dicit, super Ezech., cum Deus iam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem voluptatem carnis arefacit.

3. Ad tertium dicendum quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ, et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in Psalmo, de torrente voluptatis tuæ potabis eos. Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, est tamen delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit, in I de partibus animal., accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias minores nobis existere theorias. Sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen, propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia. Et hoc est etiam quod Gregorius dicit, super Ezech., contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.

4. Ad quartum dicendum quod Iacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia necesse est ut, debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, ut Gregorius dicit, super Ezech., et ideo, post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis sanus pes remanet, atque alius claudicat. Omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

1. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones huius vitæ evacuantur, secundum illud I ad Cor. XIII, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur. Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseunter degustat. Unde Augustinus dicit, in X Confess., intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, sed redeo in hæc ærumnosa ponderibus. Gregorius etiam dicit, in V Moral., exponens illud Iob IV, cum spiritus me præsentem transiret, in suavitate, inquit, contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur. Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa est melior quam secundum hominem, ut Philosophus dicit, in X Ethic. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. X, maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. *Quia*, ut Gregorius dicit, super Ezech., contemplativa hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter, uno modo, secundum suam naturam; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est, dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem, delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in I Topic. Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare. Alio modo, quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in huiusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philosophus dicit, in X Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur, quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.

2. Ad secundum dicendum quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius, sicut supra positum est. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis,

scilicet intellectus. Qui est incorruptibilis et impassibilis secundum se, et ideo actio eius potest esse diuturnior.

QUÆSTIO 131

DEINDE considerandum est de vita activa. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum omnia opera virtutum Moralium pertineant ad vitam activam. Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam. Tertio, utrum doctrina pertineat ad vitam activam. Quarto, de diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnes actus virtutum Moralium pertineant ad vitam activam.

1. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod activa vita est panem esurienti tribuere, et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit, et quæ singulis quibusque expediunt dispensare. Sed non per omnes actus virtutum Moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum iustitiam et partes eius, ut ex supra dictis patet. Non ergo actus omnium virtutum Moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod per Liam, quæ fuit lippa sed fecunda, significatur vita activa, quæ, dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat. Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum Moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est, virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro de summo bono, in activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum Deum quisque pertranseat. Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum Moralium. Ergo actus virtutum Moralium ad vitam activam pertinent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines,

quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ, aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum, unde Philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem scire quidem parum aut nihil potest. Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus, in X Ethic., virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

1. Ad primum ergo dicendum quod inter virtutes morales præcipua est iustitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat, in V Ethic. Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principaliter consistit.

2. Ad secundum dicendum quod per actus omnium virtutum Moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum, quod Gregorius ibidem attribuit vitæ activæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum Moralium intendunt tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad contemplativam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

1. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod activa vita, dum occupatur in opere, minus videt, unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit claros oculos, ut recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia pertineat neque ad vitam activam neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus quod Augustinus ponit, XIX de Civ. Dei.

SED CONTRA est quod Philosophus, in X Ethic., prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur in speciem eius ad quod ordinatur, sicut ille qui mœchatur ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus, secundum Philosophum, in V Ethic. Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum Moralium sicut ad finem, est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Unde et fines virtutum Moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum Moralium, directe pertinet ad vitam activam. Si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod de ea Philosophus loquitur. Si autem sumatur communis, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertineret ad vitam contemplativam, secundum quod tullius dicit, in I de offic., quod qui acutissime et celerissime potest et videre verum et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet.

1. Ad primum ergo dicendum quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est. Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis, cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

2. Ad secundum dicendum quod occupatio exterior facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ a sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt. Sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam. Tum propter experientiam. Tum propter mentis attentionem, quia, ubi intenderis, ibi ingenium valet, ut Sallustius dicit.

3. Ad tertium dicendum quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc, quod in subiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium genus vivendi medium est inter activam vitam et contemplativam quantum ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ.

1. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod viri perfecti bona cælestia quæ contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ, dicit enim Philosophus, in principio Metaphys., quod signum scientis est posse docere. Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.

RESPONDEO dicendum quod actus doctrinæ habet duplex obiectum, fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est igitur unum obiectum doctrinæ id quod est materia sive obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam, ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem in cuius consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis dom., eligant sibi partem meliorem, scilicet vitæ contemplativæ; vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. Aliud vero obiectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinæ est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

2. Ad secundum dicendum quod habitus et actus communicant in obiecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptus. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere,

in quantum potest interiorum conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam.

1. Ad vitam enim activam pertinent actus virtutum Moralium, ut dictum est. Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit, XIV de Trin. Ergo vita activa permanet post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est. Sed in futura vita, in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina, sicut et in Angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit, quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium, VII cap. Cæl. Hier. Ergo videtur quod vita activa remanet post hanc vitam.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus. Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech., cum præsentis sæculo vita auferatur activa, contemplativa autem hic incipitur ut in cælesti patria perficiatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, activa vita habet finem in exterioribus actibus, qui si referuntur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplativam. In futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum, et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit, in fine de Civ. Dei, ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Et in eodem libro præmittit quod Deus ibi sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Huiusmodi autem actus sunt secundum quod constituunt quietem contemplationis. Quam Augustinus in præmissis verbis significat per

vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

2. Ad secundum dicendum quod vita contemplativa, sicut supra dictum est, præcipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus Angelus alium non docet, quia, ut dicitur Matth. XVIII de Angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod semper vident faciem patris. Et sic etiam in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est, ut habetur I Ioan. III. Et hoc est quod dicitur Ierem. XXXI, non docebit ultra vir proximum suum, dicens, cognosce Dominum, omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum. Sed de his quæ pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo. Et secundum hoc, aliquid habent de vita activa quandiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt. Quod significatur per hoc quod Iacob vidit Angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed sicut dicit Gregorius, II Moral., non sic a divina visione foris exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur. Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera activa impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit Angelis, sed secundum visionem Dei.

3. Ad tertium dicendum quod durabilitas vitæ activæ in statu præsentis excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostro, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius quod ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur.

QUÆSTIO 132

DEINDE considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, quæ sit potior sive dignior. Secundo, quæ sit maioris meriti. Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam. Quarto, de ordine utriusque.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

1. Quod enim est meliorum, videtur esse melius, ut Philosophus dicit, in III Topic. Sed vita activa pertinet ad maiores, scilicet ad praelatos, qui sunt in honore et potestate constituti, unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiozem, sicut militaris, tanquam potior, præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per id quod dicitur Moysi, Exod. XIX, descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi a maiori ut applicetur minoribus, apostolus enim dicit, I ad Cor. XII, æmulamini charismata meliora. Sed aliqui abstrahuntur a statu vitæ contemplativæ et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. X, maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Per mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum aliquid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus, in X Ethic., probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum obiectorum, scilicet intelligibilium, vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium, vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit, VI Moral. Secundo, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est. Unde et maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. Tertio, quia maior est delectatio vitæ contemplativæ quam activæ. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis dom., quod martha turbabatur, maria epulabatur. Quarto, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc.

X, martha, martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Quinto, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalmo dicitur, unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluntatem Domini. Sexto, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Septimo, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa secundum humana. Unde Augustinus dicit, in libro de verbis dom., in principio erat verbum, ecce quod maria audiebat. Verbum caro factum est, ecce cui martha ministrabat. Octavo, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, idest secundum intellectum, in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes. Unde in Psalmo, postquam dictum est, homines et iumenta salvabis, Domine, subditur id quod est hominibus speciale, in lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit Dominus, Luc. X, cum dicit, optimam partem elegit maria, quæ non auferetur ab ea. Quod exponens Augustinus, in libro de verbis dom., dicit, non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem, quia non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis, æterna est dulcedo veritatis. Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda vita activa, propter necessitatem præsentis vitæ. Sicut etiam Philosophus dicit, in III Topic., quod philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad praelatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa. Unde Gregorius dicit, in pastoralis, sit rector actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus.

2. Ad secundum dicendum quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius, super Ezech., quod vita contemplativa ad quandam mentis libertatem transit, temporalia non cogitans, sed æterna. Et Boëtius dicit, in V de consolat., humanas animas liberiores esse necesse est cum se in mentis divinæ speculatione conservant, minus vero, cum dilabuntur ad corpora. Unde patet quod vita activa non directe præcipit vitæ contemplativæ, sed, disponendo ad vitam contemplativam, præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit contemplativæ vitæ quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.

3. Ad tertium dicendum quod ad opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ, non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, otium sanctum quærit caritas veritatis, negotium iustum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas caritatis. Quam sar-

cinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita activa sit maioris meriti quam contemplativa.

1. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I ad Cor. III, unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies, dicit enim Gregorius, super Ezech., omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. Ergo vita activa est maioris meriti quam contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis. Unde super illud Ioan. Ult., sic eum volo manere donec veniam, dicit Augustinus, hoc apertius dici potest, perfecta me sequatur actio, informata meæ passionis exemplo, inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero. Et Gregorius dicit, super Ezech., quod contemplativa vita hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur. Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa, sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum. Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia activæ vitæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit maioris meriti quam activa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in VI Moral., magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora.

RESPONDEO dicendum quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est. Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativæ vitæ, quærit caritas ve-

ritatis, scilicet divinæ; cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi, quia satagit circa frequens ministerium, ut dicitur Luc. X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius dicit, in III homil. Ezech., contemplativa est maior merito quam activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa vero sapore intimo venturam iam requiem degustat, scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus meretur quam alius in operibus vitæ contemplativæ, puta si propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari. Sicut apostolus dicebat, Rom. IX, optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, quod exponens chrysostomus, in libro de compunct., dicit, ita totam mentem eius demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.

1. Ad primum ergo dicendum quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentaliter, sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in caritate. Cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum, sed multo expressius eius signum est quod aliquis, prætermis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

2. Ad secundum dicendum quod in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquatur locus proficiendi per meritum. Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter caritatem maiorem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit, propter maius exercitium caritatis divinæ.

3. Ad tertium dicendum quod sacrificium spiritualiter Deo offertur cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem, animam suam, secundum illud Eccli. XXX, miserere animæ tuæ placens Deo, secundo autem, animas aliorum, secundum illud Apoc. Ult., qui audit, dicat, veni. Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ, sed ostenditur magis esse meritorium si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

1. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud Psalmi, vacate, et videte quoniam ego sum Deus. Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Luc. X, martha, martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem, dicit enim Gregorius, super Ezech., quod lippa est et fecunda, quia, dum occupatur in opere, minus videt. Ergo vita activa impedit contemplativam.

3. Præterea, unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum, unde et ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in VI Moral., qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent.

RESPONDEO dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum. Et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, in quantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet. Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animæ passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo per exercitium operis probent, ut sollicite sciant si nulla iam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimitè portant, si obiectis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mærore sauciantur. Ac deinde perpendant si, cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt. Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa.

1. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., sciendum est quod, sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur. Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt, dicit enim Gregorius, in VI Moral., sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt, et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt. Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in III homil. Ezech., activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, in quantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit, ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundum naturam est prior.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam. Sed vita activa necessaria est ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit, in III homil. Ezech., sine contemplativa vita intrare possunt ad cælestem patriam qui bona quæ possunt, operari non negligunt, sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt. Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

2. Ad secundum dicendum quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem ge-

nerationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II Ethic.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt proni ad passiones propter eorum impetum ad agendum, sunt similiter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod nonnulli ita inquieti sunt ut, si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit, in VI Moral., quod quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt ut, si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operationis inchoatione succumbant. Sed, sicut ipse postea subdit, sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat; et inquietas in contemplatione timor refrenat. Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari, et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUÆSTIO 133

CONSEQUENTER considerandum est de diversitate status et officiorum humanorum. Et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo, specialiter de statu perfectorum. Circa primum quærentur quatuor. Primo, quid faciat in hominibus statum. Secundo, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. Tertio, de differentia officiorum. Quarto, de differentia statuum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis.

1. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis, unde dicitur Ezech. II, fili hominis, sta super pedes tuos; et Gregorius dicit, in VII Moral., ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subiicit suam voluntatem Deo, unde

super illud Psalmi, rectos decet collaudatio, dicit Glossa, recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Præterea, nomen status immobilitatem importare videtur, secundum illud I ad Cor. XV, stabiles estote et immobiles. Unde Gregorius dicit, super Ezech., lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet. Sed virtus est quæ facit immobiliter operari, ut dicitur in II Ethic. Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum nanciscatur.

3. Præterea, nomen status videtur ad quandam altitudinem pertinere, nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero. Similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

SED CONTRA est quod in decretis, caus. II, qu. VI, dicitur, si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit non per exploratores, sed per seipsos est agendum, ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel ad servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

RESPONDEO dicendum quod status, proprie loquendo, significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquis disponitur secundum modum suæ naturæ, cum quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput eius in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cetera membra media convenienti ordine disponantur, quod quidem non accidit si homo iaceat vel sedeat vel accumbat, sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis humanis actionibus dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum, puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi, unde et in iure civili dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum illud videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni, et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente. Et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem, si ve in spiritualibus sive in civilibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod rectitudo, in quantum huiusmodi, non pertinet ad rationem status, sed

solum in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quod stare dicantur. Nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

2. Ad secundum dicendum quod immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens et iacens quiescunt, qui tamen non dicuntur stare.

3. Ad tertium dicendum quod officium dicitur per comparisonem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis; sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum.

1. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Ioan. XVII, ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Ergo in ecclesia non debet esse diversitas officiorum vel statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest per unum facere. Sed operatio gratiæ est multo ordinatior quam operatio naturæ. Ergo convenientius esset quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur, ita ut non esset in ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum ecclesiæ maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psalmi, qui posuit fines tuos pacem. Et II ad Cor. Ult. Dicitur, pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum. Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. XIII, omne animal diligit simile sibi. Et Philosophus dicit, in VII polit., quod modica differentia facit in civitate dissidium. Ergo videtur quod non oporteat in ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

SED CONTRA est quod in Psalmo in laudem ecclesiæ dicitur quod est circumamicta varietate, ubi dicit Glossa quod doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum et lamento pœnitentium, ornatur regina, idest ecclesia.

RESPONDEO dicendum quod diversitas statuum et officiorum in ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi difformiter et multipliciter ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod apostolus

dicit, ad Ephes. IV, ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum. Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum quæ sunt in ecclesia necessariæ. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod apostolus dicit, Rom. XII, sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo. Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit. Unde dicitur III Reg. X, quod videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum. Unde et apostolus dicit, II ad Tim. II, quod in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia.

1. Ad primum ergo dicendum quod diversitas statuum et officiorum non impedit ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei et caritatis et mutuæ subministrationis, secundum illud apostoli, ad Ephes. IV, ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, et connexum, scilicet per caritatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet unus alii servit.

2. Ad secundum dicendum quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud apostoli, I ad Cor. XII, si totum corpus oculus, ubi auditus? unde et in ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

3. Ad tertium dicendum quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute spiritus sancti, qui corpus ecclesiæ vivificat, ut habetur Ioan. VI. Unde apostolus dicit, Ephes. IV, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus dum quærit quæ sibi sunt propria, sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærent. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur, in quantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XII, quod Deus sic temperavit ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod officia non distinguantur per actus.

1. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum, tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est. Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines etiam ecclesiastici et status et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro etymol., quod officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis una mutata littera. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, diversitas in membris ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem. Et secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem. Et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem. Et hæc est distinctio officiorum, dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem, per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ. Et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet, etiam in eodem statu vel officio, unus est alio superior. Unde et in Psalmo dicitur, secundum aliam litteram, Deus in gradibus eius cognoscetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita. Et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum; secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

2. Ad secundum dicendum quod vita dicitur absolute. Et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX Metaphys. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios, sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit quod officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant, id est noceant, sed prosint omnibus.

3. Ad tertium dicendum quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est. Contingit tamen quod ista tria in eodem concu-

rant, puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorum, simul ex hoc habet et officium et gradum; et ulterius quandoque perfectionis statum, propter actus sublimitatem sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum officia divina, dicit enim Isidorus, in libro etymol., officiorum plurima genera sunt, sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

1. Diversorum enim diversæ sunt species et differentia. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis, dividuntur gradus caritatis, ut supra habitum est, cum de caritate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est, respicit conditionem servitutis vel libertatis. Ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividitur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distinguuntur secundum magis et minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est. Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in Moral., tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio. Et super Ezech. Dicit quod alia sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas. Una quidem est servitus peccati, altera vero est servitus iustitiæ; similiter etiam est duplex libertas, una quidem a peccato, alia vero a iustitia; ut patet per apostolum, qui dicit, Rom. VI, cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ, nunc autem, liberati a peccato, servi estis facti Deo. Est autem servitus peccati vel iustitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iustitiæ ad bonum. Similiter etiam libertas a peccato est cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur, libertas autem a iustitia est cum aliquis propter amorem iustitiæ non retardatur a malo. Veruntamen, quia homo secundum naturalem rationem ad iustitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, conse-

quens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quæ coniungitur servituti iustitiæ, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui coniungitur libertas a iustitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus iustitiæ vel peccati, contingit per humanum studium, sicut apostolus ibidem dicit, cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi eius estis cui obedistis, sive peccati, ad mortem; sive obeditionis, ad iustitiam. In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod libertas a peccato fit per caritatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, ut dicitur Rom. V, et inde est quod dicitur II ad Cor. III, ubi spiritus Domini, ibi libertas. Et ideo eadem est divisio caritatis, et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

2. Ad secundum dicendum quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitatem, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut prius dictum est, nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QUÆSTIO 134

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agitur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit, primo quidem, de statu perfectionis in communi; secundo, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum perfectio attendatur secundum caritatem. Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. Tertio, utrum perfectio huius vitæ consistat principaliter in consiliis, vel in præceptis. Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu

perfectionis. Quinto, utrum prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. Sexto, utrum omnes prælati sint in statu perfectionis. Septimo, quis status sit perfectior, utrum religiosorum vel episcoporum. Octavo, de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum caritatem.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIV, malitia autem parvuli estote, sensibus autem perfecti. Sed caritas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in caritate.

2. Præterea, ad Ephes. Ult. Dicitur, accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. De armatura autem Dei subiungit dicens, state succincti lumbos vestros in veritate, et induite lorricam iustitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei. Ergo perfectio christianæ vitæ non solum attenditur secundum caritatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Iac. I dicitur quod patientia opus perfectum habet. Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

SED CONTRA est quod dicitur ad Coloss. III, super omnia, caritatem habete, quæ est vinculum perfectionis, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo, ut dicitur I Ioan. IV. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitæ christianæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud I ad Cor. I, sitis perfecti in eodem sensu et in eadem scientia. Hoc autem fit per caritatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione caritatis radicatur.

2. Ad secundum dicendum quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo, simpliciter, quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et

aliis huiusmodi quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid, quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine, vel aliquo huiusmodi. Vita autem christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur, unde dicitur I Ioan. III, qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principium et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principium respectu perfectionis quæ attenditur secundum alias virtutes.

3. Ad tertium dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem, in quantum scilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud Rom. VIII, quis nos separabit a caritate Dei? tribulatio? an angustia? etc.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est, manet enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid, dicitur enim Iac. III, in multis offendimus omnes; et in Psalmo dicitur, imperfectum meum viderunt oculi tui. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est, attenditur secundum caritatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam caritatem in hac vita habere, quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. Neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus; dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

SED CONTRA est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem secundum illud Matth. V, estote perfecti, sicut et pater vester cælestis perfectus est. Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, perfectio christianæ vitæ in caritate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem, quia, ut dicitur in III Physic., perfectum est cui nihil deest, potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum. Et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem perfectio est, quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit, in libro octogintatium quæst., quod venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est de necessitate salutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. Sine qua perfectione caritas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum, per comparisonem ad perfectionem patriæ.

3. Ad tertium dicendum quod sicut modus præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim, sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter et secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi sicut et circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua caritas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua caritas inveniri potest, quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem, secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos. Hoc enim, ut Augustinus dicit, in enchirid., est perfectorum filiorum Dei.

Secundo, secundum intensionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit; ut scilicet homo non solum contemnat exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Ioan. XV, maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Tertio, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud apostoli, II ad Cor. XII, ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perfectio viæ non consistit in præceptis, sed in consiliis.

1. Dicit enim Dominus, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me. Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ viæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ viæ attenditur secundum caritatem, ut dictum est. Sed perfectio caritatis non videtur consistere in observantia præceptorum, quia perfectionem caritatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum, super canonicam Ioan.; non autem potest caritas inchoari ante observationem præceptorum, quia, ut dicitur Ioan. XIV, si quis diligit me, sermonem meum servabit. Ergo perfectio viæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et Levit. XIX dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum. Hæc autem sunt duo præcepta de quibus Dominus dicit, Matth. XXII in his duobus præceptis pendet lex et prophetæ. Perfectio autem caritatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter, uno modo, per se et essentialiter; alio modo, secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ viæ in caritate, principaliter quidem secundum dilectio-

nem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est. Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat, ut cum dicitur, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, totum enim et perfectum idem sunt, secundum Philosophum, in III Physic; et cum dicitur, diliges proximum tuum sicut teipsum, unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est quia finis præcepti caritas est, ut apostolus dicit, I ad Tim. I, in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit, in I polit.; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diæta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in præceptis. Unde Augustinus dicit, in libro de perfectione iustitiæ, cur ergo non præcipetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. Quæ omnia, sicut et præcepta, ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam præcepta alia ordinantur ad removendum ea quæ sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest, consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quæ tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia huiusmodi. Unde Augustinus dicit, in enchirid., quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est, non mœcha-beris; et quæcumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc sæculo et in futuro. Et inde est quod in collationibus patrum dicit abbas Moyses, ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Et supra præmisit quod ad perfectionem caritatis istis gradibus conscendere nitimur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit, et sequere me. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod quia non sufficit tantum relinquere, Petrus iungit quod perfectum est, idest, secuti sumus te. Ambrosius autem, super illud Luc. V, sequere me, dicit, sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu, quod fit per caritatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur, si vis perfectus esse, vade et vende etc., quasi dicat, hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de perfect. Iustit., perfectio caritatis homini in hac vita præcipitur, quia recte non curritur si quod currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? cum autem id quod cadit sub præcepto diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut Augustinus dicit, sed transgressionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit. Est aut infimus divinæ dilectionis gradus ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur, a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem aliquis gradus perfectæ dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est, a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut homo habet quandam perfectionem suæ naturæ statim cum nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur, ita etiam est quædam perfectio caritatis pertinens ad ipsam speciem caritatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio caritatis, etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

1. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est. Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis iam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad maius, ut dicitur in V Physic. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ et status gratiæ. Ergo videtur quod, pari ratione, cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem quousque perveniat ad perfectum, quod adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per caritatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia universa delicta operit caritas, ut dicitur Prov. X. Sed perfectus dicitur aliquis secundum caritatem, ut dictum est. Ergo videtur quod quicumque habeat perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

SED CONTRA est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino caritate et gratia carent, sicut mali episcopi aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitæ qui tamen non habent perfectionis statum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas aut servitus potest in homine attendi dupliciter, uno modo, secundum id quod interius agitur; alio modo, secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I Reg. XVI, homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparisonem ad iudicium divinum, secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quod, quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur, primo quidem, aliqua obligatio vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt secundum illud Galat. V, per caritatem spiritus servite invicem. Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis. Sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et ceteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic igitur et in statu perfectionis proprie dicitur esse aliquis, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant qui non servant, et aliqui implent ad quod non se obligaverunt, ut patet Matth. XXI de duobus filiis, quorum unus patri dicenti, operare in vinea, respondit nolo, postea abiit; alter autem respondens ait, eo, et non ivit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis qui non sunt perfecti.

1. Ad primum ergo dicendum quod per augmentum corporale aliquis proficit in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum, præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile

est, in quantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur perfectionis statum quantum ad divinum iudicium. Sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis nisi per augmentum in his quæ exterius auguntur.

2. Ad secundum dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, cum aliquis transit de peccato ad gratiam, transit de servitute ad libertatem, quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis se obligat ad ea quæ sunt gratiæ.

3. Ad tertium dicendum quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, licet caritas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit caritatis augmentum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prælati et religiosi non sint in statu perfectionis.

1. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Præterea, status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, ut Ambrosius dicit, in quodam sermone. Sed multi sunt prælati vel religiosi qui non habent interiorem perfectionem caritatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sunt in statu perfectionis, sequeretur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

3. Præterea, perfectio secundum caritatem attenditur, ut supra habitum est. Sed perfectissima caritas videtur esse in martyribus, secundum illud Ioan. XV, maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Et super illud Heb. XII, nondum enim usque ad sanguinem etc., dicit Glossa, perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. Ergo videtur quod magis debeat attribui perfectionis status martyribus quam religiosi et episcopis.

SED CONTRA est quod Dionysius, in V cap. Eccles. Hier., attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectioribus. Et in VI cap. Eiusdem libri, attribuit perfectionem religiosi, quos vocat monachos vel therapeutas, idest, Deo famulantes, tanquam perfectis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit et religiosi et episcopis. Religiosi enim voto se adstringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., de religiosi loquens, alii quidem therapeutas, idest famulos, ex Dei puro servitio et famulatu, alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos, indivisibilium sanctis convolutionibus, idest contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis. Unde et ibidem subdit Dionysius, propter quod, perfectam ipsis donans gratiam, sancta legislatio quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. Similiter etiam et episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis, sicut dicitur Ioan. X. Unde apostolus dicit, I ad Tim. Ult., confessus es bonam confessionem coram multis testibus, idest in tua ordinatione, ut Glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud II ad Tim. I, resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum, quod Glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod summus sacerdos, idest episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integre totius hierarchiæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium quæ pertinent ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam hæc aliis tradat.

1. Ad primum ergo dicendum quod inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

2. Ad secundum dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se esse perfectos, sed quasi profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et apostolus dicit, ad Philipp. III, non quod iam comprehenderit, aut perfectus sim, sequor autem, si quo modo comprehendam. Et postea subdit, quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animam revocat.

3. Ad tertium dicendum quod martyrium in actu perfectissimo caritatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

1. Dicit enim Hieronymus, super Epist. Ad Tit., olim idem presbyter qui et episcopus, et postea subdit, sicut ergo presbyteri sciunt se ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subiectos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispensationis dominicæ veritate presbyteris esse maiores, et in communi debere ecclesiam regere. Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam et presbyteri curati, et etiam archidiaconi, de quibus, super illud Act. VI, considerate, fratres, viros boni testimonii septem etc., dicit Glossa, hic decernebant apostoli per ecclesiam constitui septem diacones, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ proximi circa aram. Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ovibus suis, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, V cap. Eccles. Hier., pontificum quidem ordo consummatus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus. Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

RESPONDEO dicendum quod in presbyteris et diaconibus habentibus curam animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo, et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis; unde supra dictum est quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi, non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus, apud Occidentalem ecclesiam, in susceptione sacri ordinis emittitur continentię votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicitur. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in decretis, XIX caus. Qu. II; et etiam, cum li-

centia episcopi, potest aliquis archidiaconatum vel parochiam dimittere et simplicem præbendam accipere sine cura. Quod nullo modo liceret si esset in statu perfectionis, nemo enim mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei, ut dicitur Luc. IX. Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicitur. Unde manifestum est quod non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

1. Ad primum ergo dicendum quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur ex eo quod superintendunt, sicut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde et apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit, I ad Tim. V, qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Et similiter etiam nomine episcoporum, unde dicit, Act. XX, presbyteris ecclesiæ ephesinæ loquens, attendite vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei. Sed secundum rem, semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium, V cap. Eccles. Hier. Et Luc. X, super illud, post hæc autem designavit Dominus etc., dicit Glossa, sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuagintaduobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. Postmodum tamen, ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet maiores dicerentur episcopi. Minores autem dicuntur presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus, in libro de hæres., ubi dicit quod æriani dicebant presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni.

2. Ad secundum dicendum quod episcopi principaliter habent curam omnium suæ diœcesis, presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subadministrationes sub episcopis. Unde super illud I ad Cor. XII, alii opitulationes, alii gubernationes, dicit Glossa, opitulationes, id est, eos qui maioribus ferunt opem, ut titus apostolo, vel archidiaconi episcopis. Gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. Et Dionysius dicit, V cap. Eccles. Hier., quod sicut universam hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque in proprio divino hierarcha, id est episcopo. Et XVI, qu. I, dicitur, omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum sicut ballivi vel præpositi ad regem. Et propter hoc, sicut in mundanis potestatibus solus rex solemnem benedictionem accipit, alii vero

per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici iniunctione. Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

3. Ad tertium dicendum quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quandam secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed in quantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.

1. Dominus enim dicit, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi, dicitur enim XII, qu. I, episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, heredibus suis derelinquant. Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

2. Præterea, perfectio principaliter consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei, unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curæ superintendant, unde et nominantur, ut patet per Augustinum, XIX de Civ. Dei. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum, dicit enim Gregorius, in pastoral., quod per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias officium prædicationis appetiit, per contemplationem vero ieremias, amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

SED CONTRA, nulli licet a maiori statu ad minorem transire, hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem, dicitur enim XVIII, qu. I, quod sacra ordinatio de monacho episcopum facit. Ergo status episcoporum est perfectior quam religiosorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., semper agens præstantius est

patientem. In genere autem perfectionis, episcopi, secundum Dionysium, se habent ut perfectiores, religiosi autem ut perfecti, quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potius est in episcopis quam in religiosiis.

1. Ad primum ergo dicendum quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in actu. Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est. Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriarum. Sic etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus, si opus fuerit, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit, in libro de Quæst. Evang., ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere non in abstinendo nec in manducando esse iustitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam. Unde et apostolus dicit, scio abundare et penuriam pati. Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

2. Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primo a Petro quæsivit an eum diligeret, et postea ei gregis curam commisit. Et Gregorius dicit, in pastoral., si dilectionis est testimonium cura pastoris, quisquis, virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, pastorem summum vincitur non amare. Hoc autem est maioris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam etiam si soli amico velit servire.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in pastoral., sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus, quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed etiam propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuæ eructabunt.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi.

1. Dicit enim chrysostomus, in suo dialogo, si talem mihi aliquem adducas monachum qualis, ut secundum exaggerationem dicam, elias fuit, non tamen illi compa-

randus est qui, traditus populis et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis. Et parum post dicit, si quis mihi proponeret optionem ubi mallem placere, in officio sacerdotali an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi. Et in eodem libro dicit, si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferrat, tantum eos distare reperiet quantum inter privatum distat et regem. Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosi.

2. Præterea, Augustinus dicit, in epistola ad valerium, cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconibus.

3. Præterea, Augustinus dicit, ad Aurelium, nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subrigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus, ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat. Et Paulo ante præmittit, non esse viam dandam servis Dei, idest monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, scilicet abiecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosi.

4. Præterea, non licet de statu maiori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet XVI, qu. I, ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit, si quis monachus fuerit qui, venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus prævideatur; et abbas sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab episcopo debet eligi, et in loco quo iudicaverit ordinari. Et Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, sic vive in monasterio ut clericus esse merearis. Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosi.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet. Sed presbyteri curati et archidiaconi, ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt maioris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

SED CONTRA est quod dicitur XIX, qu. II, cap. Duæ, si quis in ecclesia sua sub episcopo populum retinet et sæculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringa-

tur. Sed non ducitur aliquis a lege spiritus sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

RESPONDEO dicendum quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod sæculares sunt; ad ordinem, quod sunt sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habent sibi commissam. Si igitur ex alia parte ponamus statu religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent, in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior officio autem minor, ordine vero æqualis. Est ergo considerandum quæ præ eminentia potior sit, utrum status, vel officii. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopis; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet. Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium, super Ezech. Unde et XIX, qu. I, dicitur, clericis qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis oportet largiri ingressus. Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum caritatem operantis, contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens, magis est meritorium, si ex maiori caritate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula, quamvis conversatio religionis sit difficilius quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis. Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere præ eminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur maior sanctitas

interior quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier., monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem in divina ascendere. Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad illas auctoritates chrysostomi breviter responderi posset quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed hoc prætermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim, cum fuerit gubernator in mediis fluctibus et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. Et post concludit quod supra positum est de monacho, qui non est comparandus illi qui, traditus populis, immobilis perseverat, et subdit causam, quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi, in maiori autem periculo innocentem se servare est maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula religionem intrando. Unde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum, sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est maioris virtutis argumentum.

2. Ad secundum dicendum quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

4. Ad quartum dicendum quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ, non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum; dicitur enim in decretis, XVI causa, qu. I, de monachis qui, diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt ut adipiscantur perfectionem status. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur ad clericatum et sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi,

cum Hieronymus dicit, sic in monasterio vive ut clericus esse merearis.

5. Ad quintum dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundo habent. Sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet.

6. Ad sextum dicendum quod difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, puta cum aliquis non tantum virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud apostoli, I ad Cor. IX, omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet. Quandoque vero est signum perfectionis virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est maior difficultas ex arduitate operum, sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque, est maior difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi provide vitaverunt.

QUÆSTIO 135

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum liceat episcopatum appetere. Secundo, utrum liceat episcopatum finaliter recusare. Tertio, utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. Quarto, utrum episcopus possit ad religionem transire. Quinto, utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. Sexto, utrum possit habere proprium. Septimo, utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. Octavo, utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod liceat episcopatum appetere.

1. Dicit enim apostolus, I ad Tim. III, qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Sed licitum et laudabile est bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum, ut supra habitum est. Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire.

Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea, Prov. XI dicitur, qui abscondit frumenta, maledicetur in populis, benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat, per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum quæ in Scriptura narrantur, proponuntur nobis in exemplum, secundum illud Rom. XV, quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Sed legitur Isaiæ VI, quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quæ præcipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, locus superior, sine quo populus regi non potest, et si administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.

RESPONDEO dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intendit, secundum illud Ioan. Ult., pasce oves meas. Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam. Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud I ad Tim. V, qui bene præsumunt presbyteri, duplici honore digni habeantur. Appetere igitur episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit, Matth. XXIII, amant primos accubitus in cenis et primas cathedras in synagogis, salutationes in foro, et vocari ab hominibus, Rabbi. Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus, Matth. XX, arguit discipulos primatum quærentes, dicens, scitis quia principes gentium dominantur eorum, ubi chrysostomus dicit quod per hoc ostendit quod gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. Sed appetere proximis prodesse est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum videtur quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente, sicut Gregorius dicit, in pastoral., quod tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire, unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret; præsertim cum aliquis caritatis ze-

lo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit, in pastoral., quod Isaias, prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetiit. Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse; vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda, ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde chrysostomus dicit, super Matth., opus quidem desiderare bonum, bonum est, primatum autem honoris concupiscere vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in pastoral., illo tempore hoc dixit apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur, et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod apostolus dicens, qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Scopus quidem intentio est. Ergo episcopatein, si velimus Latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim, ut parum ante præmittit, non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole, sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit. Et tamen, ut Gregorius dicit, in pastoral., laudans desiderium, scilicet boni operis, in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subiungit, oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat, laudo quod quæritis, sed discite quid quæritis.

2. Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de statu religionis et statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio, ut patet per hoc quod Dominus a Petro exquisivit si plus eum ceteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium. Sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem unde et Dominus, Matth. XIX, non dixit, si es perfectus, vende et vende omnia quæ habes, sed, si vis esse perfectus. Et huius differentiæ ratio est quia, secundum Dionysium, perfectio pertinet active ad episcopum, sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive, sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere, quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subiicit ad spiritualia capienda, et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud Heb. V, nemo

assumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo. Et chrysostomus dicit, super Matth., primatum ecclesiæ concupiscere neque iustum est neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subiicere servituti et periculo tali ut det rationem pro omni ecclesia, nisi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem?

3. Ad tertium dicendum quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cuiuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei; secundario autem secundum arbitrium superiorum prælatorum, ex quorum persona dicitur, I ad Cor. IV, sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiori iniungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat, sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat cum ei ex officio incumbat, vel si officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, otium sanctum quærit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in pastoral., Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liceat episcopatum iniunctum omnino recusare.

1. Ut enim Gregorius dicit, in pastoral., per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit, per contemplationem vero ieremias amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. Nullus autem peccat si meliora nolit deserere ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet, videtur quod non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit, valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere, nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. Si ergo aliquis se non sentiat esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale iniungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de beato marco Hieronymus dicit, in prologo super marcum, quod amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur. Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed eiusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, ad eudoxium, si qua opera vestra mater ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuitis. Postea subdit, neque otium vestrum necessitatibus ecclesiæ præponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.

RESPONDEO dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda, primo quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem; secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum igitur ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti, sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, sicut ex supra dictis patet. Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino, contra superioris iniunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo. Primo quidem, quia hoc repugnat caritati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subiicit. Unde Gregorius dicit, in pastoral., quod tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit, in verbis præmissis, neque otium vestrum necessitatibus ecclesiæ præponatis. Præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastorem impendat. Unde super illud Ioan. Ult., pasce oves meas, dicit Augustinus, sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem. Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod, si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, quæ scilicet in contemplatione habetur.

2. Ad secundum dicendum quod nullus tenetur obe-

dire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia. Potest ergo contingere quod ille cui iniungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat per quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura iniungitur, puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere. Et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato iniungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse remove, sed prælatus qui iniungit, puta si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum prælato iniungenti ostendere, qui si impedimentum remove voluerit, tenetur humiliter obedire. Unde exodi IV, cum Moyses dixisset, obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius, Dominus respondit ad eum, ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris. Quandoque vero non potest removeri impedimentum nec per iniungentem nec per eum cui iniungitur, sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

3. Ad tertium dicendum quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere antequam fiat præceptum, alioquin, non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde beatus marcus non contra præceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu spiritus sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quærat; nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse ceteris meliorem.

1. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit si se diligeret plus ceteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est ceteris melior.

2. Præterea, symmachus Papa dicit, vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate præcellat, qui est dignitate præstantior. Sed ille qui præcellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit ceteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per maiora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit, in III de Trin. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse ceteris melior.

SED CONTRA est quod decretalis dicit quod sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem.

RESPONDEO dicendum quod circa assumptionem alicuius ad episcopatum, aliquid est considerandum ex parte eius qui assumitur, et aliquid ex parte eius qui assumit. Ex parte enim eius qui assumit, vel eligendo vel providendo, requiritur quod fideliter divina ministeria dispenset. Quæ quidem dispensari debent ad utilitatem ecclesiæ, secundum illud I ad Cor. XIV, ad ædificationem ecclesiæ quærite ut abundetis, non autem ministeria divina hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum caritatem, sed meliorem quoad regimen ecclesiæ, qui scilicet possit ecclesiam et instruere et defendere et pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit quod quidam non quærent eos in ecclesia columnas erigere quos plus cognoscant ecclesiæ prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequi deliniti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Iac. II, fratres mei, nolite in personarum acceptione etc., dicit Glossa Augustini, si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? ex parte autem eius qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem, hoc enim esset superbum et præsumptuosum, sed sufficit quod nihil in se inveniatur per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus ceteris diligeret, in sua responsione non se prætulit ceteris, sed respondit simpliciter quod Christum amaret.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem etiam quantum ad alia, ecclesiam gubernandi. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ad ostendendum quod, ubi alias

invenitur homo idoneus ad ecclesiæ regimen, præcipue attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

2. Ad secundum dicendum quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate est constitutus, debet enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat ut ceteros et scientia et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit, in pastoral., tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris. Non autem sibi imputandum est si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur I ad Cor. XII, divisiones gratiarum et ministracionum et operationum sunt. Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturæ ordine, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat.

1. Nulli enim de statu perfectiori licet ad minus perfectum statum transire, hoc enim est respicere retro, quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis, Luc. IX, nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei. Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est. Ergo, sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior quam ordo naturæ. Sed secundum naturam, non movetur idem ad contraria, puta, si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ, licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spirituales potestates conferendi ordines, et alia huiusmodi faciendi quæ ad episcopale officium pertinent, quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere et ad religionem transire.

SED CONTRA, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra, de re-

nunt., cap. Quidam. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

RESPONDEO dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tandiu obligatur ad hoc quod curam pastorem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem. Quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem, cum apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret; secundum illud Philipp. I, ecce, quid eligam ignoro. Coarctor enim e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius est; permanere autem in carne est necessarium propter vos. Et hoc confidens, scio quia manebo. Neque etiam propter quæcumque adversa vitanda vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Ioan. X, bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis. Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem, multipliciter. Quandoque quidem propter proprium defectum, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex vel infirmus; vel etiam scientiæ quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit, in II Dial., ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui qui adiuventur boni. Ubi autem omnimodo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuum. Unde sæpe agitur in animo perfectorum quod, cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. Quandoque autem contingit ex parte aliorum, puta cum de prælatione alicuius grave scandalum suscitatur. Nam, ut apostolus dicit, I ad Cor. VIII, si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum. Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut iustitiam ecclesiæ conculcare. Propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. XV, sinite illos, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi, cæci sunt duces cæcorum. Oportet tamen quod, sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per eius auctoritatem, ex causis prædictis, deserat susceptam. Unde extra, de renunt., dicit innocentius III, si pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum ut liberum non habeas, absque nostra permissione, volatum. Soli enim Papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit episcopatum suscipiens.

1. Ad primum ergo dicendum quod perfectio religionis et episcoporum secundum diversa attenditur.

Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo, quandiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde innocentius III dicit, in decretali prædicta, quod facilius indulgetur ut monachus ad præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat, sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

2. Ad secundum dicendum quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire. Et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi, puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem. Vel etiam, si simoniae sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam, episcopatu dimisso, transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur VII, qu. I, præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus, propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens si, propter exterius impedimentum superveniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat episcopo, propter aliquam persecutionem, corporaliter deserere gregem sibi commissum.

1. Dicit enim Dominus, Ioan. X, quod ille est mercenarius, et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves et fugit. Dicit autem Gregorius, in homilia, quod lupus super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Si ergo propter persecutionem alicuius tyranni, episcopus

gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius, et non pastor.

2. Præterea, Prov. VI dicitur, fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam, et postea subdit, discurre, festina, suscita amicum tuum. Quod exponens Gregorius, in pastoral., dicit, spondere pro amico est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum præponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. Sed hoc non potest facere si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat, causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quod non licet episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

SED CONTRA est quod Dominus apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit, Matth. X, si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.

RESPONDEO dicendum quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo, ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. Si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum, corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit, in epistola ad honoratum, fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisque specialiter a persecutoribus quæritur, ut ab aliis, qui non ita quærantur, non deserat ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est nautam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus, ut dicit Nicolaus Papa, et habetur VII, qu. I.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille tanquam mercenarius fugit qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit, in homilia, stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit, et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit amittat. Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde praelatus, si habet impedimentum propter quod non possit personaliter curae subditorum intendere, suae sponsioni satisfacit si per alium provideat.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus, a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen sibi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti si opportunitas adsit et necessitas requirat.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere.

1. Dominus enim dicit, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me, ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. Praeterea, episcopi in ecclesia tenent locum apostolorum, ut dicit Glossa, Luc. X. Sed apostolis Dominus praecipit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. X, nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris. Unde et Petrus, pro se et pro aliis apostolis, dicit, ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te, Matth. XIX. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad huius mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Praeterea, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, clericos Graece, Latine sors appellatur. Propterea clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, idest pars, clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam suppellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars eius. Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

SED CONTRA est quod dicitur XII, qu. I, episcopus de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habet, heredibus suis derelinquat.

RESPONDEO dicendum quod ad ea quae sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto adstringat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinam et armentarium, quia iam vovisti, iam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior. Manifestum est autem quod vivere absque proprio supererogationis est, non

enim cadit sub praeepto, sed sub consilio. Unde cum, Matth. XIX, dixisset Dominus adolescenti, si vis ad vitam ingredi, serva mandata, postea superaddendo subdidit, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus. Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant, nec etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra habitum est, perfectio christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate, sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae. Unde non oportet quod ubi est maior paupertas, ibi sit maior perfectio. Quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia, nam Abraham, cui dictum est, Gen. XVII, ambula coram me et esto perfectus, legitur dives fuisse.

2. Ad secundum dicendum quod verba illa Domini tripliciter possunt intelligi. Uno modo, mystice, ut non possideamus aurum neque argentum, idest, ut praedicatores non innitantur principaliter sapientiae et eloquentiae temporali; ut Hieronymus exponit. Alio modo, sicut Augustinus exponit, in libro de consensu Evangelistae, ut intelligatur hoc Dominum non praecipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis ut absque auro et argento et aliis sumptibus ad praedicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his quibus praedicabant. Unde subdit, dignus est enim operarius cibo suo. Ita tamen quod, si aliquis propriis sumptibus uteretur in praedicatione evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit, I ad Cor. IX. Tertio modo, secundum quod chrysostomus exponit, ut intelligatur illa Dominum discipulis praecipisse quantum ad illam missionem qua mittebantur ad praedicandum Iudaeis, ut per hoc exerceantur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus evangelium praedicarent. Nam et de Paulo legitur, II ad Cor. XI, quod ab aliis ecclesiis stipendium accipiebat ad praedicandum Corinthiis, et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, Augustinus, illa praeepta transgressi fuissent, si ad ea observanda se crederent obligari.

3. Ad tertium dicendum quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi nec clerici proprium possidere, ut, dum curant propria, defectum faciant in his quae pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

1. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. XII, hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager attulit, nemo proprium dicat quod est commune, plus quam sufficiat sumptui, violenter obtentum est. Et postea subdit, neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, denegare indigentibus. Sed violenter tollere alienum est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

2. Præterea, Isaïæ III, super illud, rapina pauperum in domo vestra, dicit Glossa Hieronymi quod bona ecclesiastica sunt pauperum. Sed quicumque id quod est alterius sibi reservat aut aliis dat, peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem. Ergo, si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluum, sibi retineant vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Præterea, multo magis aliquis potest de rebus ecclesiasticis ea quæ sunt sibi necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit, in epistola ad Damasum Papam, clericos illos convenit ecclesiasticis stipendiis sustentari quibus parentum et propinquorum nulli suffragantur, qui autem bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium incurrunt. Unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non grave tur ecclesia, ut his quæ vere viduæ sunt sufficiat. Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant si ea quæ eis superfluum de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

SED CONTRA est quod plures episcopi ea quæ supersunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus ecclesiasticos ampliandos.

RESPONDEO dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis, quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant, sed possunt vel sibi retinere, vel aliis pro libitu elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant quam oporteat; vel etiam aliis non subveniant secundum quod requirit debitum caritatis. Non tamen tenetur ad restitutionem, quia huiusmodi res sunt eius dominio deputatæ. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores, dicit enim Augustinus, ad bonifacium, si privatum possidemus quod nobis sufficiat,

non illa nostra sunt, sed illorum quorum procuracionem gerimus, non proprietatem nobis usurpacione damnabili vindicemus. Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud I ad Cor. IV, hic iam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur XII, qu. II, de rebus ecclesiasticis vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio emittatur; duæ ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturæ a presbytero, sub periculo sui ordinis, ministrentur; ultima clericis, pro singulorum meritis, dividatur. Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus et ministris et cultui ecclesiasticis eroganda; et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quod contra fidem dispensationis agit, et mortaliter peccat, et ad restitutionem tenetur. De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderata sibi retineat, et aliis non subveniat sicut requirit debitum caritatis. Si vero non sint prædicta bona distincta, eorum distributio fidei eius committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctaliter accipere illud quod fieri oportet. Si vero sit multus excessus, non potest latere, unde videtur bonæ fidei repugnare. Et ideo non est absque peccato mortali, dicitur enim Matth. XXIV, quod, si dixerit malus servus in corde suo, moram facit Dominus meus venire, quod pertinet ad divini iudicii contemptum; et cæperit percutere conservos suos, quod pertinet ad superbiam; manducet autem et bibat cum ebriosis, quod pertinet ad luxuriam, veniet Dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum, scilicet a societate bonorum, et partem eius ponet cum hypocritis, scilicet in inferno.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem ecclesiasticarum rerum, sed quorumcumque bonorum ex quibus tenetur aliquis, debito caritatis, providere necessitatem patientibus. Non tamen potest determinari quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cetera particularia quæ in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquatur humanæ prudentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod bona ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. Et ideo si de eo quod usui episcopi vel alicuius clericis est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere et consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo id faciat moderate, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius

dicit, in libro de offic., est approbanda liberalitas, ut proximos seminis tui ne despicias, si egere cognoscas, non tamen ut illi ditiores fieri velint ex eo quod tu potes conferre inopibus.

3. Ad tertium dicendum quod non omnia bona ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in articulo necessitatis, in quo etiam, pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus ecclesiæ vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere possit.

4. Ad quartum dicendum quod bona ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus ecclesiæ possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet, quod Dominus prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares.

1. Dicitur enim XVIII, qu. I, quod monachum canonica electio a iugo regulæ monasticæ professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. Sed observantiæ regulares pertinent ad iugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopum assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus, sicut supra dictum est quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid maius, ut supra habitum est. Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod sine proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores. Nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto dicitur, quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus heres, paternam sibi hereditatem iure vindicandi potestatem habeat. Interdum etiam conceditur eis testamenta con-

ficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

SED CONTRA est quod dicitur in decretis, XVI, qu. I, de monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ad perfectionem pertinet quasi quædam via in perfectionem tendendi, status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur. Sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante. Sic igitur dicendum est quod, si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediunt pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia huiusmodi, ad hæc remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus; et per consequens, ad portandum habitum suæ religionis, qui est huius obligationis signum. Si qua vero sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, et aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiusmodi observanda non tenetur. In aliis tamen potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ vel officii, vel conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a iugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut supra habitum est. Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali, sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

3. Ad tertium dicendum quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia sibi subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum. Manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod, si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in quantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim hereditatem paternam

vindicant quasi propriam, sed quasi ecclesiæ debitam. Unde ibidem subditur quod, postquam episcopus ordinatur, ad altare ad quod sanctificatur, quod acquirere potuit restituat. Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola dispensatio ei committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut eius dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO 136

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status; secunda, de his quæ religiosi licite convenire possunt; tertia, de distinctione religionum; quarta, de religionis ingressu. Circa primum quærentur decem. Primo, utrum religiosorum status sit perfectus. Secundo, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. Tertio, utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. Quarto, utrum requiratur continentia. Quinto, utrum requiratur obedientia. Sexto, utrum requiratur quod hæc cadant sub voto. Septimo, de sufficientia horum votorum. Octavo, de comparatione eorum ad invicem. Nono, utrum religiosus semper mortaliter peccet quando transgreditur statutum suæ regulæ. Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam sæcularis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio non importet statum perfectionis.

1. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia per eam uni vero Deo religamur, sicut Augustinus dicit in libro de vera relig.; vel religio dicitur ex eo quod Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, ut Augustinus dicit in X de Civ. Dei. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, religio, secundum tullium, est quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert. Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum,

ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus, dicitur enim in decretis, VII, qu. I, præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat. Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis, unde Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

SED CONTRA est quod in collationibus patrum, dicit abbas Moyses, de religiosis loquens, ieiuniorum inedia, vigiliis, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem caritatis istis gradibus possimus conscendere. Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam, VI cap. Eccles. Hier., dicit eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu uniri ad amabilem perfectionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit, sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est, est quædam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter manciant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit, super Ezech., sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet. Et secundum hoc, religio perfectionis statum nominat.

1. Ad primum ergo dicendum quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis, sed quod aliquis totaliter se et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia huiusmodi quæ sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino ser-

vicio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit. Et secundum hoc, ex vita religiosa quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. XIX, si vis perfectus esse etc., dicit Origenes quod ille qui mutavit pro divitiis paupertatem ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

4. Ad quartum dicendum quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectæ caritatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ caritatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur caritas. Unde, cum ad pœnitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in decretis, XXXIII, qu. II, cap. Admonere, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicit esse melius et levius, quam pœnitentiam publicam agat remanendo in sæculo.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

1. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., quod ille qui præsens sæculum deserit et agit bona quæ valet, quasi iam Ægypto derelicto, sacrificium præbet in eremo. Sed deserere sæculum specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent. Et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Huiusmodi autem sunt omnia consilia.

SED CONTRA, ad ea quæ sunt supererogationis non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed quilibet religiosus obligat se ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

RESPONDEO dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo, essentialiter. Et sic, sicut supra dictum est, ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum caritatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter sicut illa quæ consequuntur ex perfectione caritatis, puta quod aliquis maledicenti benedicat et alia huiusmodi impleat, quæ, etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia caritatis procedit quod etiam extra necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia huiusmodi. Dictum est autem quod ipsa perfectio caritatis est finis status religionis, status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi. Ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat in finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat caritatem perfectam. Et eadem ratione, non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ perfectionem caritatis consequuntur, tenetur autem ut ad ea implenda intendat. Contra quod facit contemnens. Unde non peccat si ea prætermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa determinate quæ sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam, sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Augustinus dicit, VIII de Civ. Dei, Pythagoras noluit profiteri se sapientem, sed sapientiæ amatorem. Et ideo religiosus non est transgressor professionis si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua perfectionis totalitas quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est, ita etiam omnes, tam religiosi quam sæculares, tenentur aliququaliter facere quidquid boni possunt, omnibus enim communiter di-

citur, Eccle. IX, quidquid potest manus tua, instanter operare; est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi quo peccatum vitatur, si scilicet homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus obfirmatur contra spiritualem profectum.

3. Ad tertium dicendum quod quædam consilia sunt quæ si prætermittentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus, puta si aliquis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret quod pertinet ad essentialia religionis vota. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam particularibus melioribus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus implicetur. Unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

1. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum, apostolus enim, II ad Cor. VIII, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens, si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, idest, ut necessaria retineatis; et postea subdit, non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio, Glossa, idest, paupertas. Et super illud I ad Tim. VI, habentes alimenta et quibus tegamur, dicit Glossa, etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abiicienda sunt hæc temporalia. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui, omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, et spirituali, secundum illud Prov. 30, ne forte, egestate compulsus, furer et periurem nomen Dei mei, et Eccli. 27, propter inopiam multi perierunt; et etiam corporali, dicitur enim Eccle. 7, sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia. Et Philosophus dicit, in 4 Ethic., quod videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur in II Ethic. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose. Et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem, dicitur

enim Eccli. XXXI, beatus est dives qui inventus est sine macula. Et Philosophus dicit, in I Ethic., quod divitiæ organice deserviunt ad felicitatem. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est. Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et, sicut chrysostomus dicit, medicamentum quod maxime in pœnitentia operatur. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, VIII Moral., sunt nonnulli iustorum qui, ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est. Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quoddam exercitium et disciplina per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus, in X Confess., ad Deum loquens, minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. Unde et in libro octogintatrium quæst., dicit Augustinus quod nutrimentum caritatis est imminutio cupiditatis, perfectio, nulla cupiditas. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Paulinum et therasiam, quod terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde iuvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud iam incorporata divellere, illa enim velut extranea repudiantur; ista velut membra præciduntur. Et chrysostomus dicit, super Matth., quod appositio divitiarum maiorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem subdit, non ideo dixit apostolus (scilicet, ut vobis non sit tribulatio, idest paupertas), quin melius esset, sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abiicere, sed quod hoc non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit, in I de offic., Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari,

nisi forte ut eliseus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo, neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit quando non est voluntaria, quia ex affectu aggregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata; secundum illud I ad Tim. Ult., qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur, magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex dictis patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui, intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, quærentibus regnum Dei et iustitiam eius non debet subsesse sollicitudo ne necessaria desint.

3. Ad tertium dicendum quod medium virtutis, secundum Philosophum, in II Ethic., accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat ut contemplationi sapientiæ vacet, quod etiam Philosophi quidam fecisse leguntur. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Paulinum, Crates ille thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiicit, nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere. Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, nudum Christum nudus sequere.

4. Ad quartum dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas, una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Præsentis autem vitæ felicitas est duplex, una quidem secundum vitam activam, alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum, in X Ethic. Ad felicitatem igitur vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, divitiæ instrumentaliter coadiuvant, quia, ut Philosophus dicit, in I Ethic. Multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam, sicut per quædam organa. Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, inquantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit, in X Ethic., quod ad actiones multis opus est, speculanti vero nullo talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. Ad

futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam caritatem, ideo multum valet ad cælestem beatitudinem consequendam, unde et Dominus, Matth. XIX, dicit, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cælo. Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem caritatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo unde dicitur, Matth. XIII, quod sollicitudo sæculi et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei; quia, ut Gregorius dicit, dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. Et ideo difficile est caritatem inter divitias conservare. Unde Dominus dicit, Matth. XIX, quod dives difficile intrabit in regnum cælorum. Quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem chrysostomi, cum subdit, facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum cælorum. Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed, qui inventus est sine macula et post aurum non abiit. Et hoc, quia rem difficilem fecit, unde subditur, quis est hic. Et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua, ut scilicet, inter divitias positus, divitias non amaret.

5. Ad quintum dicendum quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia. Quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est. Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur quod proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

6. Ad sextum dicendum quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit, super Ezech., quod illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant, qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est maius sacrificio. Unde etiam Hieronymus, contra vigilant., dicit, quod autem asserit eos melius facere qui utantur rebus suis et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant, non a me eis, sed a Deo respondetur, si vis perfectus esse, etc. Et postea subdit, iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. Et ideo, ad excludendum errorem vigilantii, dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul donare, et, absolutum sollicitudine, egere cum Christo.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis.

1. Omnis enim christianæ vitæ perfectio ab apostolis Christi cœpit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit, Gen. XVII, ambula coram me, et esto perfectus. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, II ad Cor. VII, mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam, dicitur enim I ad Cor. VII, mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

RESPONDEO dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne totaliter feratur ad Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit, in III Ethic. Et inde est quod usus venereorum retrahit animam ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in I soliloq., nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminæ, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. Alio modo, propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum, et rerum temporalium quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde apostolus dicit quod qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo, qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut et voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Iovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

1. Ad primum ergo dicendum quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentia, introducta est per Christum, qui dicit, Matth. XIX, sunt eunuchi qui ca-

straverunt seipsos propter regnum cælorum, et postea subdit, qui potest capere, capiat. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri quod viri uxores desererent, sicut absque iniuria fiebat quod homines divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore. Ioannem tamen nubere volentem a nuptiis revocavit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de bono coniug., melior est castitas cælibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu. Caste quippe coniugaliter vixit, esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit. Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent præsumere se tantæ virtutis esse ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire, sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentia et paupertatis servandæ, studiosius hoc implerent.

3. Ad tertium dicendum quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

1. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundum illud apostoli, Hebr. Ult., obedite præpositis vestris, et subiacete eis. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia proprie pertinere videtur ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum. Sed apostolus dicit, ad Heb. V, quod perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religionis conveniret. Non autem omnibus convenit, sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant. Prælati etiam religionum ad ob-

edientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad perfectionem religionis.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur obedire in omnibus, ut supra habitum est, cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maxime accepta quæ liberaliter et non ex necessitate fiunt, secundum illud II ad Cor. IX, non ex tristitia aut ex necessitate. Sed illa quæ ex obedientia fiunt, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærent ad meliora promoveri.

SED CONTRA, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me. Sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud Philip. II, factus est obediens usque ad mortem. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi, in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur. Unde et VII, qu. I, dicitur, monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus. Imperio autem et instructioni alterius subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune, sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos. Et comparatur ista obedientia ad aliam sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur, et secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet. Unde obedientia eorum est universalis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II Ethic., homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari. Sic igitur obediendo illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt. Illi autem qui iam sunt perfectionem adepti,

maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam; sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod subiectionio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier., ubi etiam dicit quod monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur. Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur. Et si a diœcesanis episcopis totaliter vel in parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

4. Ad quartum dicendum quod votum obedientiæ ad religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ. Et secundum hoc, votum obedientiæ habet quandam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbæ vel levatio festucæ de terra et similia, quæ non cadunt sub voto vel sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiae, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

5. Ad quintum dicendum quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti. Sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, in quantum homo vult obedire, licet forte non vellet illud quod mandatur, secundum se consideratum, implere. Et ideo, quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subiicit propter Deum; ex hoc ipso ea quæ facit sunt Deo magis accepta, etiam si sint minora, quia nihil maius homo potest Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum alterius voluntati subiiciat. Unde in collationibus patrum dicitur deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, qui, suas necessitates curantes, absoluti a seniorum iugo, habent libertatem agendi quod libitum fuerit, et tamen magis quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto.

1. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus, dans formam perfectionis, Matth. XIX, dixit, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiritur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta, unde Eccle. V, cum dixisset sapiens, si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, statim subdit, displicet enim ei infidelis et stulta promissio. Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam, absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit, ad pollutum, de adulterin. Coniug., ea sunt in nostris officiis gratiora quæ, cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

SED CONTRA est quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. VI, vir sive mulier cum fecerit votum ut sanctificetur, et se voluerit Domino consecrare, etc. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt, ut dicit Glossa Gregorii ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

RESPONDEO dicendum quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet. Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis. Quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis quod ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit, super Ezech., cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens sæculum deserunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret, unde ipse dicit, Luc. IX, nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei. Et quamvis quidam de discipulis eius retrorsum abierint, tamen Petrus, loco aliorum, Domino interroganti, nunquid et vos vultis abire? respondit, Domine, ad quem ibimus? unde et Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist., quod, sicut matthæus et marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus, tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam iubentem ut sequerentur. Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per vo-

tum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

2. Ad secundum dicendum quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ut aliquis omne quod vivit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam actu Deo exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam Deo exhibere nisi per voti obligationem.

3. Ad tertium dicendum quod inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit, in epistola ad armentarium et Paulinam, non te vovisse pœniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quæ in meliora compellit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

1. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. Sed per votum religionis aliquis obligatur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, puta contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum huiusmodi, quam votum paupertatis, continentiae et obedientiae, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliæ et alia huiusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiae, absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, debet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

SED CONTRA est quod dicitur extra, de statu monachorum, quod custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali.

RESPONDEO dicendum quod religionis status potest considerari tripliciter, uno modo, secundum quod est

quoddam exercitium tendendi in perfectionem caritatis; alio modo, secundum quod quietat humanum animum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I ad Cor. VII, volo vos sine sollicitudine esse; tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis. Huiusmodi autem sunt tria. Primo quidem, cupiditas exteriorum bonorum. Quæ tollitur per votum paupertatis. Secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ. Quæ excluduntur per votum continentiæ. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ. Quæ excluditur per votum obedientiæ. Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem, circa dispensationem exteriorum rerum. Et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur. Secundo, circa gubernationem uxoris et filiorum. Quæ amputatur per votum continentiæ. Tertio, circa dispositionem propriorum actuum. Quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit, super Ezech. Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum, in I Ethic. Primo quidem, exteriorum rerum. Quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis. Secundo autem, bonum proprii corporis. Quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animæ. Quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ordinatur sicut ad finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud I ad Cor. XIII, caritas patiens est, benigna est, etc. Et ideo interiores actus virtutum, puta humilitatis, patientiæ et huiusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

2. Ad secundum dicendum quod omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, ieiunia et si qua sunt huiusmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua vero sunt in reli-

gionibus instituta pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si quid aliud est huiusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat in finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur, cum professione.

3. Ad tertium dicendum quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem, cui etsi subiiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ, nam passionibus pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impediens perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ et paupertatis, sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti, sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur; et præcipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorum recognoscit. Honorem igitur qui a Deo et sanctis viris hominibus exhibetur propter virtutem, prout dicitur in Psalmo, mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus, non competit religiosi abrenuntiare, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quod sæcularem vitam derelinquunt. Unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis.

1. Perfectio enim religiosæ vitæ a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate, non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiæ.

2. Præterea, Eccli. XXVI dicitur quod omnis ponderatio non est digna animæ continentis. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quam votum obedientiæ.

3. Præterea, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiæ sunt adeo annexa regulæ monachali ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulge-

re, sicut dicit quædam decretalis, de statu monachorum, qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiam.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXV Moral., obedientia victimis iure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria macatur. Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est. Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

RESPONDEO dicendum quod votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc, triplici ratione. Primo quidem, quia per votum obedientiæ aliquid maius homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam; et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum quod Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum; et post pauca, non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, vestiarius quod datur. Unde et ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isaiæ LVIII, ecce, in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra. Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota, sed non convertitur. Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia præter continentiam et paupertatem. Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis, absque voto obedientiæ, voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ; dicit enim Augustinus, in libro de virginitat., nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio.

1. Ad primum ergo dicendum quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela, qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., id quod perfectionis est addidit Petrus, cum dixit, et secuti sumus te.

2. Ad secundum dicendum quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosus, sed coniugali castitati; vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mesurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod Papa in voto obedi-

tiæ non potest sic cum religioso dispensare ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent, non enim potest eum a sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subiectione. Quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

1. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod apostolus dicit, I ad Tim. V, quod viduæ quæ volunt nubere. Damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt. Sed religiosi voto professionis ad regulam adstringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod, si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

SED CONTRA est quod status religionis est securior quam status sæcularis vitæ, unde Gregorius, in principio Moral., comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet. Uno modo, sicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale. Quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum, quia, sicut supra dictum est, religiosus non tenetur esse perfectus. Sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ. Inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam, alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio ho-

rum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariaretur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam, vel propter præceptum, sive oretenus a prælato factum sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui proficitur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula, sed vovet regularem vitam quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed, vivere secundum regulam, idest, tendere ad hoc quod aliquis mores suos informet secundum regulam sicut secundum quoddam exemplar. Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus, adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam, ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ. Transgressio vero vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale. Quia, sicut dictum est, huiusmodi sunt dispositiones ad principalia vota, peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta caritatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum prædicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur. Qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia vel libidine, seu contemptu.

2. Ad secundum dicendum quod non omnia quæ continentur in lege traduntur per modum præcepti, sed quædam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam, sicut in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti. Ita nec in lege ecclesiæ omnes ordinationes vel statuta obligant ad mortale. Et similiter nec omnia statuta regulæ.

3. Ad tertium dicendum quod tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit subiici ordinationi legis vel regulæ, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem e converso, propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia simili, peccatum iteret. Sicut etiam Augustinus dicit, in libro de natura et grat., quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Prov. XVIII, impius, cum in profundum venerit, contemnit.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam sæcularis.

1. Dicitur enim II Paralip. XXX, Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt. Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi quam sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit, super Ezech. Ergo videtur quod minus imputetur eis si in aliquo a sanctificatione deficient.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus irascitur, dicitur enim II Paralip. XIX, impio præbes auxilium, et his qui oderunt Dominum amicitia iungeris, et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te. Religiosi autem plura bona opera faciunt quam sæculares. Ergo, si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. III, in multis offendimus omnes. Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quod religiosi essent peioris conditionis quam sæculares. Et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED CONTRA est quod de maiori malo magis esset dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis, maxime videtur esse dolendum, dicitur enim Ierem. XXIII, contritum est cor meum in medio mei; et postea subdit, propheta namque et sacerdos polluti sunt, et in domo mea vidi malum eorum. Ergo religiosi, et alii qui sunt in statu perfectionis, ceteris paribus, gravius peccant.

RESPONDEO dicendum quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium eiusdem speciei, tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis, puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiæ, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra præceptum divinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis. Sicut apostolus dicit, Heb. X, quod fidelis graviora mereatur supplicia, ex hoc quod, peccando, filium Dei conculcat per contemptum. Unde et Dominus conqueritur, Ierem. XI, quid est quod dilectus meus in domo mea facit scelera multa? tertio modo, peccatum religiosi potest esse maius propter scandalum, quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Ierem. XXIII, in prophetis

ierusalem vidi similitudinem adulterii et iter mendacii, et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua. Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ignorantia, aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committit absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam sæcularis. Quia peccatum eius, si sit leve, quasi absorbetur ex multis bonis operibus quæ facit. Et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem, propter intentionem quam habet erectam ad Deum, quæ, etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Psalmi, cum ceciderit non collidetur, dicit Origenes, iniustus si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit. Iustus autem scit emendare, scit corrigere, sicut ille qui dixerat, nescio hominem, Paulo post, cum respectus fuisset a Domino, flere cœpit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat et concupierat eam, dicere novit, peccavi et malum coram te feci. Iuvatur etiam sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. IV, si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia, si ceciderit, non habet sublevantem.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

2. Ad secundum dicendum quod iosaphat etiam, cui verba illa dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

3. Ad tertium dicendum quod iusti non de facili peccant ex contemptu sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem ad hoc perveniant quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maxime incorrigibiles, secundum illud Ierem. II, confregisti iugum, diripuisti vincula, dixisti, non serviam. In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso, tu prosternebaris meretrix. Unde Augustinus dicit, in epistola ad plebem hipponens., ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt.

QUÆSTIO 137

DEINDE considerandum est de his quæ competunt religiosi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum liceat eis docere, prædicare, et alia huiusmodi facere. Secundo, utrum liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere. Tertio, utrum teneantur manibus operari. Quarto, utrum liceat eis de eleemosynis vivere. Quinto,

utrum liceat eis mendicare. Sexto, utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod religiosi non liceat docere, prædicare, et alia huiusmodi facere.

1. Dicitur enim VII, qu. I, in quodam statuto Constantinopolitane synodi, monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. Hieronymus etiam dicit, ad riparium et desiderium, monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. Leo etiam Papa dicit, ut habetur XVI, qu. I, præter Domini sacerdotes, nullus audeat prædicare, si ve monachus sive laicus ille sit qui cuiuslibet scientiæ nomine gloriatur. Sed non licet transgredi proprium officium et statutum ecclesiæ. Ergo videtur quod religiosi non liceat docere, prædicare, et alia huiusmodi facere.

2. Præterea, in statuto nicænæ synodi, quod ponitur XVI, qu. I, sic dicitur, firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus, ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut iustum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemcumque advenientium fratrum ibi mori contigerit. Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo, cum alia sit causa monachi, et alia clerici, sicut Hieronymus dicit, ad Heliodorum; videtur quod non liceat religiosi prædicare et docere, et alia huiusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit, in regist., nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere, et habetur XVI, qu. I. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, et habetur causa et quaestione eadem, ex auctoritate huius decreti, quod apostolico moderamine et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis, apostolorum figuram tenentibus, liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur non licere alicui dupliciter. Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere, sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædica-

re vel docere, vel aliquid huiusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat, vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares, ex statuto ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Psalmi, peccatori autem dixit Deus, quare tu enarras iustitias meas? hoc autem modo, non est illicitum religiosis prædicare, docere, et alia huiusmodi facere. Tum quia ex voto vel præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abstineant. Tum etiam quia non redduntur ad hæc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei, ex exercitio sanctitatis quod assumpserunt. Stultum autem est dicere ut per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem bonifacius Papa rationibus supra dictis excludit, dicens, ut habetur XVI, qu. I, sunt nonnulli, nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos. Sed omnino labuntur. Quod ostendit, primo quidem, quia non contrariatur regulæ, subdit enim, neque enim beatus benedictus, monachorum præceptor almighty, huiuscemodi rei aliquo modo fuit interdictor. Et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine capituli subdit, quanto quisque est excellentior, tanto et in illis, scilicet spiritualibus operibus, potentior. Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod ei deficit unde illud possit, sicut diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet, sicut diacono non potest committi quod celebret Missam, nisi fiat sacerdos. Ea vero quæ sunt iurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam iurisdictionem, sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere, et alia huiusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem hæc faciendi. Possunt tamen ista facere si ordinem accipiant vel ordinariam iurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt iurisdictionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

2. Ad secundum dicendum quod illud etiam statutum nicæni Concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi,

ex hoc quod sunt monachi, potestatem huiusmodi actus exercendi. Non autem prohibet quin ista possint eis committi.

3. Ad tertium dicendum quod ista duo se non compatiuntur, quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet. Per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum qui ordinariam curam habent, et præcipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod religiosi non liceat sæcularia negotia tractare.

1. Dicitur enim in prædicto decreto bonifacii Papæ quod beatus benedictus eos sæcularium negotiorum edixit expertes fore. Quod quidem apostolicis documentis, et omnium sanctorum patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus imperatur, secundum illud II ad Tim. II, nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. Sed omnibus religiosi imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

2. Præterea, I ad Thessal. IV, dicit apostolus, operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis, Glossa, dimissis alienis, quod vobis utile est in emendatione vitæ. Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud Matth. I, ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt, dicit Hieronymus, ex hoc ostendit rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosi aliqua negotia sæcularia pertractare.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. Ult., commendando vobis Phœben, sororem nostram, et postea subdit, et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis est ordinatus ad perfectionem caritatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent, secundum illud Galat. VI, alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi, quia et in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ ob-

sequuntur. Unde dicitur Iac. I, religio munda et immaculata apud Deum et patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, Glossa, idest, succurrere eis qui carent præsidio in tempore necessitatis. Est ergo dicendum quod causa cupiditatis sæcularia negotia gerere nec monachis nec clericis licet. Causa vero caritatis se negotiis sæcularibus, cum debita moderatione, ingerere possunt, secundum superioris licentiam, et ministrando et dirigendo. Unde dicitur in decretis, dist. Lxxxviii, decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum aut orphanorum aut viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat. Eadem autem ratio est de religiosis et clericis, quia utrisque similiter negotia sæcularia interdiciuntur, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod monachis interdiciuntur tractare sæcularia negotia propter cupiditatem, non autem propter caritatem.

2. Ad secundum dicendum quod non est curiositas, sed caritas, si propter necessitatem aliquis se negotiis immisceat.

3. Ad tertium dicendum quod frequentare palatia regum propter delicias vel gloriam vel cupiditatem, non competit religiosis, sed ea adire propter pias causas competit eis. Unde dicitur IV Reg. IV, quod eliseus dixit ad mulierem, nunquid habes negotium, et vis ut loquar regi vel principi militiæ? similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos, sicut iohannes baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur.

1. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud I ad Thess. IV, operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis. Unde et Augustinus, in libro de operibus monach., dicit, ceterum quis ferat homines contumaces, idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, saluberrimis apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores prædicari? ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea, II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari, nec manducet, dicit Glossa, dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc apostolum præcepisse non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant; et infra, sed superfluo conantur et sibi et ceteris caliginem adducere, ut quod utiliter caritas monet, non

solum facere nolint, sed nec etiam intelligere; et infra, vult servos Dei corporaliter operari unde vivant. Sed præcipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de operibus monach., quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero. Orationibus, inquit, et Psalmis, et lectionibus et verbo Dei. Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo, de oratione dicit, citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris, illos contemptores intelligens et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo, de divinis laudibus subdit, cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt. Tertio, subiungit de lectione, qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod præcipit apostolus? quæ est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? quarto, subiungit de prædicatione, si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupat ut manibus operari non vacet, nunquid hoc omnes in monasterio possunt? quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? quanquam, si omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ut ceteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. Ergo videtur quod religiosi non debent cessare ab opere manuali propter huiusmodi opera spiritualia quibus vacant.

4. Præterea, Luc. XII, super illud, vendite quæ possidetis etc., dicit Glossa, non tantum cibos vestros communcate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut, omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum operemini unde vivatis vel eleemosynam faciatis. Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipue videntur teneri apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I ad Cor. IV, laboramus operantes manibus nostris. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

SED CONTRA, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II ad Thess. III, subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, etc. (fratrem autem nominat quemlibet christianum, sicut et I ad Cor. VII, si quis frater habet uxorem infidelem, etc.); et ibidem dicitur, si quis non vult operari, nec manducet. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam sæculares.

RESPONDEO dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad victum quærendum. Unde primo homini dictum est, in sudore vultus tui vesceris pane tuo. Et in Psalmo, labores manuum tuarum quia manducabis, etc. Secundo, ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. Unde dicitur Eccli. XXXIII, mittes servum in operationem, ne vacet, multam enim malitiam docuit otiositas. Tertio, ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, in quantum per hoc maceratur corpus. Unde II ad Cor. VI, dicitur, in laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in castitate. Quarto autem, ordinatur ad eleemosynas faciendas. Unde dicitur, ad Ephes. IV, qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti prout est necessarium ad talem finem, quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium in quantum sine eo finis esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde possit vivere, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis. Et hoc significant verba apostoli dicentis, qui non vult operari, nec manducet, quasi diceret, ea necessitate tenetur aliquis ad manibus operandum, qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et apostolus non invenitur opus manuum præcepisse nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victum acquirebant. Nam primo quidem præcepit apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet ad Ephes. IV, qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis. Secundo, ad vitandum cupiditatem alienarum rerum, unde dicit, I ad Thess. IV, operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, ut honeste ambuletis ad illos qui foris sunt. Tertio, ad evitandum turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt, unde II ad Thess. III, dicit, cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim quosdam inter vos ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes, Glossa, qui fœda cura necessaria sibi provident. His autem qui huiusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus ut cum silentio operantes panem suum manducent. Unde Hieronymus dicit, super Epist. Ad Galat., quod apostolus hoc dixit non tam officio docentis quam vitio gentis. Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant, vigiles enim et cursores, et alia huiusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum,

per opus manuum omnis operatio intelligitur de qua aliquis potest licite victum lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale. Maceratur enim caro per ieiunia et vigiliis. Et otium tollitur per meditationes sanctarum Scripturarum et laudes divinas, unde super illud Psalmi, defecerunt oculi mei in eloquium tuum, dicit Glossa, non est otiosus qui verbo Dei tantum studet, nec plurius est qui extra operatur quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet. Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares, nisi forte ad hæc per statuta sui ordinis obligentur; sicut Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere aut labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem quam propter animæ salutem, ne vagentur perniciosis cogitationibus. In quantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti, nisi forte in aliquo casu in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret. In quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia exequenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud præceptum quod ab apostolo proponitur, est de iure naturali. Unde super illud II ad Thess. III ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante, dicit Glossa, aliter quam ordo naturæ exigit, loquitur autem ibi de his qui ab opere manuali cessabant. Unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et omnia necessaria conquirant. Ex quo patet quod communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur. Quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod unus vacet huic officio, alius alii, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis; secundum illud apostoli, I ad Cor. XII. Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus?

2. Ad secundum dicendum quod Glossa illa sumitur ab Augustino, in libro de operibus monach., in quo loquitur contra monachos quosdam qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit, Matth. VI, nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosi manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit, vult servos Dei corporaliter operari unde vivant. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad sæ-

culares. Quod patet ex duobus. Primo quidem, ex ipso modo loquendi quo apostolus utitur, dicens, subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate. Fratres enim omnes christianos vocat, nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam sæculares nisi propter regulæ professionem. Et ideo, si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam sæculares.

3. Ad tertium dicendum quod illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vocare dupliciter, uno modo, quasi deserviens utilitati communi; alio modo, quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis spiritualibus operibus publice vacant, excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera. Secundo, quia huiusmodi opera exercentibus debetur ministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, nec oportet quod per huiusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur, nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant. Et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit, cantica divina decantare manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant cum tamen manus ab opere non recedant, manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui Psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt, non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit, qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, sed, qui dicunt se vacare lectioni. Similiter autem de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit, si alicui sermo erogandus est, nam, sicut Glossa dicit, I ad Cor. II, sermo est qui privatim fit, prædicatio quæ fit in communi.

4. Ad quartum dicendum quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari quando non habent alias unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto, non autem aliter, ut dictum est. Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

5. Ad quintum dicendum quod hoc quod apostoli manibus laboraverunt, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant, unde super illud I ad Cor. IV, laboramus operantes manibus nostris, dicit Glossa, quia nemo dat nobis. Supererogationis autem, ut patet per id quod habetur I ad Cor. IX, ubi di-

cit apostolus quod non usus est potestate quam habebat vivendi de evangelio. Hac autem supererogatione utebatur apostolus tribus de causis. Primo quidem, ut occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant. Unde dicit, II ad Cor. XI, quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem, etc. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat. Unde dicit, II ad Cor. XII, quid minus habuistis præ ceteris ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos? tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis. Unde II ad Thess. III, dicit, nocte et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos. Quod tamen apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit, in libro de operibus monachorum. Non autem propter hoc religiosi tenentur apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod religiosi non liceat de eleemosynis vivere.

1. Apostolus enim, I ad Tim. V, præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis ecclesiæ, ut ecclesia sufficiat illis quæ vere viduæ sunt. Et Hieronymus dicit, ad Damasum Papam, quod qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profecto committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt. Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sint validi. Ergo videtur quod peccent eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium est merces deputata prædicantibus evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. X, dignus est operarius cibo suo. Sed prædicare evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere, dicitur enim Act. XX, beatus est magis dare quam accipere. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum. Unde super illud II ad Thess. Ult., ut nosmetipsos formam daremus vobis etc., dicit Glossa, qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduleter necesse est pascenti se. Dicitur etiam Exod. XXIII, ne acci-

pias munera, quæ excæcant prudentes et mutant verba iustorum. Et Prov. XXII dicitur, qui accipit mutuum, servus est fænerantis, quod est religioni contrarium, unde super illud II ad Thess. III, ut nosmetipsos formam daremus etc., dicit Glossa, religio nostra ad libertatem homines advocat. Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipue tenentur imitari apostolorum perfectionem, unde apostolus dicit, ad Philipp. III, quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus. Sed apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit, II ad Cor. XI, et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I ad Cor. IX. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant. Unde et Augustinus dicit, in libro de operibus monach., amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quærere.

SED CONTRA est quod, sicut Gregorius dicit, in libro Dial., beatus benedictus tribus annis, in specu permanens, de his quæ a Romano monacho ministrabantur, reflectus est, postquam domum parentesque reliquerat. Et tamen, validus corpore existens, non legitur de labore manuum victum quævisisse. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

RESPONDEO dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici quorum monasteriis vel ecclesiis, ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent. Et tamen certum est eos de eleemosynis vivere. Unde et similiter, si aliqua mobilia religiosi a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere, stultum est enim dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam. Sed quia huiusmodi beneficia religiosi videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosi actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus si ab actibus religiosi desisterent, quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est aliquid alicui dupliciter. Uno modo, propter necessitatem, quæ facit omnia communia, ut Ambrosius dicit. Et ideo, si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse, primo quidem, propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt,

eis ad victum non sufficiat. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus monach., quod bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent illis servis Dei qui manibus operantur, ut horæ quibus ad expediendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. Tertio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverunt manibus laborare. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus monach., quod si habebant aliquid in sæculo quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod, conversi ad Deum, indigentibus dispertiti sunt; et credenda est eorum infirmitas, et ferenda. Solent enim tales, languidius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale sive spirituale, secundum illud I ad Cor. IX, si nos vobis spiritualia seminavimus, non magnum est si carnalia vestra metamus. Et secundum hoc, quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere quasi sibi debitis. Primo, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundo, si sint ministri altaris. Quia, ut dicitur I ad Cor. IX, qui altari deserviunt, cum altari participantur, ita et Dominus ordinavit his qui evangelium denuntiant, de evangelio vivere. Et Augustinus dicit, in libro de operibus monach., si evangelistæ sunt, fateor, habent (potestatem vivendi de sumptibus fidelium), si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem. Et hoc ideo, quia sacramentum altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit, contra vigilantium, hæc in Iudæa usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis. Quarto, si bona temporalia quæ habebant monasterio largiuntur, possunt de eleemosynis monasterio factis vivere. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus monach., quod his qui, relicta vel distributa sive ampla sive qualicumque opulentia, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari volunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis et fraterna caritas debet. Qui laudabiliter agunt si manibus operentur. Quod si nolint, quis audeat eos cogere? nec est attendendum, ut ibidem subditur, in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisquis hoc quod habebat impenderit, omnium enim christianorum una respublica est. Si vero aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus monach., plerumque ad professionem servitutis Dei ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, de

quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an, vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri velint, et insuper honorari a quibus contemni conterique consueverunt. Tales ergo se, quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, præteritæ quippe vitæ consuetudine vincuntur. Et postea subdit, si nolunt operari, nec manducant. Neque propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur, nullo enim modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, fiant opifices otiosi; et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerunt prædiorum Domini, ibi sint rustici delicati.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

2. Ad secundum dicendum quod prælati competit prædicatio ex officio, religiosi autem potest competere ex commissione. Et ita, cum laborent in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II ad Tim. II, laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere; ubi dicit Glossa, scilicet prædicatorem, qui in agro ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. Possunt etiam de eleemosynis vivere qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud Rom. XV, si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis, dicit Glossa, scilicet Iudæis, qui miserunt prædicatores ab hierosolymis. Et tamen sunt etiam aliæ causæ ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, ceteris paribus, dare est perfectius quam accipere. Et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare particulariter aliqua pauperibus, ut ex supra dictis patet.

4. Ad quartum dicendum quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab alio sibi non debitum absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati. Quod non habet locum in religiosi,

5. Ad quintum dicendum quod, quando apparet manifesta necessitas et utilitas propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivunt absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi, more Pharisæorum, quorum scandalum contemnendum Dominus docet, Matth. XV. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosi utuntur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religiosi non liceat mendicare.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de operibus monach., tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circueuntes provincias, et postea subdit, omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea, I ad Thess. IV dicitur, operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis, ubi Glossa dicit, ideo opus est agendum, et non otandum, quia honestum est, et quasi lux, ad infideles, et non desiderabitur rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. Et II ad Thess. III, super illud, si quis non vult operari etc., dicit, vult servos Dei corporaliter operari unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum et iustitiæ contrarium, non competit religiosi. Sed mendicare est prohibitum in lege divina, dicitur enim Deut. XV, omnino indigens et mendicus non erit inter vos; et in Psalmo, non vidi iustum derelictum, nec semen eius quærens panem. Sed secundum iura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice, de validis mendicantibus. Ergo non competit religiosi mendicare.

4. Præterea, verecundia est de turpi, ut Damascenus dicit. Sed Ambrosius dicit, in libro de offic., quod verecundia petendi ingenuos prodit natales. Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosi competit.

5. Præterea, maxime de eleemosynis vivere competit prædicantibus evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est. Eis tamen non competit mendicare, quia super illud II ad Tim. II, laborantem agricolam etc., dicit Glossa, vult apostolus quod evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. Ergo videtur quod religiosi non competat mendicare.

SED CONTRA est quod religiosi competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud Psalms, ego autem mendicus sum et pauper; ubi dicit Glossa, hoc dicit Christus de se ex forma servi; et infra, mendicus est qui ab alio petit, et pauper est qui sibi non sufficit. Et in alio Psalmo, ego egenus et pauper sum, ubi dicit Glossa, ego sum egenus, idest petens; et pauper, idest insufficientis mihi, quia mundanas copias non habeo. Et Hieronymus dicit, in quadam epistola, cave ne, Domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas

divitias congeras. Ergo conveniens est religiosis mendicare.

RESPONDEO dicendum quod circa mendicitatem duo possunt considerari. Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, quæ habet quandam abiectiōem sibi coniunctam, illi enim videntur abiectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes quod necesse habent ab aliis victum acquirere. Et secundum hoc, causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut et alia assumunt quæ ad abiectiōem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quæ multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in decretis, de pœnit., dist. II, cap. Si quis semel, exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantia et humana gloria vitium curari poterit. Unde Hieronymus, in epistola ad Oceanum, commendat fabiolam de hoc quod optabat ut, suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipes acciperet. Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui, omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato arsenio legitur, in vitis patrum, quod gratias egit de hoc quod, necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis iniungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, sicut et ceteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ita oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuscumque alterius indecentis. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte eius quod quis mendicando acquirit. Et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci. Uno modo, ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosum. Et talis mendicitas est illicita. Alio modo, ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet. Ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum quod sine eleemosynis fidelium facere non potest, sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus quæ vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut sæcularibus, ita et religiosis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

2. Ad secundum dicendum quod prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis apostoli. Secunda autem Glossa loquitur de illis qui abs-

que omni utilitate quam faciant, necessaria petunt ut otiosi vivant. Non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

3. Ad tertium dicendum quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare, sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus qui non propter utilitatem vel necessitatem mendicant.

4. Ad quartum dicendum quod duplex est turpitudine, una inhonestatis; alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talem turpitudinem habet mendicitas. Unde non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant. Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem utilitatem pertinet.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteris.

1. Quia secundum apostolum, I ad Thess. Ult., ab omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali. Dicit enim Dominus, Matth. VII, attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium. Et super illud Apoc. VI, ecce equus pallidus etc., dicit Glossa, videns diabolus nec per apertas tribulationes nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et Rufi equi, pervertendo fidem. Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit, ad Nepotianum, vestes pullas, idest nigras, æque vita ut candidas. Ornatus et sordes pari modo fugiendi sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. Ergo videtur quod, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectiora tendere, magis debent vitare vestes viles quam pretiosas.

3. Præterea, religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis signis lætitiæ, dicit enim Dominus, Matth. VI, cum ieiunatis, nolite fieri, sicut hypocritæ, tristes; et postea subdit, tu autem cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuam lava. Quod exponens Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, dicit, in hoc capitulo maxime animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosus esse posse iactantiam, et eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis

Dei decipit. Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

SED CONTRA est quod, Heb. XI, apostolus dicit, circue-
runt in melotis, in pellibus caprinis, Glossa, ut elias et
alii. Et in decretis, XXI, qu. IV, dicitur, si inventi fuerint
deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti
sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacra-
tus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in
III de doct. Christ., in omnibus exterioribus rebus
non usus rerum, sed libido utentis in culpa est ad quam
discernendam, attendendum est quod habitus vilis vel in-
cultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est
signum quoddam dispositionis vel status humani, quia,
ut dicitur Eccli. XIX, amictus hominis annuntiat de eo, et
secundum hoc, vilitas habitus est quandoque signum tri-
stitiæ. Unde et homines in tristitia existentes solent vilio-
ribus vestibus uti, sicut e contrario in tempore solemnita-
tis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et
pœnitentes vilibus vestibus induuntur, ut patet ionæ III,
de rege, qui indutus est sacco; et III Reg. XXI, de Achab,
qui operuit cilicio carnem suam. Quandoque vero est
signum contemptus divitiarum et mundani fastus unde
Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, sordes ve-
stium candidæ mentis indicia sunt, vilis tunica contemp-
tum sæculi probat. Ita dumtaxat ne animus tumeat, ne ha-
bitus sermoque dissentiant. Et secundum utrumque ho-
rum, competit religiosis vilitas vestium, quia religio est
status pœnitentiæ et contemptus mundanæ gloriæ. Sed
quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit prop-
ter tria. Uno modo, ad sui humiliationem, sicut enim ex
splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humi-
litate vestium humiliatur. Unde de Achab, qui carnem
suam cilicio induit, dixit Dominus ad eliam, nonne vidi-
sti Achab humiliatum coram me, ut habetur III Reg. XXI.
Alio modo, propter exemplum aliorum. Unde super illud
Matth. III, habebat vestimentum de pilis camelorum etc.,
dicit Glossa, qui pœnitentiam prædicat, habitum pœni-
tentiæ præterdit. Tertio modo, propter inanem gloriam,
sicut Augustinus dicit quod in ipsis sordibus luctuosus
potest esse iactantia. Duobus ergo primis modis, lauda-
bile est abiectis vestibus uti, tertio vero modo, est vitio-
sum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis
et incultus secundum quod procedit ex avaritia vel ex
negligentia. Et sic etiam ad vitium pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod vilitas vestium
de se non habet speciem mali, immo potius speciem bo-
ni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod
mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde
Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In monte, quod
non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quod
plerumque illo se occultant lupi.

2. Ad secundum dicendum quod Hieronymus ibi lo-

quitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter hu-
manam gloriam.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum doctri-
nam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines face-
re debent propter apparentiam. Quod præcipue contin-
git quando aliquis aliquid novum facit. Unde chrysosto-
mus dicit, super Matth., orans nihil novum faciat quod
aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutien-
do, vel manus expandendo, quia scilicet ex ipsa novita-
te homines reddunt intentos ad considerandum. Nec ta-
men omnis novitas intentos faciens homines ad conside-
randum, reprehensibilis est. Potest enim et bene et ma-
le fieri. Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. In
monte, quod qui in professione christianitatis inusitato
squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit,
cum id voluntate faciat, non necessitate patitur, ceteris
eius operibus potest cognosci utrum hoc contemptu su-
perflui cultus, an ambitione aliqua faciat. Maxime autem
videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habi-
tum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, qua
contemptum mundi profitentur.

QUÆSTIO 138

DEINDE considerandum est de differentia religionum.
Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum sint di-
versæ religiones, vel una tantum. Secundo, utrum aliqua
religio institui possit ad opera vitæ activæ. Tertio, utrum
aliqua religio institui possit ad bella gerenda. Quarto,
utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, et
huiusmodi opera exercenda. Quinto, utrum possit aliqua
religio institui ad studium scientiæ. Sexto, utrum reli-
gio quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea
quæ ordinatur ad vitam activam. Septimo, utrum habe-
re aliquid in communi diminuat de perfectione religio-
nis. Octavo, utrum religio solitariorum sit præferenda
religioni in societate viventium.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit nisi
una tantum religio.

1. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, di-
versitas esse non potest, propter quod, non potest esse
nisi unum primum summum bonum, ut in primo habi-
tum est. Sed sicut Gregorius dicit, super Ezech., cum
quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sa-
pit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, sine quo

religio esse non dicitur. Ergo videtur quod non sint multæ religiones, sed una tantum.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religioni non est aliqua religio, ut supra habitum est. Ergo videtur quod religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Præterea, status perfectionis competit et religionis et episcopis, ut supra habitum est. Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est ubique unus, unde Hieronymus dicit, ad evandrum episcopum, ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ sive eugubio sive constantinopoli sive rhegio, eiusdem meriti est, eiusdem et sacerdotii. Ergo, pari ratione, una sola est religio.

4. Præterea, ab ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionis videtur quædam confusio posse induci in populo christiano, ut decretalis quædam dicit, quæ habetur de statu monachorum et canonicorum regularium. Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

SED CONTRA est quod in Psalmo describitur ad ornatum reginæ pertinere quod sit circumamicta varietate.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diversa caritatis opera quibus homo vacare potest, sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distinguuntur dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos. Alio modo, potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum, puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, vel per aliquid aliud huiusmodi. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, maior est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo. Unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud. Est autem diversitas secundum diversa in quibus homo potest Deo servire, et secundum quod ad hoc se potest homo diversimode disponere.

2. Ad secundum dicendum quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis sicut quædam principalia ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est. Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest, puta ad votum continentie servandum se disponit aliquis per lo-

ci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia huiusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod in his quæ ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum, ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversæ.

4. Ad quartum dicendum quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent, absque utilitate et necessitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituat.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera activæ vitæ.

1. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum, dicit enim Dionysius, VI cap. Eccles. Hier., quod nominantur ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vita uniente eos indivisibilium sanctis convolutionibus, id est contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera activæ vitæ.

2. Præterea, idem iudicium videtur esse de monachis et de canonicis regularibus, ut habetur extra, de postulando, ex parte, et de statu monach., quod Dei timorem, dicitur quod a sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religionis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam, unde Hieronymus dicit, ad Paulinum, si cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus? et idem habetur extra, de renunt., nisi cum pridem; et de regularibus, licet quibusdam. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur, unde Gregorius dicit, super Ezech., qui præsens sæculum deserit et agit bona quæ valet, quasi iam Ægypto derelicto, sacrificium præbet in eremo. Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. I, religio munda et immaculata apud Deum et patrem hæc est, visitare pu-

pillos et viduas in tribulatione eorum. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quæ soli Deo vacare desiderat, ad dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. XXV, quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. Unde et huiusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud Heb. Ult., beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, consequens est quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinantur. Unde et in collationibus patrum, abbas Nestoros, distinguens diversa religionum studia, dicit, quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam; quosdam xenodochii, idest hospitalitatis, delectat obsequium.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est. In quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur; sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

2. Ad secundum dicendum quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religionis quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni, puta quod totaliter se dedident divinis obsequiis, et quod essentialia religionis vota observent, et quod a sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde in præinducta decretali de postulando non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis, sed, quantum ad supradicta, scilicet quod in forensibus causis officio advocacionis non utantur. Et in decretali inducta de statu monachorum, postquam præmiserat quod non putantur a consortio monachorum seiuncti canonici regulares, subditur, regulæ tamen inserviunt laxiori. Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

3. Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquis potest esse in sæculo, uno modo, per præsentiam corporalem; alio modo, per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dicit, ego elegi vos de mundo, de quibus tamen ad patrem loquitur dicens, hi in mundo sunt, et ego ad te venio. Quamvis igitur religiosi qui circa opera activæ vitæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium; utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut dicitur I ad Cor. VII. Unde et Iac. I, postquam dictum est quod religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas, subditur, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo, ut scilicet affectu in rebus sæculi non detineatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum.

1. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit, Matth. V, ego dico vobis, non resistere malo, sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et alteram, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum quæ in advectionibus fiunt. Sed religiosi interdicitur officio advocacionis uti, ut patet in decretali de postulando supra inducta. Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est. Sed pœnitentibus, secundum iura, interdicitur militia, dicitur enim in decretis, de pœnit., dist. V, contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem, redire ad militiam sæcularem. Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquod iniustum. Sed sicut Isidorus dicit, in libro etymol., iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur. Cum igitur religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere. Et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ad bonifacium, noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit. Sed ad hoc sunt institutæ religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, religio institui potest non solum ad opera contemplativæ vitæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem, unde de Iuda Machabæo dicitur, I machab. III, quod præliabatur prælium Israël cum lætitia, et dilatavit gloriam populo suo. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus, unde ibidem subditur Iudam dixisse, nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris; et infra, XIII, dicit simon, vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus et pro sanctis prælia. Unde convenienter institui potest aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicæ salutis; vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud Psalmi, eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam iniuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter iniurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter iniurianti resistere. Unde Ambrosius dicit, in libro de offic., fortitudo quæ bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena iustitia est. Sicut etiam ibidem dicit Dominus, quæ tua sunt, ne repetas, et tamen, si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret. Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut chrysostomus dicit, super Matth., iniurias Dei dissimulare nimis est impium.

2. Ad secundum dicendum quod exercere advocacionis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni, non autem si hoc aliquis exercent, secundum dispositionem sui prælati, pro monasterio suo, ut in eadem decretali subditur. Neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum, unde in decretis, dist. Lxxxviii, dicitur, decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se permiscere, nisi propter curam pupillorum, etc. Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

3. Ad tertium dicendum quod militia sæcularis interdicitur pœnitentibus, sed militia quæ est propter Dei obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus iniungitur ut militent in subsidium terræ sanctæ.

4. Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosi propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel ecclesiæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod nulla religio possit institui ad prædicandum vel confessiones audiendum.

1. Dicitur enim VII, qu. I, monachorum vita subiectionis habet verbum et discipulatus, non docendi vel præsidendi vel pascendi alios, et eadem ratio esse videtur de aliis religiosiis. Sed prædicare et confessiones audire est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, illud ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est. Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad huiusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconueniens videtur quod auctoritas prædicandi et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconueniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet I ad Cor. IX. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequetur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad huiusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædicandum duodecim apostolos, ut habetur Luc. IX; et postea misit septuagintaduos discipulos, ut habetur Luc. X; et sicut Glossa ibidem dicit, apostolorum formam tenent episcopi, septuagintaduorum discipulorum minores presbyteri, scilicet curati. Ergo, præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

SED CONTRA est quod in collationibus patrum, abbas Nesteros, de diversitate religionum loquens, dicit, quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinæ instantes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos ac summos viros, pro affectu suo ac pietate, vigerunt. Ergo, sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia huiusmodi opera.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora, unde supra dictum est quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam magis pertinet ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit, super Ezech. Maius etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes Dæmonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est ad prædicandum, et ad alia quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit, in I polit. Unde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia huiusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subiectionis gradum, qui competit religionis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est; ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem propria auctoritate, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subvenire prælatis in tali ministerio est huiusmodi religionis proprium.

3. Ad tertium dicendum quod a prælatis non conceditur talibus religionis ut quilibet indifferenter possit prædicare vel confessiones audire, sed secundum moderationem eorum qui huiusmodi religionibus præficiuntur; vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

4. Ad quartum dicendum quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt et alios ecclesiasticos redditus. Sed si aliqui gratis in huiusmodi actibus velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia et ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem, ad quam, etsi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito caritatis; non autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remissio, ut dicitur II ad Cor. VIII. Si tamen non invenirentur qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

5. Ad quintum dicendum quod formam septuagintaduorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis episcopis in eorum officio subserviant. Non enim legitur quod septuagintaduobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus. Opportunum autem fuit ut, præter ordinarios prælatos, alii assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus. Sicut etiam et religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum.

1. Dicitur enim in Psalmo, quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini, Glossa, id est, in virtutem christianam. Sed perfectio christianæ virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, illud quod est dissensionis principium, religionis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit, unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum. Unde et Hieronymus, super Epist. Ad Tit., dicit, antequam, diaboli instinctu, studia in religione fierent, et diceretur in populis, ego sum Pauli, ego Apollo, ego cephæ, etc. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet a professione gentilium. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur. Et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religionis competit studium litterarum.

SED CONTRA est quod Hieronymus, in epistola ad Paulinum, invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens, discamus in terris quorum scientia nobis perseverat in cælis. Et infra, quidquid quæsieris, tecum scire conabor.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, religio potest ordinari ad vitam activam, et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ, principaliora sunt illa quæ ordinantur directe ad salutem animarum, sicut prædicare et alia huiusmodi. Competit ergo studium litterarum religioni tripliciter. Primo quidem, quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo, directe coadiuvando ad contemplandum, illuminan-

do scilicet intellectum. Vita enim contemplativa de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est, in qua dirigitur homo ad considerandum divina. Unde in laudem viri iusti dicitur in Psalmo, quod in lege Domini meditabitur die ac nocte. Et Eccli. XXXIX dicitur, sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit. Alio modo, studium litterarum iuvat contemplativam vitam indirecte removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant, sicut in collationibus patrum legitur quod abbas serapion, propter simplicitatem, incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius, in VI Moral., quod nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. Et propter hoc dicitur Eccli. II, cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitareque stultitiam. Secundo, necessarium est studium litterarum religioni institutæ ad prædicandum et ad alia huiusmodi exercendum. Unde apostolus dicit, Tit. I, de episcopo, ad cuius officium huiusmodi actus pertinent, amplectentem eum qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. Nec obstat quod apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, quidquid aliis exercitatio et quotidiana in lege meditatio tribuere solet, illis spiritus sanctus suggerebat. Tertio, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandum carnis lasciviam. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis. Avertit enim animum a cogitatione lasciviæ, et carnem macerat, propter studii laborem, secundum illud Eccli. XXXI, vigilia honestatis tabefaciet carnes. Valet etiam ad auferendum cupiditatem divitiarum. Unde Sap. VII dicitur, divitias nihil esse dixi in comparatione illius. Et I machab. XII dicitur, nos autem nullo horum indignimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros qui in manibus nostris sunt. Valet etiam ad obedientiæ documentum. Unde Augustinus dicit, in libro de operibus monach., quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa ibi exponit de littera veteris legis, de qua apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem et ceteras carnales observantias.

2. Ad secundum dicendum quod studium ad scien-

tiam ordinatur, quæ sine caritate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. XIII, inter superbos semper sunt iurgia; sed cum caritate ædificat, et concordiam parit. Unde I ad Cor. I, apostolus, cum dixisset, divites facti estis in omni verbo et in omni scientia, postmodum subdit, idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religione christiana.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad sæculares doctrinas. Sed religiosi competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit, in fine musicæ, nos, dum negligendos esse non æstimamus quos hæretici rationum et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios ecclesiæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate, fecisse videremus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operationibus vitæ activæ.

1. Dicitur enim extra, de regularibus et transeunt. Ad relig., cap. Licet, sicut maius bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali utilitati præferatur, et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. Sed religio est melior quæ ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis, ut supra habitum est. Sed super illud Heb. XII, nondum usque ad sanguinem restitistis, dicit Glossa, perfectior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod huiusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quam illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

SED CONTRA est quod Dominus, Luc. X, dicit optimam partem esse mariæ, per quam vita contemplativa significatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen secundum utrumque comparatio attenditur, nam comparatio quæ est secundum finem est absoluta, eo quod finis propter se quæritur; comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur quæ ordinatur ad finem absolute potior, vel quia est maius bonum; vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Unde et in collationibus patrum introducitur sententia beati Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et ieiuniis et vigiliis et omnibus huiusmodi observantiis. Sic ergo dicendum est quod opus vitæ activæ est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit, in V homil. Super Ezech., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuæ eructabunt. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus activæ vitæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum et prædicandum. Quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum, sicut et in aliis rebus fines primorum coniunguntur principiis secundorum, ut Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom. Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activæ, potius est redimere captivos quam recipere hospites; et in operibus contemplativæ, potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur de vita activa prout ordinatur ad salutem animarum.

2. Ad secundum dicendum quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis fundatur, quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet huiusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et in hoc præferri aliis religionis, sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

3. Ad tertium dicendum quod arctitudo observantiarum non est id quod præcipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit. Et Isaiæ LVIII dicitur, nunquid hoc est ieiunium quod elegi, per diem affligere animam suam? assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quæ, si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex maiori discretionem sunt eius observantiæ ordinatæ ad finem religionis. Sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quæ pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem; et quam per corporalem laborem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

1. Dicit enim Dominus, Matth. XIX, si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem vitæ christianæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent mundanis divitiis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat, unde et apostolus, I ad Cor. VII, dans consilium de virginitate, dicit, volo vos sine sollicitudine esse. Sed ad sollicitudinem presentis vitæ pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum, quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet, Matth. VI, dicens, nolite solliciti esse in crastinum. Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate, unde Hieronymus, ad Heliodorum episcopum, dicit de quibusdam, sunt ditiores monachi quam fuerant sæculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabo-

lo non habuerant; suspirat eos ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. Sed quod aliquis habeat divitias proprias derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius narrat, in III Dial., de quodam sanctissimo viro Isaac, quod, cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur acciperet, ille, sollicitus suæ paupertatis custos, fortem sententiam tenebat, dicens, monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est. Quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus, perfectionem religionis discipulis tradens, Matth. X, dicit nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, per quod, ut Hieronymus dicit, arguit Philosophos qui vulgo appellantur Bactroperitæ, quod, contemptores sæculi et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehant. Ergo videtur quod reservare aliquid, sive in proprio sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

SED CONTRA est quod prosper dicit, in libro de vita contempl., et habetur XII, qu. I, satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, ecclesiæ posse facultates, quæ sunt profecto communia, possidere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matth., quia non sufficit omnia relinquere, addidit Petrus quod perfectum est, idest, secuti sumus te, paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus patrum, abbas Moyses dicit, ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam caritatis impedimenta. Quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt. Unde Dominus dicit, Matth. XIII, qui autem est seminatus in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod quia divitiæ habitæ difficile contemnuntur, non dixit Dominus, Matth. XIX, impossibile est divitem intrare in regnum cælorum, sed, difficile. Tertium autem est inanis gloria vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud Psalmi, qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur. Horum ergo

trium primum a divitiis separari non potest totaliter, si ve sint magnæ sive parvæ, necesse est enim hominem aliquid sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem. Unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollicitudo a Domino interdicitur, sed superflua et nociva, unde super illud Matth. VI, nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis, etc., dicit Augustinus, in libro de serm. Dom. In monte, non hoc dicit, ut ista non procurent quantum necessitatis est, sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in evangelii prædicatione facere iubentur. Sed abundans divitiarum possessio abundantior sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. Difert tamen circa hoc utrum divitiæ, abundantes vel moderatæ, in proprio vel in communi habeantur. Nam sollicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat, sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quæ non quærit quæ sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui; habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis. Sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad caritatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinæ aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas in comparatione ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, præsupposito tali fine, paupertas maior vel minor est religioni accommodata, et tanto erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum, ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit, in X Ethic., quod ad actiones multis opus est, et quanto utique maiores sunt et meliores, pluribus, speculanti autem nullo talium ad operationem necessitas sed solis necessariis indiget; alia vero impedita sunt ad speculationem. Sic igitur patet quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, pu-

ta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset si communibus careret divitiis. Religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod maiorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quam illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias, tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum supra positus triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium. Illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos, per se vel per alios, hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire. Illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradendum, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata, conservantur. Et hoc Dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo, habebat enim loculos, Iudæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII. Nec obstat quod Hieronymus dicit, super Matth., si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas in loculis pecuniam portabat? respondebimus, quia rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipui erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Ioan. IV, quod discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent, et Ioan. XIII dicitur quod discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus, eme quæ opus sunt nobis ad diem festum; aut ut egenis aliquid daret. Ex quo patet quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes, ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est conforme perfectioni, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli, post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant unicuique prout cuique opus erat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum, et, sicut ostensum est, minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis; nam votum continentiae præeminet

voto paupertatis, et votum obedientiæ præfertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto maius est instrumentum, sed quanto magis est fini proportionatum, sicut medicus non tanto magis sanat quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic igitur non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata communi fini et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam, et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

2. Ad secundum dicendum quod per hoc quod Dominus dicit, nolite solliciti esse in crastinum, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum. Hoc enim periculosum esse beatus Antonius, in collationibus patrum, ostendit, dicens quod privationem omnium facultatum ita sectantes ut ex ipsis nec unius quidem diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia huiusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. Et ut Augustinus dicit, in libro de operibus monach., si hoc verbum Domini, nolite solliciti esse in crastinum, ita intelligatur ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. Et postea subdit, an forte, quo sunt sanctiores, eo sunt volucris dissimiliores? et postea subdit, si enim urgeantur ex evangelio ut nihil reponant in crastinum, respondent, cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus Missa sunt? cur apostoli indigentiae sanctorum necessaria procurarunt? quod ergo dicitur, nolite solliciti esse in crastinum, secundum Hieronymum, sic exponitur, sufficit nobis præsentis temporis cogitatio, futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus. Secundum chrysostomum, sic, sufficit labor quem pateris propter necessaria, noli de superfluis laborare. Secundum Augustinum, sic, cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt. Non autem habet locum in divitiis moderatis communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent, eadem enim est ratio quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quod communiter conserventur.

4. Ad quartum dicendum quod Isaac possessiones renuebat recipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibidem subdit, sic metuebat paupertatem suæ securitatis perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire. Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservanda.

5. Ad quintum dicendum quod Philosophus, in I polit., dicit panem et vinum et alia huiusmodi esse divitias naturales, pecunias vero divitias artificiales. Et inde est quod quidam Philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus, ibidem, per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, et alias res necessarias vitæ. Et tamen, licet Dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini sint intelligenda, supra ostensum est.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam.

1. Dicitur enim Eccle. IV, melius est duos esse quam unum, habent enim emolumentum societatis suæ. Ergo videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea, Matth. XVIII dicitur, ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota, votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observatur in communi conversatione quam in solitudine. Dicit enim Hieronymus, in epistola ad rusticum monachum, in solitudine cito subrepat superbia, dormit quando voluerit, facit quod voluerit. E contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens, non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, subiiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. Ergo videtur quod religio viventium in societate sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit, Luc. XI, nemo accendit lucernam et in abscondito ponit, neque sub modio. Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

5. Præterea, id quod est contra naturam hominis, non videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo naturaliter est animal sociale, ut Philosophus dicit, in I polit. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de operibus monach., illos sanctiores esse dicit qui, a conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum.

RESPONDEO dicendum quod solitudo, sicut et paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum, unde in collationibus patrum, dicit abbas Moyses quod pro puritate cordis, solitudo sectanda est, sicut et ieiunia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee II, ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius. Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ, sive corporalia sive spiritualia, nisi forte ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur Luc. VI, exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei. Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum tamen est quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex solo divino munere, sicut patet de iohanne baptista, qui fuit repletus spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ; unde et cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Luc. I. Alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud Heb. V, perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate, dupliciter. Uno modo, quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda, unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, mihi placet ut habeas sacrum contubernium, nec ipse te doceas. Secundo, quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum, quia ut dicit Gregorius, XXX Moral., super illud, cui dedi in solitudine domum, quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis. Unde Hieronymus dicit, ad rusticum monachum, solitariam vitam comprehendimus minime, quam semper laudabimus, sed de ludo monasteriorum huiusmodi volumus egredi milites quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. Sicut igitur id quod iam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vi-

ta assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio et benedicto.

1. Ad primum ergo dicendum quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum vel ad fovendum vel ad spiritualiter calefaciendum. Quo quidem auxilio iam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde eius qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

3. Ad tertium dicendum quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui iam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire. Habent tamen obedientiam in præparatione animi.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIX de Civ. Dei, a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad eius superiores. Quæ sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandæ veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit, in libro de moribus ecclesiæ, de his loquens, pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

5. Ad quintum dicendum quod homo potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiam, et hoc est bestiale. Alio modo, per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret, et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit, in I polit., quod ille qui aliis non communicat, est bestia aut Deus, idest divinus vir.

QUÆSTIO 139

DEINDE considerandum est de ingressu religionis. Et circa hoc quærentur decem. Primo, utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, de-

beant religionem ingredi. Secundo, utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum. Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. Quinto, utrum pueri sint recipiendi in religione. Sexto, utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu. Septimo, utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire octavo, utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

1. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se præcepta a iuventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sunt ad religionem admittendi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit, super Ezech., nemo repente fit summus, sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ, minora autem sunt præcepta, quæ pertinent ad communem iustitiam. Ergo videtur quod non debent aliqui, ad observantiam consiliorum, religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut sacri ordines habent quandam excellentiam in ecclesia, ita et status religionis. Sed sicut Gregorius scribit siagrijo episcopo, et habetur in decretis, dist. XLVIII, ordinate ad ordines accedendum est, nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quærit ascensum. Scimus enim quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suæ humore siccentur, ne, si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant. Ergo videtur quod non debent aliqui ad religionem transire nisi in præceptis exercitati.

4. Præterea, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua, dicit Glossa, in utero matris ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; deinde in lucem edimur, dum per baptismum regeneramur; deinde quasi manibus ecclesiæ portamus et lacte nutrimur, cum post baptismum bonis operibus informamur et lacte spiritualis doctrinæ nutrimur, proficiendo donec, iam

grandiusculi, a lacte matris accedamus ad mensam patris; idest, a simplici doctrina, ubi prædicatur verbum caro factum, accedamus ad verbum patris in principio apud Deum. Et postea subdit quod nuper baptizati in sabbato sancto, quasi manibus ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficultas indicuntur, non ieiunatur, non media nocte surgitur, postea, spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt ieiunare et alia difficultas servare. Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut hæretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes, unde exstinguuntur. Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliore observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur consequentia essendi, quicumque enim servat consilia, servat præcepta, sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeat. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

SED CONTRA est quod Dominus matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam, dicitur enim Luc. V, quod, relictis omnibus, secutus est eum. Ergo non est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum quam transeat ad perfectionem consiliorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendum perfectionem caritatis, quod quidem fit in quantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ caritatis. Hæc autem sunt quæ implicent affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio caritatis, sed interdum etiam ipsa caritas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiæ, sicut tollunt impedimenta perfectæ caritatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi, sicut patet quod per ieiunium et vigiliis et obedientiam et alia huiusmodi, retrahitur homo a peccatis gulæ et luxuriæ, et a quibuscumque aliis peccatis. Et ideo ingredi religionem non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant, sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus dicit, super Matth., mentitus est adolescens dicens, hæc omnia servavi a iuventute mea. Si enim quod positum est

in mandatis, diliges proximum tuum sicut teipsum, opere compleret, quomodo postea, audiens, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, tristis recessit? sed intelligendum est eum mentitum esse quantum ad perfectam observantiam huius præcepti. Unde Origenes, super Matth., dicit quod scriptum est in evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei, vade et vende omnia quæ habes, cœpit dives scalpere caput suum. Et dixit ad eum Dominus, quomodo dicis, feci legem et prophetas? est in lege, diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce, multi fratres tui, filii Abrahæ, amici sunt stercore, morientes præ fame; et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus, redarguens eum, dicit, si vis perfectus esse, etc. Impossibile est enim implere mandatum quod dicit, diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maxime, tantas possessiones habere. Quod est intelligendum de perfecta impletione huius præcepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum caritatis consistit, ut supra habitum est. Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam matthæum peccatorem. Et tamen matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia præsumunt, quibus dicit Dominus, Matth. XXI, publicani et meretrices præcedunt vos in regnum Dei.

2. Ad secundum dicendum quod summum et infimum tripliciter accipi potest. Uno modo, in eodem statu et in eodem homine. Et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo, per comparisonem ad diversos status. Et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat, sicut non oportet ut qui vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo, quantum ad diversas personas. Et sic manifestum est quod unus statim incipit, non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit, in II Dial., omnes cognoscant, benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione cœpisset.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacri ordines præexigunt sanctitatem, sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis, sed pondus religionis desiccet parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transeundum est a facilioribus ad

difficiliora. Unde quod dicit hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim, hic vero se servasse, scilicet prædictum ordinem, dicit, constringens se maledicto, sic, quasi, non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia. Quia humiliter sentiebam, prius nutritus lacte, quod est verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, idest ad verbum quod est in principio apud Deum. Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur ieiunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per spiritum sanctum interius ad hoc instigentur ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten, post receptionem spiritus sancti, ieiunium celebrat ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit, super Luc., non arcetur ætatibus, non finitur morte, non excluditur alvo. Et Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, implet citharædum puerum, et Psalmistam facit, implet puerum abstinentem, et iudicem senum facit. Et postea subdit, nulla ad discendum mora agitur, omne quod voluerit, mox ut tetigerit mentem, docet. Et sicut dicitur Eccl. VIII, non est in hominis ditione prohibere spiritum. Et apostolus, I ad Thess. V, monet, spiritum nolite extinguere. Et Act. VII, contra quosdam dicitur, vos semper spiritui sancto restitistis.

5. Ad quintum dicendum quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt fines et præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta caritatis. Ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta caritatis ut sine quibus caritatis præcepta observari non possunt omnino. Sic igitur perfecta observantia præceptorum caritatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum caritatis secundum communem modum, et similiter alia præcepta, comparantur ad consilia sicut commune ad proprium, quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta, præcedit naturæ ordine consilia, non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem est naturaliter prius imperfecto, natura enim, ut Boëtius dicit, a perfectis sumit initium. Nec tamen oportet quod prius observentur præcepta sine consiliis et postea cum consiliis, sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam sit homo, vel quod prius sit coniugatus quam sit virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta

in sæculo quam transeat ad religionem, præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

1. Per professionem enim aliquis voto religioni adstringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati benedicti, et secundum statutum innocentii IV, qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum, eos per professionem religioni adstringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius dicit, in registro, et habetur in decretis, dist. XLV, quod Iudæi, non VI, sed libera voluntate ut convertantur suadendi sunt. Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ, unde Exod. XXI dicitur, si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos vel asinus in eam, Dominus cisternam reddet pretium iumentorum. Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED CONTRA est quod in Psalmo dicitur, vovete, et redite Domino Deo vestro, ubi dicit Glossa quod quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et huiusmodi, ad hæc ergo vovenda nos invitat. Sed Scriptura sacra non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius quam si sine voto fiat. Tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quandam excellentiam inter virtutes. Tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum, et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate confirmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum est secundum se laudabile.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est religionis votum. Unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio. Et tale votum debet præcedere annus probatio-

nis, ut probat obiectio. Aliud autem est votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum. Et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

2. Ad secundum dicendum quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet, post votum, non potest aliquis finem salutis consequi nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda, quinimmo, ut Augustinus dicit, ad armentarium et Paulinam, felix est necessitas quæ ad meliora transmittit.

3. Ad tertium dicendum quod vovere religionis ingressum est quædam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati baptismi quod aliqui post baptismum gravius peccant.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare.

1. Dicitur enim in decretis, XVII, qu. II, Consaldus presbyter, quondam infirmitatis passione pressus, monachum se fieri promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium ecclesiæ in manu advocati refutavit, ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri. Et postea subdit, iudicamus ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat et quiete retineat. Hoc autem non esset, si teneatur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in sua potestate. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius, sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terræ sanctæ, quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. V, si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim Deo infidelis et stulta promissio. Et super illud Psalmi, vovete et reddite

Domino Deo vestro, dicit Glossa, vovere voluntati consulitur, sed post voti promissionem, redditio necessario exigitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit, in epistola ad bonifacium, si inter homines solent bonæ fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit. Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit, ita scilicet quod, si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de iure in monasterio remanere et ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset sibi consulendum quod, omnibus dimissis, religionem intraret. Unde extra, de voto et voti redempt., cap. Per tuas, consulitur episcopo gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut, si suam sanare desideraret conscientiam, regimen ecclesiæ resignaret, et redderet altissimo vota sua.

2. Ad secundum dicendum quod, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur. Et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam. Si vero intendit se obligare specialiter ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum suæ obligationis.

3. Ad tertium dicendum quod votum religionis, cum sit perpetuum, est maius quam votum peregrinationis terræ sanctæ, quod est temporale. Et sicut Alexander III dicit, et habetur extra, de voto et voti redempt., reus fracti voti aliquatenus non habetur qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus elemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Dan. IV, peccata tua elemosynis redime; multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus

satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in decretis, XXXIII caus., qu. II, cap. Admonere; sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit, super Ezech. Unde in vitis patrum legitur quod eandem gratiam consequuntur religionem ingredienti quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio terræ sanctæ quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat absolutio- ni a pœna.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere.

1. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud II Pet. II, melius erat illis veritatem non cognoscere quam post agnitam retroire. Et Luc. IX dicitur, nemo mittens manum ad aratrum et aspiciens retro, aptus est regno Dei. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est. Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis, post religionis ingressum, egreditur et ad sæculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est. Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

SED CONTRA est, quia votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigit ad votum simplex quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur ibi perpetuo remanere.

RESPONDEO dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit, nam vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit. In tantum ergo fertur obligatio voti in quantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si igitur vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religio-

nis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum secundum formam iuris communis, quæ est ut ingredienti detur probationis annus. Unde non tenetur perpetuo in religione remanere.

1. Ad primum ergo dicendum quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retro ire vel aspice- re, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum nec dat malum exemplum. Et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex parte eius, non autem scandalum activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat ei facere, et quod expediebat propter rationabilem causam, puta infirmitatem aut debilitatem aut aliquid huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione.

1. Quia extra, de regularibus et transeunt. Ad relig., dicitur, nullus tondeatur, nisi legitima ætate et spontanea voluntate. Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

2. Præterea, status religionis videtur esse status pœnitentiæ, unde et religio dicitur a religando vel reeligendo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur iuramento, ita et voto. Sed pueri, ante annos quatuordecim, non debent obligari iuramento, ut habetur in decretis, XXII caus., qu. V, cap. Pueri, et cap. Honestum. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur esse obligare aliquem tali obligatione quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui im-

puberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus, dicitur enim in decretis, XX caus., qu. II, quod puella si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes eius vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros, præsertim ante pubertatis annos, ad religionem recipere vel obligare.

SED CONTRA est quod Dominus, Matth. XIX, dicit, sinite parvulos, et nolite eos prohibere venire ad me. Quod exponens Origenes, super Matth., dicit quod discipuli Iesu, priusquam discant rationem iustitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo, Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne, æstimatione sapientiæ excellentioris, contemnamus, quasi magni, pusillos ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Iesum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit. Et hoc votum habet efficaciam ex iure divino. Quæ tamen dupliciter tolli potest. Uno modo, per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus et transeunt. Ad relig., cap. Sicut tenor. Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces, quem quidem pueri habent, ut frequentius, circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis. In quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat quod non est propriæ potestatis, puta si servus, etiam usum rationis habens, voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante Domino; potest enim hoc Dominus revocare, ut habetur in decretis, dist. LIV, cap. Si servus. Et quia puer vel puella, infra pubertatis annos, naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Num. XXX. Sic igitur si puer, ante annos pubertatis, simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto. Si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est, ex suo voto, tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cuius potestate adhuc existit; quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud autem est votum solemne, quod facit monachum vel religiosum. Quod quidem subditur ordinationi ecclesiæ, prop-

ter solemnitatem quam habet annexam. Et quia ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, ut sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem esse iam religiosum. Et tamen, licet ante annos pubertatis profiteri non possint, possunt tamen, cum voluntate parentum, in religione recipi ut nutriantur ibidem, sicut de iohanne baptista legitur, Luc. I, quod puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis. Unde, sicut Gregorius dicit, in II Dial., beato benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt. Quod est valde expediens, secundum illud Thren. III, bonum est viro cum portaverit iugum ab adolescentia sua. Unde ex communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

1. Ad primum ergo dicendum quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemniter religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

2. Ad secundum dicendum quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est. Et secundum hoc, convenit pueris, qui de facili imbuuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, in quantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod pueri, sicut non coguntur ad iurandum, ut canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel iuramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis, licet non obligentur quoad ecclesiam ante quatuordecim annos.

4. Ad quartum dicendum quod Num. XXX non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum, potest tamen revocari a parentibus. Ex quo patet quod non peccat vovendo, sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præiudicio auctoritatis paternæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis.

1. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequii parentibus cadit sub necessitate præcepti quod datur de honoratione parentum, Exod. XX, unde et apostolus dicit, I ad Tim. V, si qua vidua filios aut nepotes habet, discat

primum domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quod non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, maior videtur esse subiectio filii ad parentes quam servi ad Dominum, quia filiatio est naturalis; servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. IX. Sed servus non potest prætermittere obsequium Domini sui ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in decretis, dist. LIV, si servus. Ergo multo minus filius potest obsequium patris prætermittere ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, maiori debito obligatur aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi, dicit enim Gregorius, in regist., et habetur in decretis, dist. LIII, quod si hi qui sunt rationibus publicis obligati, quandoque monasterium petunt, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti. Ergo videtur quod multo minus filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

SED CONTRA est quod Matth. IV dicitur quod Iacobus et ioannes, relictis retibus et patre, secuti sunt Dominum. Ex quo, ut Hilarius dicit, docemur, Christum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine et paternæ domus consuetudine non teneri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum huiusmodi, et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc, non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum idest, non proviso qualiter educari possint, dicitur enim I ad Tim. V, quod si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adiuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quod, parentibus in necessitate existentibus ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare, etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii; et magis est obtemperandum patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut apostolus, Heb. XII, dicit. Unde Dominus, ut legitur Matth. VIII et Luc. IX, reprehendit discipulum qui volebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ, erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut chrysostomus dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet. Quia etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimode parentes honorant, secundum eorum conditionem.

2. Ad secundum dicendum quod, quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere, servus enim id quod est, Domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subiectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod maxime pertinet ad hominis bonum.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate exstante. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem persona liberi hominis, secundum iura civilia, non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde potest licite, exhibitis rebus suis, religionem intrare, nec tenetur in sæculo remanere ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod presbyteri curati non possunt licite religionem ingredi.

1. Dicit enim Gregorius, in pastoral., quod ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur cum dicitur, fili mi, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Et subdit, spondere namque pro amico est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculo animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo vide-

tur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

SED CONTRA est quod in decretis, XIX caus., qu. II, cap. Duæ sunt leges, dicitur, si quis clericorum in ecclesia sua sub episcopo populum retinet et sæculariter vivit, si, afflatus spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regulari canonica salvari se voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber, nostra auctoritate.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani pontificis, ut habetur extra, de regularibus et transeuntib. Ad relig., cap. Licet, archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenunciare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

1. Ad primum ergo dicendum quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum quandiu retinent archidiaconatum vel parochiam. Non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, contra vigilantium, quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, scilicet religiosi, quibus argumentaris, et dicis, si omnes se clausierint et fuerint in solitudine, quis celebrabit ecclesias? quis sæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? hoc enim modo, si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? et virginitas non erit approbanda, si enim virgines omnes fuerint et nuptiæ non erunt, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur. Patet ergo quod hic timor stultus est, puta, sicut si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem.

1. Dicit enim apostolus, Heb. X, neque deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam, Glossa, qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut iusti videantur, recedunt. Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra, de statu monach. Et canonic. Regul. Cap. Quod Dei timorem. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum, dicitur enim in decretis, XIX caus., qu. III, mandamus, et universaliter interdicens, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam maiorem.

3. Præterea, tandiu aliquis obligatur ad implendum quod vovit, quandiu potest licite illud implere, sicut, si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsentibus, ante carnalem copulam, tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest de una religione transire ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo. Quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

SED CONTRA est quod dicitur in decretis, XX caus., qu. IV, virgines sacræ si, pro lucro animæ suæ, propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, synodus concedit. Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

RESPONDEO dicendum quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur. Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, ceteris paribus. Unde in collationibus patrum abbas Nesteros dicit, unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam semel elegit, professione discedat. Et postea, rationem assignans, subdit, impossibile namque est unum eundemque hominem simul universis fulciri virtutibus. Quas si quis voluerit pariter attentare, in id incidere eum necesse est ut, dum omnem sequitur, nullam integre consequatur. Diversæ enim religionis præeminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem, zelo perfec-

tioris religionis. Quæ quidem excellentia, ut supra dictum est, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur; secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis debita perfectione. Puta, si in aliqua religione altiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur, sicut in collationibus patrum dicit abbas ioannes de seipso quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare et laxius observari. Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem observare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus est differentia. Nam in primo casu, debet quidem, propter humilitatem, licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse altiolem; si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium requirendum; ut habetur extra, de regular. Et transeunt. Ad relig., cap. Licet. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio vero casu est etiam dispensatio necessaria.

1. Ad primum ergo dicendum quod illi qui ad altiolem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

2. Ad secundum dicendum quod utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ. Inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis, ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit quod sint clerici, ut habetur in decretis, XVI, qu. I. Et ideo, quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi, ad rusticum monachum, sic vive in monasterio ut clericus esse merearis, non autem e converso, ut habetur in decretis, XIX caus., qu. III, in decreto inducto. Sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum maiori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur XIX, qu. III, cap. Statuimus.

3. Ad tertium dicendum quod votum solemne quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex quo quis adstringitur maiori religioni, post votum enim simplex, si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui iam professus est in minori religione, non tenetur im-

plere votum simplex quod emisit de intrando maiorem religionem.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum.

1. Mandat enim beatus benedictus, in regula sua, quod venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus, sed probandum est an spiritus a Deo sint. Et hoc etiam docet cassianus, in IV Lib. de institutis cœnob. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea, Matth. XXIII, Dominus dicit, væ vobis. Qui circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum, et, cum factus fuerit, facitis eum filium Gehennæ duplo quam vos. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet inducere aliquem ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed ille qui inducit aliquem ad religionem, quandoque ex hoc incurrit detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile inducere aliquos ad religionem.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXVI, cortina cortinam trahat. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

RESPONDEO dicendum quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur, dicitur enim Iac. Ult., qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, liberat animam eius a morte, et operit multitudinem peccatorum; et Dan. XII dicitur, qui ad iustitiam erudiunt plurimos, quasi stellæ in perpetuas æternitates. Posset tamen contingere circa huiusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur, in decretis, XX, qu. III. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in decretis, qu. II, cap. Quam pio. Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria ministrat in sæculo, nutriens eum ad religionem, vel si, sine pacto, aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum ne, cum se deceptum invenerit, retrocedat; et sic fiant novissima hominis illius peiora prioribus, ut dicitur Matth. XII.

1. Ad primum ergo dicendum quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Hilarium, verbum illud Domini prænuntiativum fuit perver-

si studii Iudæorum quo, post Christi prædicationem, gentiles vel etiam christianos ad Iudaicum ritum trahendo, faciunt dupliciter Gehennæ filios, quia scilicet et peccata pristina quæ commiserunt, eis in Iudaismo non dimittuntur et nihilominus incurrunt Iudaicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc, non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem, hoc refertur ad Iudæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Iudaismum convertebatur, dum esset gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et, gentilis factus, quasi prævaricator, maiori pœna fit dignus. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non vituperatur, sed hoc solum quod aliquis eum quem convertit det malum exemplum, unde peior efficitur.

3. Ad tertium dicendum quod in maiori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale quod impediatur, puta infirmitas, vel spes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel iuramento ad ingressum maioris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione præcedente.

1. Dicitur enim I Ioan. IV, nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sunt. Sed quandoque propositum religionis intrandæ non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur; dicitur autem Act. V, si est ex Deo consilium hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud. Ergo videtur quod, magna examinatione præcedente, debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea, Prov. XXV dicitur, causam tuam tracta cum amico tuo. Sed maxime videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus, Luc. XIV, inducit similitudinem de homine qui vult turrim ædificare, quod prius sedens computat sumptus qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei, quia hic homo incœpit ædificare, et non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit, in epistola ad lætum, nihil est aliud quam ut renuntiet unusquisque

omnibus quæ sunt eius. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cuius figura, I Reg. XVII dicitur quod David non poterat incedere cum armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, et multorum consilio habito.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. IV, quod ad vocationem Domini, Petrus et Andreas, continuo, relictis retibus, secuti sunt eum. Ubi chrysostomus dicit, super Matth., talem obedientiam Christus quærit a nobis ut neque instanti tempore remoremur.

RESPONDEO dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut Philosophus dicit, in III Ethic., in his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primo quidem, ipse religionis ingressus secundum se. Et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum, et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit, in libro de verb. Dom., vocat te oriens, idest Christus, et tu attendis occidentem, idest ad hominem mortalem et errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparisonem ad vires eius qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis, quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ; secundum illud Isaiæ XL, qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis vel onera debitorum, vel aliqua huiusmodi, in his requiritur deliberatio, et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impediatur. Unde dicitur Eccli. XXXVII, cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum iniusto de iustitia, quasi dicat, non, unde sequitur, non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto. In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, festina, quæso, te, et hærenti in salo naviculæ funem magis præcide quam solve. Tertio autem potest considerari modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest etiam haberi consilium cum his qui non impediatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, probate spiritus si ex Deo sunt, locum habet in his quæ dubia sunt utrum spiritus Dei sit. Sicut dubium potest esse his qui iam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat, et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedunt, non potest es-

se dubium an propositum de ingressu religionis in corde eius exortum sit a spiritu Dei, cuius est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod est a Deo, est incorruptibile, alioquin, creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaiæ XLVI, consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia certa discussione non egent, ut dicit Glossa, super illud I ad Thess. Ult., omnia probate.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V; ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Mich. VII, inimici hominis domestici eius. Unde Cyrillus, exponens illud Luc. IX, permittite me renuntiare his qui domi sunt, dicit, quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit, nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem et recedentem. Propter quod, audit a Domino, nemo, cum posuerit manum ad aratrum et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro qui dilationem quærunt occasione redeundi domum et cum propinquis conferendi.

3. Ad tertium dicendum quod per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem priorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat an velit habere sumptus, vel an possit turrim ædificare si sumptus habeat, sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat.

Similiter sub deliberatione cadere non oportet utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si, hoc faciendo, ad perfectionem pervenire possit. Sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet, quia nisi abrenuntiaverit, quod est sumptus habere, non potest, ut ibidem subditur, Christi esse discipulus, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, est irrationabilis; et multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit, VIII Confess., aperiebatur ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ; ibi iuventus multa et omnis ætas, et graves viduæ et virgines anus. Irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret, tu non poteris quod isti et istæ? an isti et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? quid in te stas, et non stas? proiice te in eum. Noli metuere, non se subtrahet, ut cadas. Proiice te securus, et excipiet te et sanabit te. Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum. Quia arma Saulis, sicut Glossa dicit, sunt legis sacramenta, tanquam onerantia, religio autem est suave iugum Christi, quia, ut Gregorius dicit, in IV Moral., quid grave mentis nostræ cervicibus imponit qui vitare omne desiderium quod perturbat præcipit, qui declinari laboriosa mundi huius itinera monet? quod quidem suave iugum super se tollentibus refectionem divinæ fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducatur ipse qui promisit, Iesus Christus, Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

COLOPHON

This book was typeset using the L^AT_EX_{2 ϵ} typesetting system written by Leslie Lamport on top of the T_EX system written by Donald Knuth. It was typeset using the `book` class and the `textcomp`, `fontenc`, `color`, `graphicx`, `babel`, `multicol`, `microtype`, `lettrine`, and `ecclesiastic` packages. The body text is set in 10/12 with the DRM fonts, including the italics, titling caps, and small-caps forms. L^AT_EX_{2 ϵ} , T_EX, and all the packages used herein are open-source and freely available for use, distribution, and all other honorable applications.